اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

جلد ۱۳

(عجم .... علم)

(۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء)

طبع بار دوم

۱۴۲۶ھ/۲۰۰۵ء

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس
کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

طبع: اوّل
ناشر: مسٹر اے رحیم، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
مقام اشاعت: لاہور
سال طباعت: ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

مطبع: مطبعۃ المکتبۃ العلمیہ، ۱۵۔ لیک روڈ، لاہور
طابع: خان عبید الحق ندوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۲۵۶

مطبع: نیو لائٹ پریس، ۳۰۔ افتخار بلڈنگ بہاول شیر روڈ، چوبرجی، لاہور
طابع: چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۲۵۷ تا ۳۲۰

مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع: امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۱ تا آخر و سرورق

بار دوم: (رجب ۱۴۲۶ھ/اگست ۲۰۰۵ء)
ناشر: ڈاکٹر محمد نعیم
رجسٹرار دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع: محمد خالد خان
سپرنٹنڈنٹ پریس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
جلد ساز: انبالہ بک بائنڈر، شیش محل روڈ، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ آ ت = اسلام انسائکلوپیدیسی (= انسائکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن، بار ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن۔

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI)۔

ابن الابار، تکملہ = M. Alarcon y Palencia و C. A. Gonzalez: *Apendice a la edicion Codera de la Tecmila*، *Misc. de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء۔

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار، تکملۃ الصلۃ، *Texte arabe d'... anonymes de Fes, tome I, completant les deux vol. edites par F. Codera*، تحقیق A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء۔

ابن الاثیر، بار ۱، ۲، ۳ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C. J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں۔

ابن الاثیر، ترجمۂ فانیان = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمۂ فانیان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)۔

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d'Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ *C. Defremery* و *B. R. Sanguinetti*، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء۔

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد۔

ابن حوقل، ترجمۂ کریمرز و وائت = ابن حوقل، ترجمہ J. H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں۔

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (*BGA*, II، بار دوم)، ۲ جلدیں۔

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ (M. J.) de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (*BGA*, VI)۔

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر، بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (*Notices et Extraits, XVI-XVIII*)۔

ابن خلدون: روزنتھال = *The Muqaddimah*، مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*، ترجمہ و حواشی M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم ۱۹۳۴ء)۔

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع وستنفلٹ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیئے گئے ہیں)۔

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء۔

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ۔

ابن خلکان، ترجمہ = ابن خلکان Biographical dictionary
ابن خلکان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ از M. de Slane
چار جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۲ء
(BGA, VII)

ابن رستہ، ویت = Les Atours précieux، ترجمہ
G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاو (E. Sachau) و دیگر،
لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولاں (G.S. Colin) و
لیوی پرووینسال (E. Lévi-Provençal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛
جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد، شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ
۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (متن وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)

ابن الفقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۵ء (BGA,
V)

ابن قتیبہ، شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن
۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ، معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ،
گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابو الفداء، تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J.T. Reinaud) و
دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابو الفداء، ترجمہ = Géographie d'Aboulféda traduite
de l'arabe en français، ۱ و ۲ (۱)، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء؛ ج ۲ (۲)
از S. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی، المغرب = Description de l'Afrique et de
l'Espagne، طبع دوزی (R. Dozy) و ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ = Géographie d'Edrisi، ترجمہ از
P.A. Jaubert، دو جلدیں، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن)
۱۳۱۸ تا ۱۳۱۹ھ

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء
([illegible])

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء
(BGA, I)، بار دوم (تقلیدی طباعت) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی، بار اول، دوم، سوم = ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، بولاق
۱۲۸۵ھ؛ بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو (R.E. Brünnow)،
لائیڈن ۱۸۸۸/۱۳۰۶ء۔

الہروی، زیارات = الاشارات الی معرفۃ الزیارات، دمشق ۱۹۵۳ء

البغدادی، الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/
۱۹۱۰ء۔

البلاذری، انساب = کتاب انساب الاشراف، ج ۴ ب و ۵، طبع M. Schlössinger
و S.D.F. Goitein، یروشلم ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری، انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ
۱۹۵۹ء۔

البلاذری، فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

تاریخ بیہق = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد
بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش

تتمہ = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تتمۃ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع،
لاہور ۱۹۳۵ء۔

تاریخ ابو الفضل = ابو الفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica
[illegible]

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ
۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ تا
۱۳۵۱ھ/۱۹۱۱ تا ۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد
(دکن) ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷ تا ۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۱۲ تا ۱۹۳۷ء (GMS, XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بلگہ الکلیسی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = *The Regions of the World*، ترجمہ و شرح مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلۂ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خواندمیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ؛ بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری: نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام، قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۰ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع بالتصویر از مرجلیوث D.S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)۔

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ تا ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ء تا ۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری = تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A. Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۳ھ۔

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش۔

فرہنگ آنند راج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۱۰ء۔

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton و Martin Lings، *Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لندن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

م ۃ آ = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica۔

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دومینار (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (*BGA*, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (*BGA*, III)۔

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب (*Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*)، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ۔

میرخواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء، ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D.H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع انستاتیک ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (*GMS*, VI)؛ معجم الادباء، (طبع انستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء)۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*, VII)۔

یعقوبی، ویٹ = Wiet: *Yaqubi, Les pays*، ترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani.*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*. Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed.,Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockelmann, I. II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur. Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*. Leiden 1943 1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937 42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam*, *Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le moyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally. G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*. Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*. London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56)

Lane-Poole *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat =H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2nd ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal:Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao. XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956

Mayer:Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*. Eng. tr =the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth London 1937

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalın=Mehmet Zeki Pakalın: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*. Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanole*. Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iranican litterature*= J.Rypka et alii, *History of Iranian literature*. Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje. *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905. 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Goldene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed, Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U.Pope,Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner:*Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIU-ON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli

AM=Archives Marocaines.

And=Al Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW–Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI, NIS–the same. New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD–Ankara Universitesi Dil ve Tarihcografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise

BAH–Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia). 1st ed.

BSE^2*=the Same. 2nd ed.*

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV–Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC–Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT–Cahiers deTunisie.

EI^1 *=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.*

EI^2*–Encyclopaedia of Islam. 2nd edition.*

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica

ERE–Encyclopaedia of Religion and Ethics

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp.=Hesperis.

IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA–Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.

IC=Islamic Culture.

IFD=Ilahiyat Fakultesi.

IG=Indische Gids.

IHQ=Indian Historical Quarterly

IQ=The Islamic Quarterly.

IRM=International Review of Missions.

Isl.=Der Islam.

JA–Journal Asiatique.

JAfr. S.=Journal of the African Society.

JAOS–Journal of the American Oriental Society.

JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.

JBBRAS–Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JE.=Jewish Encyclopaedia.

JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.

JNES–Journal of Near Eastern Studies.

JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society

JPHS=Journal of the Panjab Historical Society.

JQR=Jewish Quarterly Review.

JRAS–Journal of the Royal Asiatic Society.

J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.

J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.

JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.

JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.

JSS=Journal of Semetic studies.

KCA=Korosi Csoma Archivum.

KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).

KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).

LE–Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).

Mash.=Al-Mashrik.

MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft.

MDVP–Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palistina-vereins.

MEA=Middle Eastern Affairs.

MEJ=Middle East Journal.

MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.

MGG Wien–Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.

MGMN–Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.

MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.

MI=Mir Islama.

MIDEO–Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.

MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.

MIFAO=Memorics publies par les members de l' Inst. Franc d' Arachcologie Orientale du Caire.

MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.

MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.

MO=Le Monde oriental.

MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.

MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.

MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.
MSOS As.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.
MTM=Mili Taebbuler medjmuast.
MVAG–Mitteilungen der Vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft.
MW–The Muslim World.
NC=Numismatic Chronicle.
NGW Gott.–Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.
OA=Orientalisches Archiv.
OC–Oriens Christianus.
OCM=Oriental College Magazine. Lahore.
OCMD=Oriental College Magazine. Damima. Lahore
OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.
OM=Oriente Moderno.
Or.=Oriens.
PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.
Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.
PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr.=Revue Africaine.
RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe
REI=Revue des Etudes Islamiques.
REJ–Revue des Etudes Juives.
Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol.
RHR=Revue de l' Histoire des Religions.
RI=Revue Indigene.
RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM=Revue du Monde Musulman.
RO=Rocznik Orientalistyczny.
ROC–Revue de l' Orient Chretien.
ROL=Revue de l' Orient Latin.
RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira. Madrid.
RSO=Rivista degli Studi Orientali.
RT=Revue Tunisienne.
SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien–Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.
SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.
SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).
SI=Studai Islamica.
SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl.– Studia Islamica.
S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB=The Statesman's Year Book.
TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD=Tarih Dergisi.
TIE–Trudi Instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).
TM=Turkiyat Mecmuasi
TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu ast.
TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal, Land en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI,NS=the same. New Series.

Wiss.Veroff.DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer. Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeltschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

٭ مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

⊛ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.

بذیل مادّہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے. = see; s.

رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.

بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.

دیکھیے لغوی مفہوم (تقابل یا قابل) = cf.

ق۔م (قبل مسیح) = B.C.

م (متوفّٰی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سنہ ہجری) = A.H.

ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتح (ــَـ) = a

کسرہ (ــِـ) = i

ضمہ (ــُـ) = u

(ب)

Long Vowels

ا،آ = ā (آج کل: aj kal)

ی = ī (سیم: Sim)

و = ū (ہارون الرشید: Hārūn al-Rashīd)

اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ــےــ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)

ــٗــ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)

ــٗــ = ū کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ترکیہ: Turkiya)

ــٓــ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kōl)

ــٰــ = ā کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرْجَب: ārādjāb: رَجَب (radjab)

ــْــ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

متبادل اردو عربی حروف

ب = b
بھ = bh
پ = p
پھ = ph
ت = t̄
تھ = t̄h
ٹ = t
ٹھ = t̲h̲
ث = th
ج = dj
جھ = djh
چ = č
چھ = čh

ح = ḥ
خ = K̲h̲
د = d
دھ = ḋh
ڈ = d
ڈھ = d
ذ = d̲h̲
ر = r
رھ = rh
ڑ = r̲
ڑھ = ṛh
ز = z
ژ = ž, z̲h̲

س = s
ش = s̲h̲، c̲h̲
ص = ṣ
ض = ḍ
ط = t
ظ = z̲
ع = ‘
غ = g̲h̲
ف = f
ق = ḳ
ک = k
کھ = kh

گ = g
گھ = gh
ل = l
لھ = lh
م = m
مھ = mh
ن = n
نھ = nh
و = w
ہ = h
ء = ‘
ی = y

* **عجم** : [غیر عرب ملک یا لوگ خصوصاً ایران، توران؛ لغوی معنی گنگ اور کند زبان، کیونکہ غیر ممالک کے لوگ عرب میں جا کر وہاں کی زبان بول نہیں سکتے تھے اس وجہ سے اہل عرب انہیں ''عجمی'' یعنی گونگے کہا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں کم شائستہ، اجنبی آدمی کے لیے بھی بولتے تھے۔ کھجور کی گٹھلی اور دوسرے پھلوں کے بیجوں کو بھی عجم کہتے ہیں (فرہنگ آنندراج، مادّۂ عجم)]۔ عربی زبان کے اس اسم جمع کا اشتقاق اور اس کا معنوی ارتقا دونوں یونانی لفظ βάρβαρος کے عین مماثل ہیں۔ یہ لفظ جس مادّے سے لیا گیا ہے، اس کے بنیادی مفہوم کے مطابق اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو عُجْمَہ کی صفت سے متصف ہوں، یعنی تلفّظ اور زبان کے لحاظ سے ان کا بولنے کا انداز الجھا ہوا اور غیر واضح ہو۔ عُجْمَہ گویا عربی لفظ فصاحۃ کی بھی ضد ہے اور عجم (عجمی) غیر عرب βάρβαροι ہیں، جنہیں یہ نام اس لیے دیا جاتا ہے کہ ان میں وحشی پن کی مخصوص علامت یعنی بولنے اور بات کرنے کا ناقابل فہم اور مبہم طریقہ پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کی طرح عربوں کے نزدیک بھی یہ ''وحشی لوگ'' اولاً ان کے ایرانی ہمسائے تھے اور زمانۂ قبل از اسلام ہی سے عربی شاعری میں العرب اور العجم کا یہ تضاد موجود رہا ہے۔ اگرچہ لفظ کی اس شکل کی جگہ ''أعاجم، جمع أعْجم'' کو ترجیح دی جاتی تھی۔ اس کا مفہوم اس کے استعمال کرنے والے کے مخصوص نقطۂ نظر پر منحصر ہوتا تھا؛ اگرچہ اس کا اصلی تحقیر آمیز زور جو عربوں کے احساس برتری کے متکبرانہ ادّعا کا نتیجہ تھا، عموماً قائم و برقرار رہا، تاہم اس کے استعمال میں خاصے قدیم زمانے ہی سے غیر ملکی دلفریبی، کشش اور نسبۃً زیادہ شستہ و شائستہ ثقافت کے اعتراف کا پہلو بھی مضمر ہوتا تھا۔ بہرحال سارے اموی عہد میں اہل عرب جن کے ہاتھ میں اسلامی سلطنت کی باگ ڈور رہی اور جن کی بدولت ان کی برتری وسعت پذیر ہوئی، مفتوح عجمیوں پر غیر متنازع طور پر مسلّم رہی اور غیر عربوں یعنی ایرانیوں کی نسل و ثقافت کی حمایت میں محض اکا دکا ہی آوازیں بلند ہوئیں (مثلاً شاعر اسمٰعیل بن یسّار، در الاغانی، بار دوم، ۳: ۳۱۱، ۳۱۲)؛ لیکن عباسیوں کے برسر اقتدار آنے، گویا عرب پر عجم کی برتری سے، جس کی مذمّت [حاکم خراسان] نَصْر بن سیّار اپنے شہرۂ آفاق اشعار میں پہلے ہی کر چکا تھا (الدینوری، ص ۳۶)، صورت حال برعکس ہوگئی۔ ایرانیوں نے سیاسی اور معاشرتی برتری حاصل کرتے ہی اپنی تمدنی اور روحانی قدروں کے فائق ہونے کا دعوٰی بھی شروع کر دیا۔ اس دعوے نے شعوبیّہ [رک بآں] تحریک کی صورت اختیار کر لی جس کا اصل مقصد عربوں پر عجمیوں کی برتری ثابت کرنا تھا، اگرچہ یہ معرکہ بھی عربی زبان ہی میں لڑا جاتا رہا۔ جب اس بحث و جدال کی گہما گہمی کم ہوگئی تو یہ دو لفظ، عرب اور عجم، روز مرّہ کے استعمال میں محض نسلی امتیاز کو ظاہر کرنے کے لیے باقی رہ گئے، یعنی لفظ ''عجم'' فُرْس (فارسی، ایرانی) کا مُترادف ہوگیا اور ''عراقِ عجم'' کی اصطلاح ازمنۂ وسطٰی کے آخری دور کے بعد سے ایرانی میڈیا Media (= الجبال) کے لیے استعمال ہونے لگی تاکہ اسے عراقِ عرب یعنی اصل عراق سے ممیّز کیا جا سکے؛ چنانچہ شَنْفَری کے مشہور قصیدۂ لامیّہ [لامیۃ العرب] کے مقابلے میں ایک ایرانی شاعر الطُغرائی (م ۱۱۲۱ء) کی ایسی ہی ایک نظم کو ''لامیۃ العجم'' کا نام دیا گیا جس کی ردیف لام ہے۔ [نیز رک بہ العَجَمیہ]۔

مآخذ : (۱) Goldziher : *Muhammedanische Studien*، ۱ : ۱۰۱ تا ۱۴۶، Arab und ʿAǵam .

(F. GABRIELI)

* **عَجَمی اوغلان** : ایک ترکی اصطلاح بمعنی ''غیر ملکی لڑکا''، جس کا اطلاق عیسائی نوجوانوں پر کیا جاتا تھا جو دولت عثمانیہ کے قپو قولو [= دربانوں] کے طور پر بھرتی کیے جاتے تھے۔ پہلے یہ بھرتی ۱۳۶۲ء کے ''پنچیک قانون'' کے مطابق کی جاتی تھی، یعنی جنگی اسیروں کے ہر پانچ میں سے ایک کو چن لیا جاتا تھا اور بعد ازاں دیوشرمہ [رک بآں] نامی جبری بھرتی کے ذریعے انھیں پہلے پانچ سے سات سال تک آناطولی کے نظام جاگیرداری کے سپاہیوں وغیرہ کی تحویل میں رکھا جاتا تھا اور بعد ازاں روم ایلی میں بھی، تاکہ وہ ترکی زبان سیکھ لیں اور مسلمانوں کی عادات و رسوم کے خوگر ہوجائیں؛ پھر انھیں گیلی پولی کے ''عجمی اوجاق'' میں بھیج دیا جاتا تھا اور جب استانبول فتح ہوگیا تو وہ استانبول کے اوجاق میں بھیجے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ہی انھیں ان کی قابلیت اور استعداد کے مطابق منتخب کر کے قصر سلطانی میں خدمات بجا لانے کے لیے یا باقاعدہ پیدل اور سوار فوج، یا توپ خانۂ اوجاق کے لیے یا ادرنہ اور استانبول کے بستانجی [رک بآں] لشکر میں رکھ لیا جاتا تھا۔ قصر سلطانی یا مختلف جیوش میں یہ تقرر جسے اصطلاحًا ''قپی یہ چقمہ'' ''دروازے تک آگے بڑھنا'' کہا جاتا تھا، ملازمت میں تقدم زمانی کے اعتبار سے جگھیں خالی ہونے پر کیا جاتا تھا۔

عجمی اوغلان جو استانبول کی غلطہ سرائے یا ادرنہ کی ابراہیم پاشا سرائے میں ابتدائی تربیت حاصل کرنے کے بعد قصر سلطانی کی خدمات پر مامور ہو جاتے تھے (اس لیے ''ایچ اوغلان'' یا ''ایچ آغا'' کہلانے لگتے تھے) اور یاادنیٰ درجے کے قوغوش (dormitory) سے بتدریج ترقی کر کے خاص اوڈہ [حجرۂ خاص] تک پہنچ سکتے تھے جہاں کی بڑی ملازمتوں میں سے ان لوگوں کو جو انھیں حاصل کر چکے ہوں، بیگلربک بیگلر بیگی [رک بآں] اور وزیر بنایا جاتا تھا، تفصیل کے لیے دیکھیے ؤ لائیڈن، بار دوم بذیل مادّہ.

مآخذ : (۱) اوزون چارشیلی : قپوقولو اوجاق لری، ۱ : ۱ تا ۱۳۱؛ (۲) ؤ آ ترکی، بذیل مادّہ Acemi Oglan؛ (۳) احمد جواد: تاریخ عسکری عثمانی، ص ۱۲۳ (فرانسیسی ترجمہ، ۱ : ۲۳)؛ (۴) عبد مصطفی: نتائج الوقوعات، ۱ : ۱۹۹، ۱۲۳ و ۲ : ۱۰۹؛ (۵) D'Ohsson : *Tableau de l'Empire Ottoman*، ۷ : ۳۱۳؛ (۶) Gibb و Bowen : *Islamic Society and the West*، ۱/۱، بمدد اشاریہ.

(H. BOWEN [تلخیص از ادارہ])

* **عَجَمِیَّہ** : ایک اصطلاح جو غیر عربی زبانوں کو عربی حروف میں لکھنے کے لیے استعمال ہوتی ہے.

* **العَجَمِیَّۃ** : رَکَ بہ الخفیۃ.

* **عُجُوز** : رَکَ بہ ایّام العَجُوز.

* **عَدَد** : رَکَ بہ علم الحساب، بذیل مادہ علم.

* **عِدَّت** : (ع)؛ ایک مُعَیَّنہ عرصے تک انتظار کرنا، جس کے دوران میں بیوہ یا مطلّقہ عورتیں سابق نکاح کے فسخ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کر سکتیں۔ شریعت کی رو سے بیواؤں کی مدّت عدّت ۴ ماہ ۱۰ دن مقرر ہے [وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا (۲ [البقرہ] : ۲۳۴) = تم میں سے جو لوگ مر جائیں اور ان کے پیچھے اگر ان کی بیویاں زندہ ہوں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے،

دس دن روکے رکھیں] ۔ قدیم عربوں کے ہاں ماتم کے موقع پر اس کی مدت اس سے زیادہ مقرر تھی ۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ خاوند کے مرنے کے بعد بیوہ ایک چھوٹے سے خیمے میں گوشہ نشین ہو جاتی تھی جہاں وہ ایک سال گزارتی تھی اور اس عرصے میں اسے نہانے دھونے کی قطعی ممانعت ہوتی تھی ۔ (دیکھیے *Die Ehe bei den Arabern Nachrichten von der* J. Wellhausen ‹*Kgl. Gesellsch. der Wissench zu Gottingen*‹ ۱۸۹۳ء، ص ۴۵۳ ببعد) ۔ قدیم عربوں میں طلاق کے بعد کی عدت کا وجود نہیں تھا ۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی مطلقہ عورت سے شادی کر لیتا جو حاملہ ہو تو وہی شخص شادی کے بعد پیدا ہونے والے بچے کا باپ سمجھا جاتا تھا، خواہ اصل میں اس کا باپ عورت کا پہلا شوہر ہی کیوں نہ ہو ۔ بہرحال اسلام میں بچے کا اصل باپ ہی اس کا باپ تصوّر کیا جاتا ہے اور کسی عورت کو اجازت نہیں کہ پہلے نکاح کے فسخ ہونے پر ایک مقررہ میعاد (عِدّۃ) گزارے بغیر دوسرا نکاح کرے ۔ اگر اس دوران میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو صرف اس کا سابق شوہر ہی اس کا باپ سمجھا جاتا ہے ۔ شریعت کی رُو سے مطلّقہ کے لیے اَیّامِ عدّت یہ ہیں : حائضہ کے لیے تین بار حیض آنے تک (تین قُرُوء، ۲ [البقرۃ] : ۲۲۸) اور غیر حائضہ [غیر حائضہ سے مراد وہ عورت ہے جسے کبر سِنی کی بنا پر، یا وہ لڑکی جسے صغر سِنی کے باعث اَیام ماہواری نہ آتے ہوں] کے لیے تین ماہ تک (۶۵ [الطلاق] : ۴)؛ اگر کوئی مطلّقہ حاملہ ہو تو وضع حمل، یعنی بچے کی پیدائش تک کا زمانہ اس کے لیے عدّت ہے : [وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (۶۵ [الطلاق] : ۴] = اور حاملہ عورتوں کی عدّت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے]؛ لونڈیوں کے لیے بھی عدّت کی مدّت معین ہے، لیکن ان کے لیے ۴ ماہ ۱۰ دن کی عدّت کی جگہ ۲ ماہ ۵ دن کی اور تین قروء کی عدّت کی جگہ دو قروء کی اور تین ماہ کی مدّت کی جگہ ڈیڑھ ماہ کی عدّت مقرر ہے ۔ [عدّت کے دوران میں عورت کے لیے ایسی زیبائش جائز نہیں جو عورتیں اپنے شوہروں کے لیے اختیار کرتی ہیں (الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، جلد ۴) ۔ عدت کے احکام میں جائے سکونت کی پابندی اور متوفّٰی شوہر کے غم میں سوگ، نیز ترک زینت وغیرہ کے مسائل بھی اہمیت رکھتے ہیں جن کی تفصیل مآخذ حدیث وفقہ سے معلوم کی جاسکتی ہے] ۔

مآخذ : [(۱) قرآن مجید کی تفاسیر؛ (۲) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السُّنّۃ؛ (۳) المرغینانی : ہدایہ؛ (۴) الشوکانی : نیل الاوطار، (۵) فتاوی عالمگیری؛ (۶) الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ؛ (۷) امجد علی : بہار شریعت؛ (۸) اختر عباس : توضیح المسائل (فقہ شیعی)، مطبوعۂ لاہور].

(TH. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

عَدَس : (ع؛ عَلَس، بَلَس اور بُلسُون بھی * مستعمل ہے) بمعنی مسور ۔ اس کی کاشت کے لیے خشک آب و ہوا اور نرم اور ریتلی زمین مفید ہے ۔ مشرق میں اس کی کاشت زمانۂ قدیم سے ہوتی چلی آئی ہے ۔ مصریوں کی یہ من بھاتی خوراک ہے ۔ ابن العوام تصدیق کرتا ہے کہ اس کی کاشت خلافت اسلامیہ کے مغربی ممالک میں ہوتی ہے ۔ ابن بطوطہ عام مسور کے علاوہ ایک کڑوے مسور (عدس مُرّ = یونانی [illegible]) اور عدس نبطی اور عدس الماء (Lemna Minor) کا بھی ذکر کرتا ہے اور بتاتا

ہے کہ اس کے لیپ سے ٹھنڈک اور تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اگر یہ مقررہ مقدار سے زیادہ کھائی جائے تو مضر صحت ہوتی ہے اور یرقان، افسردگی، پھنسی پھوڑے اور ناسور وغیرہ امراض پیدا کرتی ہے.

مآخذ : (۱) ابن العوام : کتاب الفلاحۃ، ۲ : ۲۵، ۹۹ وغیرہ؛ (۲) ابن البیطار : الجامع (قاہرہ ۱۲۹۱ھ)، ۳ : ۱۱۶ ببعد؛ (۳) ابو منصور موفق : کتاب الابنیۃ (طبع Seligmann)، ۲ : ۳۹؛ (۴) A.v. Kremer : *Aegypten* (۱۸۶۳ء)، ۱ : ۲۰۳؛ (۵) R. Hartmann : *Reise des Fr. Barnim*، ۲۰۹ (نوبیا).

(HELL)

* **عَدْل** : رَكّ بہ معتزلہ.

* **عدل** : (۱) از روے اشتقاق یہ اصطلاح اسم ذات اور اسم صفت دونوں شکلوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن معنوں کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں۔ اسم ذات کے طور پر عدل کے معنی انصاف یا دادرسی ہیں اور اسم صفت کے طور پر اس کے معنی مستقیم، منصفانہ اور متوازن کے آتے ہیں، اس طرح اس لفظ کا اطلاق جان دار اور غیر جان دار دونوں پر ہوتا ہے۔ اپنی ان دونوں شکلوں میں یہ لفظ مذہب، حکمت اور قانون کی لغات میں مستعمل ہے۔ معتزلہ کے عقائد میں خدا کا عدل ان کے مذہب کے پانچ بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے (رَكّ بہ المعتزلہ)۔ قاضی کے لیے لازم ہے کہ وہ عدل (یا قِسْط، ۴ [النساء] : ۵۸؛ ۵ [المائدہ] : ۴۲) سے فیصلہ دے، لیکن مادّی انصاف کا تخیّل فقہ کے نظریات [رَكّ بہ فقہ (اصول فقہ)] میں زیادہ دخل نہیں رکھتا، اگرچہ شکایتوں کی تحقیقات میں اس پر زور دیا گیا ہے جو اسم صفت اس عدل (اسم ذات) کے عین مطابق ہے، وہ عادل ہے.

اسم صفت کے طور پر لفظ عدل خاص طور پر ایک فقہی تصور کو ظاہر کرتا ہے اور اس کا اطلاق متعدد شکلوں میں کیا جاتا ہے۔ تاہم، جیسا کہ مالکی فقیہ ابن رُشد نے کہا ہے، اس اصطلاح کی کوئی ایسی تعریف نہیں کی جا سکی جو متفق علیہ ہو۔ مزید برآں اس اصطلاح کی جو مختلف تعریفیں مرتب کی گئی ہیں وہ بہت زیادہ وسیع اور غیر معیّن ہیں۔ الماوردی کے ہاں کیفیت عدل یعنی عدالۃ کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا گیا ہے۔ ابن رُشْد کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ انسان کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صغائر سے بھی اجتناب کرے۔ لیکن ایک اور مصنّف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس قسم کی کیفیت چونکہ بہت ہی استثنائی صورتوں میں صرف اولیاء اللہ میں پائی جا سکتی ہے، اس لیے عدالۃ سے انسان کی صرف وہ حالت مراد ہے جس میں کہ وہ عام طور پر اخلاقی اور شرعی احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔ یہی وہ تصور ہے جسے بالآخر قبول کر لیا گیا۔ قانون اسلام کی تدوین کی کوشش اپنے مؤخر ترین مراحل میں وہ تھی جو سلطنت عثمانیہ میں انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں بروے کار لائی گئی۔ اس میں عدل کی حسب ذیل تعریف کی گئی ہے: ”عَدْل [عادل] وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں“ (مجلّہ، دفعہ ۱۷۰۵)۔ مختصر طور پر عدل کا ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ عدل (عادل) ایسے شخص کو کہتے ہیں جو لازمًا دین اسلام کے دیے ہوے مفہوم کے مطابق اچھے اخلاق رکھتا ہو۔ یہ کیفیت یا حالت خواہ اس کے قدرتی رجحانات کا نتیجہ ہو خواہ وہ وَہبی یا اکتسابی،

یا اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اسے قوت ارادی کے ذریعے حاصل کیا جائے، بہر حال یہ مسئلہ منطقی طور پر متنازع فیہ ہے۔

اس اسم صفت کو اسم ذات کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں اس کے معنی نیک اخلاق رکھنے والا شخص لیے جاتے ہیں (جمع : عُدُال)۔

عدالۃ فقہ کے مختلف شعبوں سے متعلق ہے۔ اجتماعی قانون کے نظریے کی رو سے عدالۃ ان اہم شرائط میں سے ایک ہے جو شریعت کے اصول کے مطابق تسلیم شدہ فرائض اجتماعی بجا لانے کے لیے ضروری ہیں، لیکن شخصی قانون میں آ کر شہادت کے نظریے میں یہ تصور بہت ترقی یافتہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے متعلق ضوابط کا مفصل نظام بنا دیا گیا ہے۔ گواہ کا عَدْل ہونا ضروری ہے، لیکن صرف اسے کافی سمجھا جاتا ہے کہ گواہی دیتے وقت اس کی عدالۃ کی تصدیق ہو جائے اور یہ دیکھنا ضروری نہیں کہ امر متنازع فیہ کے مشاہدے کے وقت گواہ عدالۃ کی کیفیت میں تھا یا نہیں۔ تاہم یہ نکتہ متنازع فیہ ہے کہ آیا گواہ کو اس وقت تک صاحب عدالۃ سمجھا جائے جب تک کہ مد مقابل نے اس پر اعتراض نہ کیا ہو، یا قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اعتراض نہ کیے جانے کی صورت میں بھی گواہ کے متعلق تصدیق کرے کہ آیا وہ صاحب عدالۃ ہے یا نہیں۔ اس مؤخّر طریق کو اصولًا و عملًا ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گواہ کی عدالۃ کی تصدیق و توثیق حاصل کرنے کے لیے ایک مخصوص طریق کار تیار ہو گیا جسے تزکیہ یا تعدیل کہا جاتا ہے۔ قانون اسلامی کی تدوین کے آخری مراحل میں اس طریق کار نے دو صورتیں اختیار کر لیں۔ ایک صورت یہ تھی کہ قاضی گواہ کے عدل ہونے کے بارے میں خفیہ تحقیقات کرتا تھا اور مستند اشخاص کے نام سربمہر لفافے میں سوال بھیج دیتا تھا۔ اس طریق کار کو التزکیۃ السِّرّیۃ کہتے تھے۔ بعض حالات میں ان لوگوں کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے سابقہ [خفیہ] بیان کی تصدیق کے لیے کھلی عدالت میں حاضر ہوں اور بالمشافہہ بیان دیں۔ اسے التزکیۃ العَلانِیّۃ کہا جاتا تھا۔ گواہ کی عدالۃ کی تصدیق تعدیل کہلاتی ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو جَرح کہتے ہیں۔

تاہم تزکیے کا طریق مخصوص طور پر کسی مقدّمے کے لاحقے یا حادثے کے طور پر اختیار نہیں کیا جاتا، بلکہ مقصود مطلق کے طور پر مقدّمے کے بغیر بھی استعمال ہوتا ہے تاکہ زیر بحث اشخاص میں عدالۃ کی صفت کا ہونا مثبت اور قطعی طور پر تسلیم کر لیا جائے، کیونکہ جب تحریری بیانات حاصل کرنے کا رواج، جن پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا، بہت عام ہو گیا تو شہادت کی قطعی توثیق کے لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ دستاویزی ثبوت حاصل کرنے کے طریقے کی جگہ کسی اور طریقے سے کام لیا جائے۔ بہرکیف یہ طریق کار قابل اعتماد نہ تھا، کیونکہ تحریری تصدیق بھیجنے والوں پر بھی یہ اعتراض وارد ہو سکتا تھا کہ وہ خود عدالۃ کے حامل نہیں۔ اس مشکل کو ابتدائی تزکیے سے حل کیا گیا، یعنی قاضی پہلے ہی چند ایک اشخاص کو حتمًا صاحب عدالۃ تسلیم کر لیتا ہے اور اس طرح وہ اصولًا ایسے گواہ بننے کے مستحق ہو جاتے ہیں جن پر اعتراض وارد نہیں کیا جا سکتا۔ انھیں تحریری دستاویزوں کا پہلے سے پیش کردہ ثبوت مہیّا

کرنے کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ انھی اشخاص میں سے کاتب عمومی یا کاتب عَدل (= ناظرین قبالجات notaries) مقرر کیے جاتے ہیں اور انھیں اصطلاحاً عُدول کہا جاتا ہے، لیکن عدول کو بعض دیگر خدمات پر بھی مأمور کیا جاتا ہے، مثلاً ضابطے کے کاغذات اور فیصلوں کی تصدیق کرنے کے لیے قاضیوں کی امداد یا عدالتی نظم و نسق کے بعض کاموں کی تعمیل کے لیے، نیز تزکیے کے استفسارات کے جواب دینے اور لوگوں کو ایسے وظائف بجا لانے کے لیے نامزد کرنے کی غرض سے جن کے لیے عدالۃ کا ہونا ضروری ہے، وغیرہ [نیز رک بہ شاهد].

مآخذ : (۱) ابن فرحون : تبصرۃ الحکام، قاهرہ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء، ۱ : ۱۴۳، ۲۰۰ ببعد، وغیرہ؛ (۲) التہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، طبع A. Sprenger، ص ۱۰۱۵ ببعد؛ (۳) Juynboll : *Handleiding*، فصل ۹۶؛ (۴) Santillana : *Istituzioni*، ۱ : ۱۰۹؛ (۵) Tyan : *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*، پیرس ۱۹۳۸ء، جلد ۱، باب ۴، فصل ۵؛ (۶) وہی مصنف : *Le notariat ...... dans la pratique du droit musulman*، بیروت ۱۹۴۵ء.

(E. TYAN)

[جدید تر مسلم ادیبوں میں عدل کی اصطلاح میں مزید توسیع ہوئی ہے اور معاشی و معاشرتی انصاف کا مفہوم بھی اس میں شامل ہو گیا ہے، لہٰذا یہ کسی فرد واحد کی کیفیت عدالۃ تک محدود نہیں بلکہ اجتماعی حالتِ انصاف بھی اس میں شامل ہو گئی ہے۔ اس موضوع پر مزید معلومات کے لیے رک بہ اسلام].

(۱) سکّوں کے معاملے میں عدل کے معنی وزن صحیح کے ہیں۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختلف صورتوں میں) سکّوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔

(۲) عام مسکوکات میں عَدْل کا مفہوم "پورے وزن" کا ہے۔ اس لیے یہ لفظ (اکثر اپنی مختصر شکل "ع" میں) سکّوں پر ضرب کر دیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ صحیح طور پر وزن شدہ اور رائج الوقت (عدلی) ہیں۔

(اُآ، لائیڈن، بار دوم)

عدلی : سلطان محمد ثانی اور محمود ثانی کا، * نیز بایزید ثانی کا تخلص۔ گب (Gibb : *History of the Ottoman Poetry*، ۲ : ۳۲ ببعد) کا خیال ہے کہ موخر الذکر کا تخلص عدنی تھا، لیکن اُپسلہ Upsala کے مخطوطے میں عدلی لکھا ہے (Gibb، ۲ : ۲۵ ببعد نے دیوانِ عدنی، استانبول ۱۳۰۸ھ، کو محمود پاشا سے منسوب کیا ہے).

(اُآ، لائیڈن، بار دوم)

عَدَم : (عربی)، ارسطو طالیسی اصطلاح، στέρησις (Privatio) کا ترجمہ ہے اور اس کے معنی ہستی یا وجود کی نفی ہے۔ اس لفظ کی تعریف ارسطو طالیس کی *Metaphysics*، ۵ : ۲۲ میں پائی جاتی ہے اور فلسفۂ ارسطو طالیس کے عرب معتقدین نے اختیار کر لی ہے۔ بہر کیف ارسطو طالیس کے فلسفے میں اس لفظ کے دو معنوں میں فرق و امتیاز کا سمجھ لینا ضروری ہے : (۱) مطلق لاموجودیت، یعنی مطلقاً کسی شے کا نہ ہونا؛ (۲) اضافی لاموجودیت، یعنی (الف) مادّے میں کسی صفت کا فقدان؛ (ب) مادّے کی محض بالقوہ استعداد۔ چونکہ ارسطو طالیس کے فلسفے کی رو سے کسی صفت کا فقدان اس کی ضدّ کا بالامکان متضمن ہے، لہٰذا بحیثیت ممکن ہونے کے اس میں ایک

مثبت پہلو پایا جاتا ہے۔ ارسطوطالیس کا نظریۂ حدوث بہ تمام و کمال عدم کے اسی تصور پر مبنی ہے۔ حدوث مطلق کے کوئی معنی نہیں۔ ہر قسم کا حدوث محض اضافی لاموجود کے موجود ہونے کا نام ہے۔

بہر حال ارسطوطالیس کے نزدیک لاشیٔ محض بھی ایک ہستی رکھتی ہے، کیونکہ اس کے بیان کے مطابق لاشی کا ہونا ہی اس کے وجود ہونے پر دال ہے، لیکن اصل میں یہ رواقیین تھے جنھوں نے لاشی کی ہستی کے مسئلے پر بڑے زور شور سے بحثیں کیں اور انہیں کی بحثوں اور اصطلاحوں کی صداے بازگشت اسلام کے متکلّمین کے درمیان گونجتی رہی۔ چنانچہ معتزلہ بالخصوص اس بات کو مانتے تھے کہ لاموجود بھی ایک ”شے“، ایک ”ذات“ اور ایک امر ثابت ہے، یعنی ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ عالم کے وجود میں آنے سے پہلے اللہ کو ان جملہ اشیا (ذوات) کا علم تھا جو اسے پیدا کرنا تھیں اور جن اشیا کا اسے علم تھا ان کی اس کے اس علم ہی کی بدولت ایک گونہ حقیقت قائم ہو چکی تھی۔ عالم کو خلق کر کے اس نے ان اشیا (ذوات) کو عرضی وجود دے دیا۔ حکماے اسلام میں الفارابی اور ابن سینا معتزلہ کی طرح ہستی کو عرض تسلیم کرتے ہیں، لیکن ابن رشد اور اشاعرہ [رک بہ اشعریہ] ہستی کو جوہر قرار دیتے ہیں۔

مآخذ: (۱) عدم کے نظریے کو معتزلہ جس شکل میں مانتے تھے وہ ان کتابوں میں مذکور ہے جو اس فرقے کے بارے میں لکھی گئیں (مثلاً ابن حزم: الفصل، ۵: ۴۵)؛ (۲) الشہرستانی: نہایة الاقدام، طبع Guillaume، ص ۱۵۰ و بعد، میں بھی ایک عمدہ بحث آئی ہے؛ (۳) مسئلے کی عمومی بحث کے لیے دیکھیے ابن رشد: تہافت التہافت، باب ۱ و ۲ کا ترجمہ از S. van den Bergh؛ (۴) نیز دیکھیے S. Pines : Beiträge zur islamischen Atomenlehre، ص ۹۱ و بعد۔

(S. VAN DEN BERGH)

تعلیقہ: فاضل مقالہ نگار Van Den Bergh نے ⊗ عدم (جسے منطقی سلبی کہتے ہیں) کے سلسلے میں ارسطو کی ما بعد الطبیعیات (۵ : ۲۲) کا حوالہ دیا ہے، لیکن جو مفہوم انھوں نے لیا ہے وہ ارسطو کے مفہوم سے بالکل مختلف ہے، یہ فرق ارسطو کے اپنے الفاظ سے واضح ہو جائے گا جو حسب ذیل ہیں:

ہم ”سلبی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں (الف) اس مفہوم میں کہ جب کوئی شے کسی ایسی صفت سے جو قدرت میں موجود ہو متصف نہیں ہوتی، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ نباتات آنکھوں سے محروم ہے؛ (ب) اگر ایک شے کسی ایسی صفت کو نہیں رکھتی جو قدرتی طور پر اس میں یا اس کی جنس میں موجود ہوتی ہے۔ مثلاً اندھا آدمی آنکھوں سے اس طرح محروم نہیں جیسے چھچھوندر۔ مؤخرالذکر اپنی جنس کی وجہ سے محروم ہے اور اول الذکر اپنی وجہ سے؛ (ج) اگر کوئی شے ایسی صفت نہیں رکھتی جو قدرتی طور پر اس میں موجود ہونی چاہیے یا وہ صفت اس وقت نہیں رکھتی جب کہ قدرتی طور پر یہ صفت اس میں ہونی چاہیے (اندھا پن ایک قسم کا سلب ہے، لیکن انسان ہر عمر میں اندھا نہیں ہوتا۔ صرف اسی وقت اندھا کہلائے گا جب اور جس عمر میں قدرتی طور پر اسے بینا ہونا چاہیے، وہ بینائی سے محروم ہے)۔ اسی طرح اگر کوئی شے ایک صفت ہے اس رشتے، علاقے، ذریعے اور طریقے سے جس میں وہ قدرتی طور پر ہوتی ہے متصف نہ ہو تو وہ سلبی کہلائے گی؛ (د) کسی

شے کی زبردستی علیحدگی بھی سلب کہلاتی ہے، (۹) سلب کے اتنے ہی مفہوم ہیں جتنے نفی کے جن کا ماخذ نفی لاحقہ (اے) ہے۔ ہم کسی شے کو غیر مساوی (unequal) کہتے ہیں کیونکہ اس میں ''مساوی پن'' نہیں ہوتا (گو قدرتی طور پر ہونا چاہیے) اور غیر مرئی کہتے ہیں کیونکہ اس میں رنگ نہیں ہوتا یا بہت ہلکا رنگ ہوتا ہے۔ پھر نفی لاحقہ سے مراد یہ ہو سکتی ہے ''کسی شے کا بہت تھوڑی مقدار میں ہونا''، مثلاً بے پتھر (stonelen)، یعنی پتھر کا نہایت ہی ابتدائی شکل میں ہونا یا اس سے مراد ''آسانی سے نہیں'' یا ''اچھی طرح نہیں'' ہو سکتی ہے، مثلاً کٹنے کے ناقابل ہونا (uncutable) اس لفظ کا مطلب نہ کاٹا جانا نہیں بلکہ ایسی چیز جو آسانی سے یا اچھی طرح کاٹی نہ جا سکے۔ نیز نفی لاحقہ سے مراد کسی سے مکمل محرومیت بھی ہے۔ یک چشم کو اندھا نہیں کہیں گے، بلکہ اندھا وہ ہوتا ہے جو دونوں آنکھوں سے نہ دیکھ سکے۔ ہر آدمی اچھا یا برا، بااخلاق یا بد اخلاق نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں درمیانی حالت بھی ہوتی ہے۔

(سی۔ اے۔ قادر)

⊗ * **عَدَن**: [جمہوریۂ جنوبی یمن کا دارالحکومت اور بندرگاہ، جو عرب کے جنوبی ساحل پر واقع ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۷۱ء میں تقریباً ڈھائی لاکھ تھی]۔ عدن (قب اکادی زبان: اِدِنُو edinu، بمعنی نیم صحرائی علاقہ Steppe) کا زیادہ صحیح نام عَدَن اَبْیَن ہے (عدن لاعة اور العدن سے امتیاز کرنے کے لیے، جو اُفْنُون التَّغلبی کے ایک شعر میں آئے ہیں، دیکھیے یاقوت، ۳: ۶۲۲؛ Kay، ص ۲۳۲؛ AM، ۲: ۱۷۱، ۲۸۴)؛ یا مضبوط جنگی استحکامات کی بنا پر ثغر عدن، جو پلینیوس (Pliny) کا Athene، Philostorgius کا Αθηνη، Periplus کے Εὐδαίμων Ἀραβία، بطلمیوس کا Ἀραβία ἐμπόριον (دیکھیے Pauly-Wissowa: تکملہ، ۳: ۶) اور غالباً بھی تورات کا عدن (کتاب عزرا، ۲۷: ۲۳) ہے۔ اس جگہ کے دیگر ناموں کے لیے دیکھیے المَقْدِسی، ص ۳۰؛ JM، ص ۱۱۰ (= Löfgren: *Arab. Texte*، ۱: ۲۹)۔

جزیرہ نمائے عدن دراصل ایک سابق بجھا ہوا آتش فشاں پہاڑ شَمْشان (عوامی زبان میں شَمْسَام) ہے، جو قدیم زمانے میں اَلعُرّ، یعنی پہاڑ (عُرّ عدن) کہلاتا تھا۔ یہ ۱۷۷۵ فٹ (تقریباً ۵۵۰ میٹر) اونچا ہے۔ اس کی مشرقی سمت جزیرۂ صِیرہ کے بالمقابل پہاڑی سلسلے میں ایک کھلی جگہ ہے؛ اسی جگہ شہر کا بیشتر حصّہ آباد ہے اور بعض بستیاں سمندر تک جاتی ہیں۔ عدن کسی زمانے میں جزیرہ تھا؛ نشیبی اور تنگ خاکنائے ابھی تک کامل مدّ کے وقت قریب قریب ڈوب جاتی ہے۔ اس نقص کی تلافی ایک پل ''المُکْسِر'' کے ذریعے کر دی گئی تھی، جسے ایرانیوں نے بنوایا تھا (قب ''خور مکسر''، جو خاکنائے کے مغرب میں ہے)۔ بڑے آتش فشاں پہاڑ کے علاوہ کئی چھوٹے چھوٹے ٹیلے بھی ہیں، مثلاً جبل، صِیرہ حُقّات، مُرشِق (جس میں ایک بڑا روشنی کا مینار ہے) اور جبل حُدَید (خاکنائے کے مغرب میں)۔ پرانی بندرگاہ شہر کے حساب سے مشرقی جانب تھی، جسے جنوب مشرقی ہوا (اَزْیَب) سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک سنگین پشتہ (شَصْنَہ) بنا دیا گیا تھا۔ آج کل عدن کی اہمیت اس کی [موجودہ اور] نہایت عمدہ بندرگاہ کی مرہون منت ہے؛ یہ ایک وسیع اور خوب محفوظ کھاڑی ہے، جو جزیرہ نمائے عدن اور جزیرہ نمائے ''عدن اصغر'' کے درمیان واقع ہے؛ اس میں مُزَلّقم ("Sugarloaf Peak") اور احسان ("Ass's Ears") کے پہاڑ ہیں۔ بندر

تویہ (نوّاہی)، جو جدید بندرگاہ کا نام ہے، شمال مغربی ساحل کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے *Red Sea and Aden pilot*، ص ۱۳۵)۔ خطّۂ عدن میں پانی کے بند اور حوض بنانے کے دستور کے آثار باقی ہیں، جو قدیم سبائی ثقافت کی خصوصیت تھی۔ کوئی پچاس کے قریب پانی کے ذخیروں کے بچے کھچے حصے تمام جزیرہ نما میں بکھرے پڑے ہیں۔ بقول ابن المُجاوِر انھیں سیراف سے آئے ہوئے ایرانیوں نے تعمیر کیا تھا۔ ۱۸۰۹ء میں Salt نے اور ۱۸۳۵ء میں Haines نے، جس نے آگے چل کر عدن فتح کیا، اس بات کی تصدیق کی ہے کہ وہ اچھی حالت میں تھے، لیکن ۱۸۳۹ء کے بعد یہ بے اعتنائی کی نذر ہوگئے اور ان کے بہت سے عمارتی پتھر لوگ ۱۸۵۶ء تک لے جاتے رہے، تاآنکہ آتش فشاں کے دہانے کے اندر والے حوضوں کی مرمت کا کام شروع ہوا۔ وہاں تیرہ تالاب ہیں، جن میں تقریبًا بیس لاکھ لیٹر پانی آ سکتا ہے، لیکن کم اور بے قاعدہ بارش کے سبب وہ بمشکل پورے طور پر بھرتے ہیں۔ دہانۂ کوہ کے اندر اور جزیرہ نما کے مغربی حصے میں متعدّد کنوئیں ہیں (قب ابن المُجاور، ص ۱۳۱ ببعد)، لیکن وہ پینے کے پانی کی ضرورت کو پورا نہیں کرتے، کیونکہ وہ زیادہ تر کھاری ہیں۔ قرون وسطٰی میں الحیق (شاید بموجب دہ الحسْوہ) عدن کا گھاٹ (مَنْہل) تھا (الہَمْدانی، ص ۵۳)۔ ۱۸۶۷ء میں برطانوی حکومت نے سلطان لَحج [رک بآن] سے شیخ عثمان نامی گاؤں سے ایک نہر نکالنے کی اجازت حاصل کی اور بعد ازاں وہاں آلات تکثیف (condensers) نصب کیے گئے۔

عام اساطیری کہانی میں عدن کی بنا شدّاد بن عاد [رک بآن] سے منسوب کی گئی ہے، جس کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ اس نے یہاں کی مشہور پہاڑی سُرنگ کو پورے پہاڑ کے آرپار کھدوایا؛ وہ اس جگہ کو قید خانے کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ ایسی ہی ایک روایت [یمن کے] تُبّعون (تبابعہ) اور مصر کے فراعنہ کے متعلق بھی بیان کی جاتی ہے، جس سے الحَبْس یا حَبْس فرعون کا نام نکلا ہے۔ قدیم روایت کی رو سے (مثلاً الطّبری، ۱ : ۱۴۴) قابیل اپنے بھائی ہابیل [رک بآن] کو قتل کر کے اپنی بہن کے ساتھ ہندوستان سے بھاگ کر عدن چلا گیا تھا۔ یہاں جبل صِیرہ پر اس کی ملاقات ابلیس سے ہوئی، جس نے اسے مزامیر کا استعمال سکھایا۔ اس کی قبر آج کل بڑے دَرّے کے دروازے کے اوپر دکھائی جاتی ہے۔ بئر مُعَطّلہ (= متروک کنواں؛ دیکھیے ۲۲ [الحج] : ۴۴) اور ''اِرم ذاتُ العماد'' [رک بآن]؛ (۸۹ [الفجر] : ۶) کی جاے وقوع عدن میں یا اس کے قریب بتائی جاتی ہے۔ بقول ابن المجاور ہنومان نے، جو ہندوؤں کا لنگور نما دیوتا ہے اور جس کا مندر عدن میں ہے، رام چندر جی کی بیوی کو ایک زمین دوز راستے کے ذریعے صِیرہ سے، جہاں اسے راون نامی ایک دیو لے گیا تھا، واپس اُجین [؟] پہنچا دیا تھا۔

بقول الہَمدانی (ص ۵۳، ۱۲۴) عدن کے عرب تین گروہوں میں منقسم تھے: سَرب، حُماجم (جماجم، در ابنِ المُجاور) اور ملّاح (قب یاقوت، ۳ : ۶۲۲؛ BGA، ۳ : ۱۰۲ و ۴ : ۲۰۹)۔ ہندوؤں اور صمالیوں کی بھاری تعداد سمندر کے راستے مسلسل نقل وطن پر دلالت کرتی ہے۔ ابن المجاور (ص ۱۱۲ ببعد) کے ہاں ان کی مدغاسکر (قُمر) سے براہ مُقَدیشو و کِلْوہ اور ایرانیوں کی سیراف اور قَیس (کیش) سے قدیم نقل مکانیوں کی تفصیلات مندرج ہیں (دیکھیے Ferrand:

Le K'ouen-Louen در *JA*، ۱۹۱۹ء؛ Goitein، در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۲۴۷ ببعد؛ وھی مصنف در *Speculum*، ۱۹۵۴ء، ص ۱۸۱ ببعد؛ عدن کے یہودیوں کی ایک خاصی بڑی تعداد کو (جن کے متعلق دیکھیے *Encyclopaedia Judaica*، بذیل مادّۂ عدن) زمانۂ حال میں اسرائیل پہنچا دیا گیا ہے۔

عدن کی قدیم تاریخ بہت نامکمّل طور پر معلوم ہے۔ ھمیں Periplus (حدود ۵۰ء) سے معلوم ھوتا ہے کہ اس جگہ کو حال ھی میں KAICAP (غالبًا یہ غلطی ہے، بجائے IAICAP = الشرح یحضب، آپ *Beiträge*، v. Wissmann Höfner، ص ۸۸) نے تباہ کر دیا تھا، لیکن شہنشاہ قسطنطین Constantine کے عہد میں یہاں کی (رومی منڈی) (Emporium Romanum) نے اپنی قدیم شان و شوکت پھر حاصل کر لی تھی۔ اسقف تھیوفیلس Theophilus (حدود ۳۴۴ء)، نے وھاں ایک گرجا تعمیر کروایا تھا۔ بعد میں عدن بحر احمر کی بندرگاھوں اُھْواب اور غُلافقہ کے حق میں اپنی اھمیت کھو بیٹھا۔ ایرانیوں نے (۵۷۵ء کے بعد سے) یمن میں ثقافت کو ترقی دی۔ انہوں نے پانی کے حوض اور حمّام بنائے اور دباغت کے کارخانے قائم کیے۔ باذان کے بعد آخری ساسانی حاکم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی اطاعت قبول کرلی تھی۔ حضرت علیؓ ۱۰ھ/۶۳۱ء میں عدن تشریف لائے اور وھاں کے منبر سے لوگوں کو خطاب کیا۔ حسین بن سَلامَہ نے، جو بنو زیاد (۲۰۴ تا ۴۲۹ھ/۸۱۹ تا ۱۰۳۷ء) کا وزیر تھا، حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی تعمیر کی ہوئی مسجد کی مرمّت کروا کر اسے پہلے کی طرح بنا دیا۔ ۴۵۵ھ/۱۰۶۲ء میں علی بن محمد الصُّلَیحی نے، جو مصر کے فاطمیوں کا داعی تھا، عدن فتح کیا اور ۴۶۱ھ/۱۰۶۹ء میں اپنے بیٹے المُکرّم کی شادی کے موقع پر اسے اپنی بیوی حُرّہ سیّدہ کو تحفے کے طور پر دے دیا۔ بنو مَعْن، جو بنو زیاد کے بعد ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء سے عدن پر قابض ھوگئے تھے، ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء تک اس کے والی رہے؛ پھر جب انہوں نے بغاوت کی تو انہیں معزول کر کے الکَرَم (مُکرّم) بن یام کے ھمدانی خاندان کے دو بھائیوں کو ان کی جگہ بٹھا دیا گیا اور یہ بنو زُرَیع (رکَ بان) کے بانی ھوئے۔ ایک بھائی عبّاس نے قلعۂ تَعکَر میں سکونت اختیار کر لی، جہاں سے وہ خاکنائے کے دروازے کی دیکھ بھال کرتا تھا اور دوسرے بھائی مسعود نے قلعۂ خَضْراء سنبھال لیا اور بحری تجارت کی نگرانی کرنے لگا۔ بعد ازاں یہ شہر محمّد بن سَبأ (۵۳۳ تا ۵۴۸ھ/۱۱۳۹ تا ۱۲۲۸ء) اور اس کے بیٹے عمران (۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء) کے تحت متحد ھوگیا۔ اس زمانے کا خراج ایک لاکھ دینار سالانہ بتایا جاتا ہے۔ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں صلاح الدّین کے بھائی تُوران شاہ نے اجیر ترکی سپاھیوں (غُز) کی مدد سے عدن فتح کر لیا۔ ایوّبیوں (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء) رسولیوں (۸۵۸ھ/۱۴۵۴ء) اور طاھریوں (۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) کی حکومت کا عہد عدن کی تجارت کا سنہری دور تھا۔ ایوبیوں نے ایک نیا محصول عائد کیا تھا جسے شوانی (جنگی جہاز) وصول کرتے تھے۔

ھندوستان کو جانے کے بحری راستے کی دریافت اور عثمانی حکومت کا ظہور عدن کی تجارت کے زوال کی ابتدا ثابت ھوئے۔ پرتگیزی امیر البحر البوقرق Albuquerque نے بیس جہازوں کے ساتھ اس شہر پر ایسٹر Easter ۱۵۱۳ء کی شام کو حملہ کیا، لیکن اسے فتح کرنے میں ناکام رھا۔ ۱۵۳۸ء میں ترکی بحری جہازوں کے ایک بیڑے نے ھندوستان جاتے ھوئے اس کے مدافعین کو زک دی اور ترک یمن پر کوئی ایک سو سال

تک مسلّط رہے۔ ۱۵۴۸ء میں عدن صنعاء کے زیدی اماموں کے ہاتھ میں چلا گیا اور ۱۶۳۰ء میں ترکوں نے اسے بالکل چھوڑ دیا۔ ۱۷۳۵ء میں عدن لحج کے عبدلی سلطان کے ہاتھ آ گیا، جس کا ایک وارث مُحْسِن اسے کپتان ہینز Haines کے ماتحت انگریزوں کے حوالے کر دینے پر مجبور ہو گیا۔ یہ مہم ایک برطانوی جہاز کو لوٹ لینے پر تاوان وصول کرنے کے لیے بھیجی گئی تھی، جس نے ۱۹ جنوری ۱۸۳۹ء کو یورش کر کے عدن چھین لیا۔ یہ خوش حال شہر جس کی سیاحت مارکو پولو Marco Polo نے ۱۲۷۶ء میں کی تھی اور جس میں اسّی ہزار باشندے اور تین سو ساٹھ مسجدیں تھیں، اب فقط چھے سو باشندوں کا ایک خستہ حال گاؤں رہ گیا تھا جو جھونپڑوں میں رہتے تھے۔ اس دن کے بعد عدن نے تیزی سے ترقی شروع کی، خصوصاً ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے کے بعد۔ یہ ‘‘عربی جبل الطارق’’ اب روز افزوں اہمیت کا تجارتی مرکز بن گیا ہے۔

عمارات، بنو زُرَیْع نے تجارت کو تحفظ دینے کے لیے ایک فصیل تعمیر کی تھی، اس کے بعد پتھر سے بنائے ہوئے مکانوں کی تعداد بڑھنے لگی۔ توران شاہ کی روانگی کے بعد عدن میں اس کے نائب عثمان الزَّنْجِیْلی (زنجیلی) نے ایک اور بہت بڑی فصیل تعمیر کی، جس میں چھے بڑے دروازے اور ایک محصول خانہ تھا۔ تُغْتَکین بن ایوب، اس کے بیٹے اسمٰعیل، رسولی علی المُجاہد اور طاہری عبدالوہّاب کی لافانی عمارات کا ذکر بھی موجود ہے، (AM، ص ۱۰ ببعد)۔ ‘‘ان خوش نما حماموں میں سے جن کے حاشیے سنگ مرمر اور سنگ یشب کے اور چھتیں قبّہ دار ہیں’’ اور جنھیں ۱۷۰۸ء میں Playfair de Merveille، از La Roque) نے دیکھا تھا، اب کوئی باقی نہیں رہا ہے۔ عدن کی مساجد میں سب سے ممتاز ابوبکر العَیْدرُوس شہر کے محافظ ولی کی ہے، جن کی زیارت (=عرس) ۱۵ ربیع الآخر کو ہوا کرتی ہے۔ دیگر مساجد کا ذکر Hunter (ص ۵۷۰ ببعد) نے کیا ہے اور AM میں ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) F. M. Hunter: *An account of the British settlement of Aden*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۲) F. Apelt: *Aden. Eine kolonialgeographische u. Kolonialpolitische Studie*، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۳) الھَمْدانی، بمواضع کثیرہ (ترجمہ از Forrer، ص ۱۰۲)؛ (۴) یاقوت، ۳: ۱۲۱؛ (۵) المقدسی، ص ۳۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۶) الاِدْریسی (مترجمہ Jaubert)، ۱: ۵۱؛ (۷) القَزْوینی (طبع Wüstenfeld)، ۲: ۳۷؛ (۸) ابوالفداء: تقویم، ترجمہ، ۲/۱: ۱۲۶؛ (۹) ابن بطوطہ، ۲: ۱۷۷ تا ۱۷۹؛ (۱۰) ابن المُجاور (طبع Löfgren)، ۱: ۱۰۶ تا ۱۳۸ (=IM)؛ (۱۱) ابو مخرمہ: تاریخ ثغر عدن (=AM)، در O. Löfgren: *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*، اپسالا ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) احمد فضل بن محسن العبدلی: ھدیۃ الزمن فی اخبار ملوک لحج و عدن، قاہرۃ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء؛ (۱۳) R. L. Playfair: *A history of Arabia Felix*، بمبئی ۱۸۵۹ء؛ (۱۴) H. C. Key: *Yaman, its early medieval history*، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۱۵) H. von Maltzan: *Reise nach Sudarabien*، ۱۸۷۳ء؛ (۱۶) H. F. Jacob: *Kings of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۷) H. Ingrams: *Arabia and the Isles*، لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۱۸) A. Grohmann: *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، Wienna-Brünn، ۱۹۲۲ء تا ۱۹۳۳ء؛ (۱۹) H. v. Wissman و M. Höfner: *Beiträge zur histor. Geographie des vorislam. Südarabien*، Wiesbaden ۱۹۵۳ء؛ نقشہ: Aden

Protectorate ۱۹۳۰ء (Geogr. Section Gen. Staff)، عدد ۳۸۹۲، پیمانہ : ۱ : ۲۵۳۴۴۰)۔

(۲) برطانوی علاقہ (۱۹۳۷ء سے شاہی نو آبادی) در جنوب مغربی عرب، بشمول شہر عدن، جزیرہ‌نما اور خاکنائے، شہر شیخ عثمان مع نواحی اضلاع، جزیرہ‌نمای عدن اصغر اور جزیرہ؛ رقبہ : تخمیناً ۸۰ مربع میل ۔ آبادی : تقریباً پینتالیس ہزار۔

(۳) برطانوی زیر حمایت ریاست، مغربی اور مشرقی نصف میں منقسم ہے، جن کے مرکز عدن اور مُکَلّا ہیں۔ (الف) عدن کی مغربی زیر حمایت ریاست (تقریباً چالیس ہزار مربع مِیل) نو ضلعوں (Cantons) پر مشتمل ہے، یعنی (مغرب سے مشرق)، صُبَیحی، عامری (دارالحکومت : ضالع)، عَملَوی، حَوشَبی (دارالحکومت مُسَیمیر)، عَبدلی (دارالحکومت لحج)، عَقربی، بالائی اور زیریں یافعی، فضلی (دارالحکومت شقرا) بالائی اور زیریں عَولَقی (دارالحکومت اَحْور)، علاوہ عَوذلی اور بَیحانی ضلعوں کے (ان میں سے ہر ایک پر مقالات دیکھیے)؛ (ب) عدن کی مشرقی زیر حمایت ریاست (سَتّر تا اسّی ہزار مربع میل) حضْرَموت کی ریاستیں (قُعَیطی اور کَثیری) (دیکھیے حَضْرَموت)، بَلحاف اور بِرعلی کی واحدی سلطنتیں، عرقہ اور حَورہ [رَکّ بان] کی ریاستیں اور قِشن اور سُقُطرہ [رَکّ بان] کی مہری سلطنت، آبادی : تقریباً ساٹھ ہزار۔

مآخذ : (۱) D. Ingrams : *A survey of social and economic conditions in the Aden protectorate*، اَسْمَرہ ۱۹۳۹ء۔

(O. LÖFGREN)

* **عَدْنان** : عربوں کے سلسلۂ انساب کی رو سے جس نے ۸۰۰ء کے قریب ابن الکلبی کی تصنیف میں آخری شکل اختیار کی، عدنان شمالی عربوں کا جد امجد تھا ۔ شمال مغربی عرب کے نبطی کتبوں میں یہ نام دو جگہ مذکور ہے (عبدعدنون، عدنون! Jaussen et Savignac : *Mission Archéologique en Arabie*، پیرس ۱۹۰۹ - ۱۹۱۴ء، شمارہ ۳۸، ۳۲۸)۔ یہ نام ثمودی کتبوں میں بھی ملتا ہے (Lankester Harding Littmann: *Some Thamudic Inscriptions*، لائیڈن ۱۹۵۲ء)؛ اور لوبان کی شاہراہ کے ساتھ ساتھ جنوبی عرب میں لایا گیا تھا (*Corpus Inscriptionum Semit.*، ج ۴، شمارہ ۸۰۸)۔ جیسا کہ الجُمَحی : طبقات (طبع Hell) ص ۵، دیکھیے (نیز ابن عبد البرّ : الأنباه علی قبایل الرُّواہ، قاہرہ، ۱۳۵۰، ص ۴۸) پہلے ہی لکھ چکا ہے، یہ نام زمانۂ جاہلیت کی شاعری میں کہیں نظر نہیں آتا (لبید، قصیدہ ۴۱، شعر ۷ الحاقی ہے)، اور اسلام کے ابتدائی دور کی کتابوں میں بھی بہت شاذ آتا ہے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سلسلۂ انساب میں اس نام نے جو جگہ پائی ہے، اس کا سبب بنو امیّہ کے عہد میں نزار اور رَبیعہ جیسے فرقوں کے جھگڑے نہیں تھے، بلکہ دراصل یہ نام زمانۂ قبل از اسلام سے چلا آ رہا ہے، اگرچہ یہ بدوی روایات سے ماخوذ نہیں ہے ۔ اس نظام انساب کے بعض دیگر بنیادی عناصر کی طرح یہ نام بھی مکّی روایات سے اخذ ہو سکتا ہے ۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ قومی احساس کے احیا کی بدولت یہ نام ”عدنان“ انیسویں صدی عیسوی کے آخری ربع میں ترکی میں پھر رائج ہو گیا تھا ۔ یہ امر اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ نوجوان ترک تحریک اپنے ابتدائی مراحل میں ایک ایسی عثمانی قومیت کی نمائندگی کرتی تھی جس میں عرب روایات بھی شامل تھیں۔

مآخذ : (۱) W. Caskel : *Die Bedeutung der Beduinen für die Geschichte der Araber*، *Arbeitsgemeinschaft* für Forschung des Landes Nordehein-Westfalen، *Geisteswissenschaften*، عدد ۸، طبع Köln و Opladen، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱ ببعد؛ (۲) *CIH*، ص ۸۰۸؛ (۳) وو آ انگریزی بذیل مادۂ نزار؛ (۴) Jaussen و Savignac : *Mission Archèologique en Arabie*، ج ۱، ۲، پیرس ۱۹۰۹ء، ۱۹۱۴ء، شمارہ ۳۸، ۲۲۸؛ (۵) Littmann/Lankester Harding : *Some Thamudic Inscriptions*، لائیڈن ۱۹۵۲ء؛ (۶) G. Strenziok : *Die Genealogie der Nordaraber nach Ibn al-Kalbi*، تحقیقی مقالہ، Köln ۱۹۵۳ء؛ دیکھیے نیز مادۂ نزار [(۷) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب]۔

(W. Caskel)

* **عَدَوِیّہ** : شیخ عدی [رک باں] کے مریدوں، یعنی یزیدیوں کا لقب ۔

(Weil)

* **عَدیؓ بن حاتِم** : بن عبداللہ بن سَعْد الطّائی، ابو طریف، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی جو آگے چل کر حضرت علیؓ کے حامیوں میں شامل ہو گئے۔ وہ مشہور شاعر حاتم الطّائی [رک باں] کے بیٹے اور اسی کی طرح عیسائی تھے۔ انھیں قبیلے کی سرداری اپنے باپ سے ورثے میں ملی ۔ [۷ھ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وفد کی صورت میں حاضر ہوئے تو آپ نے عزت افزائی فرمائی آپ کے اخلاق کریمانہ سے متاثر ہو کر] ۹ھ/۶۳۰ء میں دین اسلام قبول کرلیا [ابن ہشام ۱ : ۹۴۷ ببعد میں عَدی کا اپنا بیان نقل کیا گیا ہے جس میں انھوں نے زیادہ تر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اخلاق اور الطاف کریمانہ کے اثر سے مسلمان ہونا بتایا ہے۔ مقالہ نویس نے اسے چھوڑ کر بعض [illegible] ایک نتیجہ مخالفانہ اخذ کر لیا ہے] وہ قبیلۂ طی اور قبیلۂ اسد کے محاصل بھی وصول کرتے تھے ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد وہ اسلام پر ثابت قدم رہے اور فتنۂ رِدّہ کے دوران انھوں نے اپنے قبیلے کو مرتد ہونے سے بچائے رکھا ۔ بعد ازاں انھوں نے عراق کی فتح میں حصہ لیا اور حضرت عثمانؓ سے نہر عیسٰی پر الرّوحاء بطور جاگیر پائی ۔ یہ جگہ مستقبل کے بغداد سے چنداں دُور نہ تھی ۔ (دیکھیے Le Strange : *Lands*، بمدد اشاریہ) جنگ جمل میں عَدی حضرت علیؓ کے ماتحت لڑے (۳۶ھ/۶۵۶ء) ۔ جنگ صفّین سے پہلے جو نامہ و پیام فریقین کے درمیان ہوا، اس میں وہ اس وفد میں شامل تھے جو حضرت علیؓ کی طرف سے امیر معاویہؓ کے پاس بھیجا گیا تھا ۔ ازاں بعد وہ علم بردار بن کر اس جنگ میں لڑے جس میں ان کے تین بیٹے مارے گئے ۔ اس لڑائی میں ان کی ایک آنکھ جاتی رہی ۔ بعد میں وہ کوفے میں رہنے لگے اور حضرت علیؓ کی حمایت کے جذبات ترک نہیں کیے ۔ وہ اپنے قبیلے کے ان افراد کو مؤثر طریقے پر پناہ دیتے رہے جنھیں عراق کا طاقت ور والی زیاد ابن ابیہ ظلم و ستم کا نشانہ بنا رہا تھا ۔ حضرت عدیؓ نے تقریباً ۱۲۰ سال عمر پا کر ۶۸ھ/۶۸۷ء میں وفات پائی ۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ۱ : ۹۴۸ ببعد، ۹۶۵؛ (۲) الطّبری بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری : فتوح، ص ۲۷۴؛ (۴) وہی مصنف : انساب (= G. Levi della vida و O. Pinto : *Il Califfo Mu'awija*، ۱) بمدد اشاریہ)؛ (۵) ابن قتیبہ : المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۱۲۶؛ (۶) وہی مصنف : الشعر و الشعراء بمدد اشاریہ؛ (۷) ابو حاتم السجستانی : کتاب المعمرین،

(Goldziher : *Abhandlungen*)، ج ۲، اشاریہ؛ (۸) النّووی : تہذیب، ص ۴۱۵ تا ۴۱۷؛ (۹) ابن الأثیر : اُسد الغابۃ، ۳ : ۳۹۲ ببعد؛ (۹) ابن حجر : الاصابۃ، عدد ۵۴۷۵؛ (۱۰) یاقوت بذیل مادّہ جَوّ سَبّہ؛ (۱۱) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۰۹ تا ۱۱۱؛ (۱۲) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ، مع ماخذ.

(A. SCHAADE)

* **عَدی بن الرِقاع** : ابو داؤد عَدی بن زید بن مالک بن الرِقاع العاملی، ملک شام کا ایک عرب شاعر جو دمشق میں خلفاے بنو امیّہ، بالخصوص خلیفہ الولید بن عبدالملک کی مدّاحی کرتا تھا۔ اس نے الولید کے حضور میں شاعر جریر سے شعر گوئی میں مقابلہ کیا تھا، وہ الرّاعی کے حملوں کا بھی تختۂ مشق بنا رہتا تھا۔ عدی اپنے قصیدے کی نسیب کی لطافت کی وجہ سے مشہور تھا لسان العرب میں تقریباً ستر اشعار سے استشہاد کیا گیا ہے (عبدالقیوم : فہارس لسان العرب، ج ۱، بذیل ابن الرقاع)۔ اس کی نظمیں شروع زمانے ہی میں الاندلس میں معروف تھیں (*BAH*، ۹ : ۳۶۷)۔ وہ سلیمان بن عبدالملک کے عہد (۹۶ھ/۷۱۵ء تا ۹۹ھ/۷۱۷ء) تک ضرور زندہ رہا.

مآخذ : (۱) الجُمَحی : طبقات (طبع Hell)، ص ۱۳۴، ۱۳۵؛ (۲) الجاحظ : الحیوان، بار دوم، ۳ : ۶۴، ۴ : ۳۳۶، ۵ : ۱۳۹؛ (۳) ابن قُتیبہ : الشعر، ص ۳۹۱ تا ۳۹۳؛ (۴) الاغانی، طبع اوّل، ۸ : ۱۷۸ تا ۱۸۳؛ (۵) ابن دُرَید : الاشتقاق، ص ۲۲۵؛ (۶) المَرزُبانی : معجم، ص ۲۵۳؛ (۷) المَیمنی : الطّرائف الادبیۃ، ص ۸۱ تا ۹۷ (تین نظمیں)؛ (۸) الآمدی : المؤتلف، ص ۱۱۶؛ (۹) النُّوَیری : نہایۃ، ۳ : ۲۳۶ تا ۲۵۰؛ (۱۰) بروکلمان : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۱۱) Nallino : (*Scritti*، ۶ : ۱۶۱، ۱۶۲ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۰۸).

(CH. PELLAT)

* **عَدی بن زید** : الحِیرہ کا عیسائی عرب شاعر جو چھٹی صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ اس کی زندگی کا کچھ حصّہ المدائن کے ساسانی شاہی دربار میں بسر ہوا، جہاں وہ خسرو پرویز کی ملازمت میں محکمۂ امور عربیہ کا کاتب (سیکرٹری) تھا، کچھ اور حصّہ الحِیرہ کے لخمی دربار میں گزرا جہاں وہ النُّعمان ثالث کا مصاحب و مشیر تھا۔ اس نے نُعمان کو تخت دلانے میں مدد دی تھی، مگر پھر اسی نُعمان نے اس کے دشمنوں کی سازش کے نتیجے میں اسے قید خانے میں ڈال دیا اور وہیں مروا ڈالا (تقریباً ۶۰۰ء)۔ عَدی زمانۂ قبل از اسلام کی عرب تاریخ اور عرب شاعری کی عجیب ترین شخصیتوں میں سے ایک تھا۔ النّابغۃ الذُّبیانی اور الاَعشٰی کے ساتھ مل کر وہ ایک ایسے شستہ و شائستہ درباری شاعر کی نمائندگی کرتا ہے جو صحرا کے شاعروں کی بہ نسبت تہذیب و ذوق کے بلند تر معیار سے بخوبی مانوس ہو، اسی لیے عربوں کی تاریخی ادبی روایات اسے دور جاہلیت کی شاعری کے بڑے دھارے کے کنارے پر جگہ دیتی ہیں کیونکہ اس کی زبان ''نجدی'' نہیں، حالانکہ جن مضامین پر اس نے طبع آزمائی کی اور جن اسالیب میں ان مضامین کو ادا کیا وہ اسلامی دور کی شاعری پر بہت مدت تک گہرا اثر ڈالتے رہے.

عَدی کا دیوان مفقود ہو چکا ہے، اس کے کلام کے صرف بعض اجزا کا ہمیں علم ہے جنھیں شیخو نے شُعَراء النصرانیۃ، ص ۴۳۹ تا ۴۷۴، میں نامکمل شکل میں اور تنقیدی شعور کے بغیر جمع کر دیا ہے۔ ان میں الجاحظ : الحیوان، ۴ : ۶۵، ۶۶، المقدسی : البدء و التاریخ، ۱ : ۱۵۱ اور ابن قُتیبہ : الشعر، ص ۱۱۲، ۱۱۳ کے نقل کردہ اشعار کا اضافہ کر لینا چاہیے۔ ان کے

علاوہ البُحتُری کے حماسہ میں مختلف شعر نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں جو اشعار کتاب مقدس کے قصص (پیدائش اور آدم کا پہلا گناہ) کے متعلق ہیں، وہ دین و ثقافت کی تاریخ کے نقطۂ نگاہ سے دلچسپی کے حامل ہیں۔ یہ اشعار بعض دیگر شواہد کے ساتھ مل کر اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ شاعر عیسائی مذہب کا پیرو (عبّادی) تھا، لیکن اس کی شاعری کا خاص موضوع ایک طرف تو شراب کی تعریف نظر آتا ہے اور دوسری جانب اس میں انسانی جذبات اور جدّ و جہد کے انحطاط پر، جنھیں زمانے کی بے رحم گردش نے بے حقیقت بنا کر رکھ دیا ہے، تامّل و تفکّر موجود ہے۔ پہلی قسم کے اشعار میں سے بعض متفرق لیکن اہم مثالیں محفوظ ہیں۔ ہمیں عام ہے کہ آگے چل کر ولید بن یزید نے اور بعد ازاں ابو نُواس نے عدی کے ان اشعار کو بہت سراہا اور اس کے تتبّع میں اسی موضوع پر اشعار لکھے۔ دوسرے موضوع پر جو غالبا شاعر کی اپنی بد بختیوں اور مصیبتوں سے پیدا ہونے والے تأثرات کا نتیجہ تھا، ہمارے پاس اس کے بہت سے قطعات ہیں۔ یہ نظمیں نہ صرف اپنی زاہدانہ و راہبانہ تنبیہات کی وجہ سے (یہ انداز کلام اس کی عیش پرستی کی خمریہ شاعری سے عجیب و غریب تضاد رکھتا ہے) دلچسپی کی حامل ہیں، بلکہ اس لیے بھی کہ ان میں تاریخ مشرق (عرب و ایران) کے متعلق عبرت آموز نظائر و بصائر بھی پیش کیے گئے ہیں، جن سے انسان کی خام خیالی اور بے حقیقتی کا اظہار ہوتا ہے، ایسی نظموں کی مشہور مثال اس کا وہ قطعہ ہے جو اس نے النُّعمان اوّل اور قصر خورنق پر لکھا (الاغانی، بار دوم، ۲ : ۱۳۸ تا ۱۳۹، و مواضع دیگر)۔ ایک اور قطعہ ھترا Hatra پر لکھا تھا (البُحتُری : الحماسہ (طبع شیخو، ص ۱۰۸)، ایک قطعہ وہ ہے جو ابن قُتَیبہ، ص ۱۱۲ تا ۱۱۳، میں منقول ہے اور جو اس نے جَذِیمَۃ الاَبْرَش اور الزّبّاء پر لکھا تھا۔ یہ قطعہ قریب قریب ایک منظوم داستان (ballad) سے ملتا جلتا ہے۔ عَدی کے کلام کی ان باقی ماندہ نظموں سے جن میں چار سو اشعار سے بھی کم ہیں، یہ تأثر حاصل ہوتا ہے کہ شاعر ایک نہایت ذہین اور ذوق لطیف رکھنے والا شخص تھا جس نے سامی نسل کی قُنُوطیت کے قدیم موضوعات کو عربی شعر و سخن کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور زندگی کی بعض اچھی چیزوں کی قدر و قیمت کا مثبت اعتراف بھی کیا ہے۔ [لسان العرب میں استشہادات کے لیے دیکھیے عبدالقیوم : فہارس لسان العرب، جلد دوم، بذیل مادّہ]۔

مآخذ : (۱) ابن قُتَیبہ : الشّعر، ص ۱۱۱ تا ۱۱۴؛ (۲) الاغانی، بار دوم، ۲ : ۹۷ تا ۱۵۴؛ (۳) J. Horovitz : *'Adi ibn Zaid, the Poet of al-Hira*، در IC، ۱۹۳۰ء، ص ۳۱ تا ۹۹؛ (۴) F. Gabrieli : *'Adi ibn Zaid*, *Rend. Lin.*، ۱۹۴۸ء، ص ۸۱ تا ۹۶؛ (۵) Th. Noldeke : *Gesch. d. Perser u. Araber z. Zeit der Sasaniden*، ص ۳۱۲ ببعد؛ (۶) G Rothstein : *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۹ ببعد۔

(F. GABRIELI)

☆ **عَدی بن مُسافِر** : الہکّاری، عدویوں کے شیخ طریقت، وہ قرشی اموی عرب تھے، بعلبک کے قریب بیت فار میں پیدا ہوے۔ انھوں نے مندرجۂ ذیل بزرگوں سے ملاقات کی : عقیل المَنْبِجی، حَمّاد الدَّبّاس، عبدالقاہر السُّہروردی، عبدالقادر الجیلی، ابوالوفاء الحُلوانی اور ابو محمد الشّنْبکی۔ انھوں نے دُور دُور کے سفر کیے اور بہت سا زمانہ

جنگلوں میں گزارا، تاآنکہ غالباً ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء سے پہلے لَیلِش میں جو مُوصل کے قریب ہے، مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے لیے ایک خانقاہ بنائی اور ایک سلسلۂ تصوف کی بنا ڈالی جسے عَدَویّہ کہتے ہیں، ان کا طریقہ اتنا مشقت طلب تھا کہ بہت سے مشائخ ان کی پیروی نہ کر سکتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے شیخ طریقت تھے جنھوں نے نو آموز مریدوں کو [باقاعدہ] تربیت دینے کا آغاز کیا۔ ان کا ''عقیدہ'' (یعنی مسلک) طریق سنّۃ کے مطابق ہے اور اس میں کوئی غیر معمولی عنصر شامل نہیں۔ وہ معتزلہ اور تمام مبتدعین کے مخالف تھے۔ تصوف میں وہ الغزالی کے ہم مسلک تھے۔ ابن تَیْمِیّہ انھیں ایک صحیح الاعتقاد پرہیزگار متبع سنت، . . . بلکہ شیخ طریقت بتلاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ عدی پر وجد و حال کی کیفیتیں طاری ہوتی تھیں اور ان کے دوران میں حد شریعت سے کسی قدر تجاوز ہو جاتا تھا جو ان کے جانشینوں کے زمانے میں بڑھتا چلا گیا۔ ان کی وفات ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں یا اس سے دو سال پہلے یا ایک سال بعد ہوئی۔ ان سے جو اقوال اور اشعار منسوب کیے گئے ہیں وہ کسی بھی صوفی کے ہو سکتے ہیں۔ Layard نے ان کی جو نظم نقل کی ہے، وہ مشکل ہی سے اصلی ہو سکتی ہے.

ایک عیسائی حکایت کی رو سے، جو رامیشوع نامی ایک راہب نے بیان کی ہے، عدی کُرد تھے؛ ان کا باپ ایک عیسائی خانقاہ کے ریوڑ چرایا کرتا تھا اور خود عدی نے بھی اس کے کام کا انتظام سنبھال رکھا تھا.

شیخ عدی کی کوئی اولاد نہ تھی، اس لیے ان کے سلسلۂ تصوف کی سربراہی ان کے بھائی صَخر کی اولاد میں چلی گئی۔ ایک بیان یہ ہے کہ عدی نے اپنے ایک خادم کے بیٹے حَسَن البَوّاب کو متبنّٰی کر لیا تھا، اور اسی کی اولاد میں سے اس سلسلے کے پیشوا ہوئے جن کا غیر معمولی احترام کیا جاتا تھا۔ لوگ انھیں عقد میں اپنی لڑکیاں دینا فخر سمجھتے تھے۔ یہ سلسلہ زیادہ تر کردوں ہی تک محدود تھا۔ اس کی ایک خانقاہ بہ مقام قرافہ قاہرہ، میں بھی تھی۔ اس سلسلے کے ارادتمند شیخ عدی کی تعظیم و تکریم میں حد سے بڑھ گئے اور یہ اعتقاد رکھنے لگے کہ وہ اپنے معتقدین کو روزی دیتے ہیں۔ یہ فرقہ اتنا طاقتور ہو گیا تھا کہ حکومت کی توجہ اس کی طرف منعطف ہوئی اور اس نے ان کے استیصال پر کمر باندھی۔ ۶۵۰ھ میں بدرالدین لؤلؤ والی موصل نے شیخ عدی کا مقبرہ مسمار کرا دیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس خاندان کے ایک آدمی کے پاس بیت فار میں قریب قریب ایک شاہانہ ریاست تھی، انھیں میں کا ایک شخص، امیران، شام کی حکومت کی ملازمت میں رہا اور پھر ملازمت ختم کر کے مِزّہ میں جا بسا تھا۔ کرد اس کی بڑی تعظیم کرتے تھے اور اسے نذرانے دیتے تھے۔ کردوں نے بغاوت کا ایک منصوبہ بنایا تھا، لہٰذا امیران قید خانے بھیج دیا گیا (خود اپنی خواہش سے: الدُرر الکامنہ، ۱ : ۳۰۳) اور پھر وہ شورش فرو ہو گئی۔ اگرچہ کرد اس برج کے سامنے جہاں اسے قید کیا گیا تھا تعظیماً سر جھکایا کرتے تھے.

۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء میں عوام نے ایک فقیہ کی انگیخت پر شیخ کی قبر توڑ ڈالی، لیکن بعد میں قبر کو دوبارہ تعمیر کر دیا گیا.

شیخ عدی کی تاریخی شخصیت اور یزیدی

مذھب کے فروغ میں ان کی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے ''یزیدی''.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: ۱۱ : ۱۹۰ (بذیل سال ۵۵۷)؛ (۲) ابن خلّکان، عدد ۴۲۳؛ (۳) الشطنوفی: بہجۃ الاسرار، ۱۰۵؛ (۴) ابن تیمیہ، مجموعۃ الرسائل، ۱۹۰۵ء، ۱ : ۲۷۲؛ (۵) ابن شاکر: فوات، ۱ : ۱۵۸؛ (۶) ابن کثیر، ۱۲ : ۲۴۳؛ (۷) المقریزی: الخطط، ۲ : ۴۳۵؛ (۸) وہی مصنف: السّلوک، بذیل سال ۸۱۷ھ؛ (۹) التادفی: قلائد الجواہر، ۱۳۰۳ھ، ۱۰۷؛ (۱۰) حاجی خلیفہ، ۳ : ۲۴۳؛ (۱۱) یاقوت، ۳ : ۳۷۴؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذّھب، ۴ : ۱۷۹؛ ۵ : ۲۲۹؛ (۱۳) ابن العبری (Bar Hebraeus): *Syriac Chronicle* (طبع Bedjan)، ۳۹۸ (= *Eccl. Chron.*، ۱ : ۲۷۶)؛ *Arabic Chron.*، ص ۳۶۶؛ (۱۴) F. Nau، در *ROC*، ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۵؛ ۱۹۱۵، ۱۴۲؛ (۱۵) W. Ahlwardt: *Verzeichnis*، بعدد اشاریہ؛ (۱۶) A. H. Layard: *Nineveh and its remains*، ۱ : ۲۹۲ بعد؛ (۱۷) وہی مصنف *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*، ۷۹ بعد؛ (۱۸) G. P. Badger: *Nestorians and their rituals*، ۱ : ۱۱۳ بعد؛ (۱۹) R. Frank: *Scheich 'Ady* (Türk Bibl. 14)، برلن ۱۹۱۱ء؛ (۲۰) Th. Menzel، در H. Grothe: *Meine Vorderasien-expedition*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ۱ : ۱۰۹ بعد؛ (۲۱) احمد تیمور: الیزیدیۃ و منشأ نحلتھم، قاہرہ ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء؛ (۲۲) عبدالرّزاق: عبدۃ الشّیطان، صیدا ۱۹۳۱ء؛ (۲۳) M. Guidi، در *RSO*، ۱۹۳۲ء : ۳۰۸ بعد؛ (۲۴) Lescot: *Enquête sur les 'Yezides*، بیروت ۱۹۳۸ء؛ [(۲۵) الزرکلی: الاعلام، ۵ : ۱۱ مطبوعۃ قاہرہ؛ (۲۶) عباس العزاوی: تاریخ العراق، ۳ : ۳۶ تا ۳۸ مطبوعۃ بغداد].

(A. S. TRITTON [و تلخیص از ادارہ])

عذاب [و عذاب القبر]: رک بہ قبر.

عَذْراء: رک بہ وامق و عذراء. *

عَذْراء: رک بہ نجوم (علم). *

عُذْرة: ایک یمنی قبیلہ جو قضاعہ کے بڑے ذیلی گروہ سے متعلق ہے۔ شجرۂ نسب: عُذْرہ بن سَعْد ھُذَیْم بن زید بن لَیْث بن اسلم بن الحاف بن قضاعہ (Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen*، ۱ : ۱۸)۔ ہمیں اس قبیلہ کے زمانۂ بعید کے حالات بالکل معلوم نہیں۔ سپرنگر نے (*Die alte Geographie Arabiens*، ص ۲۰۵، ۳۳۲) یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ قبیلہ وہی تھا جس کا بطلمیوس نے (*Aopairai*) کے نام سے ذکر کیا ہے، لیکن یہ یقینی نہیں ہے۔ تاریخی عہد میں یہ قبیلہ عرب کے شمالی حصّے اور قُضاعہ کے دوسرے قبائل (نَہْد، جُہَیْنَہ، بَلِی، کَلْب) کے پڑوس میں آباد تھا اور اس کا علاقہ شمالی عرب کے قبیلۂ غطفان سے متصل تھا۔ وادی القرٰی اور تَبوک ان کے خاص مراکز کی حیثیت سے مذکور ہیں، لیکن یہ قبیلہ ایلہ تک جو بحر احمر کے ساحل پر واقع ہے پھیلا ہوا تھا۔ شمالی عرب کے اضلاع میں ان کی آمد اور قیام کو قضاعہ کی ہجرت کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے جو حِمْیَریوں سے جنگ کے بعد عمل میں آئی (دیکھیے خاص طور پر البکری، ص ۱۸، ۲۲، ۲۷، ۲۹ بعد؛ Wüstenfeld: *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. arab. Stämme*، ص ۲۵، ۳۱، ۳۷، ۴۱؛ قب الاغانی ۱۹ : ۹۱)۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ عُذرہ نے وادی القرٰی کے یہودیوں سے ایک معاہدہ بھی کیا تھا جس کے تحت انہیں اس علاقے میں بدویانہ زندگی بسر کرنے کی اجازت تھی اور اس کے بدلے میں انھوں نے یہودیوں کے نخلستانوں اور باغوں کا احترام ملحوظ رکھا.

عُذرہ کا سَعْد ھُذَیْم کے دوسرے قبائل سے

ہمیشہ بہت حلیفانہ تعلق رہا (بالخصوص بنو ضِنّہ سے جو عُذرہ کی ایک شاخ کے ہم نام تھے اور بنو سَلامان سے) اور ان قبائل کو ساتھ ملا کر اسے صُحار کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا (جس کا ایک مشکوک اشتقاق یاقوت نے معجم، ۳: ۳۶۸ میں بیان کیا ہے)۔ یہ قبیلہ جُہینہ سے بھی تعلق رکھتا تھا جن پر بعض ماخذ میں صُحار کا اطلاق ہوا ہے۔ اس حلیفانہ تعلق کو حرب القارظ کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے جس نے قضاعہ کو منتشر کرکے انہیں تہامہ سے نکلنے پر مجبور کیا جہاں وہ یمن سے ہجرت کے بعد بس گئے تھے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جدید تاریخی تحقیقات کی رُو سے انساب کے ان روایتی بیانات میں بمشکل ہی کوئی حقیقت تسلیم کی جا سکتی ہے؛ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ عذرہ ان قبائل سے بھی حلیفانہ تعلق رکھتے تھے جو انہیں روایات کے مطابق شمالی قبائل کے زمرے میں شامل تھے، مثلاً بکر بن وائل اور جُزارہ [کذا]۔ یہ صحیح ہے کہ الہمدانی (جزیرۃ العرب، طبع Müller، ۱: ۱۱۶، ۱۱۷) عُذرہ کی ایک شاخ ساکن جنوبی عرب کی نشان دہی کرتا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اس کا اشارہ اسی قبیلے کی طرف ہے یا اسی نام کے کسی دوسرے قبیلے کی طرف بالخصوص جب کہ شجروں میں ہر جگہ بعض دوسرے قبائل کا بھی ذکر آتا ہے جن کا نام عُذرہ تھا (قب محمد بن حبیب: مختلف القبائل، طبع Wüstenfeld، ص ۳۷، جو ایسے چار قبائل کا ذکر کرتا ہے؛ ابن الکلبی: جَمْہَرۃ الْاَنْساب میں اس قسم کے اور پانچ قبائل کا ذکر کرتا ہے)۔

روایات کے مطابق عُذرہ قریش مکّہ سے بہت قریبی نسبت رکھتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ قریش کے جدّ امجد قُصَیّ [رک بآں] نے جس کی والدہ ایک عُذری سے منسوب تھی، اسی قبیلے میں پرورش پائی تھی۔ یہ بھی مشہور ہے کہ اس کا سوتیلا بھائی رِزاح (Wüstenfeld: Geneal. Tabellen، ۱: ۳۳ میں اس کا نام غلطی سے دَرّاج) بن ربیعہ بن حرام بتایا گیا ہے۔ دوسری طرف یثرب کے دو قبیلے اوس اور خَزرَج کے جدّ امجد کی والدہ کو بھی جس کا نام قَیلہ بنت کاہل (یا بنت مالک) بن عُذرہ تھا عذری کہا جاتا ہے۔ اس طرح انصار اور قریش دونوں ننھیال کی طرف سے عُذرہ سے تعلق رکھتے تھے۔

عُذرہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شمس نامی ایک دیوتا کی عبادت کرتے تھے (الیعقوبی، ۱: ۲۹۶، ۳۰۱)، لیکن اس کے متعلق کوئی تفصیل ہمیں معلوم نہیں ہے۔

عُذرہ کی خاص شاخیں (ابن دُرید: کتاب الاشتقاق، ص ۳۲۰) بنو ضِنّہ، بنو جُلْہُمَہ، بنو زُقْزُقہ، بنو الجلحاء، بنو حَرْدَش اور بنو حُنّ تھیں۔ ابن الکلبی (جَمْہَرۃ الْاَنْساب) نے ان میں بنو مُدْلِج کا بھی اضافہ کیا ہے جن کی نسبت کہا گیا ہے کہ کثیر التعداد اور طاقتور تھے (Wüstenfeld کی *Geneal. Tabellen* میں ان کا ذکر نہیں ملتا)۔

زمانۂ جاہلیت میں عُذرہ کے حالات جنگجوئی کی داستانوں سے خالی ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کے عُذری شعرا کی تعداد زیادہ نہیں تھی اور ہمیں معلوم ہے کہ قبائل کے درمیان جنگوں کی رودادیں تقریباً تمام تر شعرا کے ایسے اشعار پر مبنی ہیں جن میں ان کا ذکر آیا ہے؛ تاہم ایک جنگ کا ذکر موجود ہے جو کسی زمانے میں جس کا ٹھیک تعیّن نہیں کیا گیا ہے، عذرہ اور بنو اَشْجَع کی ایک شاخ بنو مُرّہ (یاقوت: معجم، ۱: ۱۷۱) کے درمیان ہوئی تھی۔ اس کی اس شکست کا حوالہ جو عَبْس کے ہاتھوں انہیں اٹھانا پڑی تھی، ایک عَبْسی شاعر کی نظم

میں ملتا ہے (المفضلیات، طبع Lyall، ص ۸۲۶، ص ۲)؛ لیکن حجاز اور شام کی درمیانی شاہراہ پر انہیں جو اقتدار حاصل تھا اس کی بدولت عذرہ کا کافی اثر رہا ہوگا ۔ اس کا ثبوت ایک شخص ہَوذَہ ابن عمرو (ابن دُرَید: کتاب الاشتقاق، ص ۳۲۰، یا ہَوذَہ بن ابی عمرو جو صحیح تر ہے) کے لقب سے ربّ الحجاز سے بھی ملتا ہے جس کی ثنا خوانی نابغہ نے کی ہے، (قبّ Derenbourg، *Nabiga Dhobyani édit*، ص ۴۸ عدد ۴۷ J.A.)، ۱۸۹۹ء)، جہاں ضَبّہ کے بجائے ضِنّہ پڑھنا چاہیے)۔ یہ ہوذہ نیم افسانوی معمّر شاعر عَسّ یا عُثَیر (جس کی اور کئی مختلف شکلیں ہیں) بن لُبَید (قبّ Goldziher: *Abhand. z. arab. Phil.*، ۱: ۴۲ اور حواشی مندرجۂ ص ۳۰، س ۴؛ Nöldeke: *ZDMG*، ۵۶: ۱۶۸) کی اولاد میں سے تھا ۔ نابغہ نے عذرہ کی ایک اور شاخ بنو حُنّ کی تعریف میں بھی قصائد لکھے ہیں جس کے خلاف حیرہ کے فرمانروا النعمان ثالث نے جنگ کرنے کا ارادہ کیا تھا (قصیدہ؛ عدد ۱۳؛ Ahlwardt؛ یاقوت: معجم، ۱: ۵۸۲).

تاریخ میں عذرہ کے کارناموں کی شہرت ظہور اسلام کے بعد ہوئی ۔ اس میں شک نہیں کہ وادی القُرٰی میں انہیں جو رسوخ حاصل تھا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اسی کے مدّ نظر ان سے دوستانہ تعلّقات قائم کیے ۔ ہجرت کے دوسرے سال آپؐ نے انہیں ایک خط لکھا (ابن سعدؒ: ۱/۲: ۳۳) لیکن بظاہر اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور ۷ھ میں آپ نے ایک شخص کو جو مذکورۂ بالا ہوذہ کی نسل سے تھا ایک جاگیر (قطیعہ) عطا فرمائی کیونکہ وہ اہل حجاز میں سے پہلے شخص تھے جنھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں (بنو عذرہ کا) صدقہ پیش کیا تھا (البلاذری: فتوح، ص ۳۵)۔ آئندہ سال وہ بوزنطیوں کے خلاف غزوۂ مؤتہ میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہوئے (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۷۹۳؛ الطّبری، ۱: ۱۶۱۲)۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ابتدا ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے برعکس ہم ۹ھ میں پہلی مرتبہ اس امر کا تذکرہ سنتے ہیں کہ انہوں نے مدینے میں رسمی طور پر ایک وفد روانہ کیا (ابن سعد، ۱/۲: ۶۶ تا ۶۷)۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ زمانۂ ماقبل میں ان کے متعلق اسلام لانے کے جو تذکرے ملتے ہیں وہ مستند نہیں اور یہ کہ عُذرہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات تک بھی اسلام نہیں لائے تھے (دیکھیے Caetani: *Annali dell' Islam*، ۲: ۵، ۲۲۹، ۳۳۳، ۱۱۲۶).

عذرہ نے ۱۳ھ میں عمرو بن العاص کے تحت شام کی مہم میں حصہ لیا اور عہد بنو امیّہ میں ہم انہیں اس ملک میں (دیکھیے الطّبری، ۲: ۱۷۹۲، ۱۸۱۸) نیز کوفے میں (الاغانی، ۱۶: ۷، ۲۷) آباد پاتے ہیں، لیکن ان کا کوئی امتیازی کارنامہ نظر نہیں آتا اور اگرچہ صعید مصر میں ان کی موجودگی کا پتا چلتا ہے (الہَمدانی: جزیرۃ العرب، ص ۱۳۰، س ۴ تا ۹)، تاہم انہوں نے اس زمانے میں سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہاں یا کسی دوسرے مقام پر ان میں کوئی ایسی شخصیت نہیں پیدا ہوئی جو تاریخ اسلام میں نمایاں ہو ۔

جس بات نے بنو عذرہ کو بے مثال شہرت عطا کی اور جس کی وجہ سے ان کا نام عرب دنیا کی حدود سے باہر فرانسیسی اور جرمن (Heine) رومانیت تک معروف ہے، وہ ان کا ذوق شعر اور ان کے بعض شاعروں کی درد انگیز حکایات ہیں (دیکھیے عُذری)؛ جنھیں کسی ہم قبیلہ عورت کے ناکام عشق نے مرض دق میں مبتلا کر کے

موت کے دروازے تک پہنچا دیا (بالخصوص عُروہ بن حزام قتیل الحُبّ جو اس قسم کے عُشاق کی نمائندگی کرتا ہے، دیکھیے ابن قُتَیبہ : الشعر و الشعراء، طبع de Goeje، ص ۳۹۴ تا ۳۹۹؛ الاغانی، ۲۰ : ۱۵۲ تا ۱۵۸ و مواضع دیگر)، لیکن جیسا کہ جَمیل [رک باں] کی مثال سے ظاہر ہے جس کا بُثَنہ (بثینہ) سے مشہور عشق اسے مدح و ہجا سے باز نہ رکھ سکا، عشقیہ شاعری دوسرے اصناف سخن میں شعرگوئی سے مانع نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں عشق کا رومانی تصوّر دوسرے قبائل میں بھی پایا جاتا ہے ۔ اس سلسلے میں ایک عُذری شاعر کے جواب کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، جس سے یہ سوال کیا گیا تھا کہ کیا تمھارا قبیلہ سارے عرب میں سب سے زیادہ رقیق القلب ہے (الاغانی، ۱ : ۷۹)، جس پر اس نے یہ جواب دیا کہ ہاں ہم تھے تو ایسے ہی، لیکن بنو عامر (بنو صَعْصَعَہ) کے مجنون (قیس بن مُعاذ یا بنو المُلَوَّح، (الاغانی، ۳ : ۱۰۲) نے ہمیں نیچا دکھا دیا ۔ عذرہ اپنی فصاحت و بلاغت کے لیے بڑی مشہور تھے (دیکھیے الاغانی، ۷ : ۵۳) .

آدم خوری کا الزام جس کا ذکر ان ہجائیہ نظموں میں بکثرت ملتا ہے جو قبائلی شعرا ایک دوسرے کے خلاف لکھا کرتے تھے، (دیکھیے الجاحظ : کتاب البُخلاء، طبع Van Vloten، ص ۲۶ تا ۲۹۱؛ کتاب الحیوان (۱ : ۱۲۹، ۳۰۱)، عُذرہ پر بھی عائد کیا گیا ہے؛ چنانچہ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنی ایک باندی کو کھا لیا تھا (ابن الکلبی : جمہرۃ الانساب، موزۂ بریطانیہ کا قلمی نسخہ عدد ۲۳، ۲۹۷، ورق ۱۸۳ - ب) ۔ ہمیں معلوم ہے کہ اس قسم کے بیانات کی کوئی وقعت نہیں، بجز اس کے کہ ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ کسی خاص قبیلے کی عُسرت و افلاس کا اس زمانے میں بڑا چرچا تھا ۔ درحقیقت ان قلیل معلومات کی روشنی میں جو ہمیں عذرہ کے بارے میں حاصل ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک خانہ بدوش قبیلہ تھا جو زمانۂ ماقبل اسلام میں زیادہ‌تر اس خراج پر زندگی بسر کرتا تھا جو اسے نخلستانوں کے یہودی ادا کرتے تھے ۔ ان نخلستانوں پر مسلمانوں کے قبضے سے ان بدویوں کے ذرائع معاش میں ضرور کمی واقع ہوگئی ہوگی .

مآخذ : (اس مقالے میں جو حوالے دیے گئے ہیں ان کے علاوہ : (۱) Wüstenfeld : Register, d. geneal. Tabellen، ص ۳۴۹؛ (۲) ابن قُتَیبَہ : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۵۱؛ (۳) ابن الکلبی : جَمْہَرَۃ الانساب، مخطوطۂ ایسکوریال، عدد ۱۶۹۸، ورق ۲۶۰ الف ۲۶۲ الف؛ (۴) النُّوَیری : نہایۃ الارب، (قاہرہ ۱۳۴۲ھ)، ۲ : ۲۹۷؛ [(۵) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب؛ (۶) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب] .

(G. Levi Della Vida)

* **عُذْری** : عرب کے ایک قبیلے سے نسبت، بنو عُذرہ [رک بہ عُذرہ، بنو] کا جدّی نام ۔ بنو عذرہ حجاز کا ایک چھوٹا سا قبیلہ تھا اور غالباً قحطان کی نسل سے تھا (دیکھیے الاغانی، بار دوم، ۷ : ۲۰ تا ۳۷)، جو جُہینہ میں ضم ہو گیا تھا ۔ اس کے باقی ماندہ افراد آج بھی ینبوع (حجاز) کے قریب اور سوڈان میں پائے جاتے ہیں .

حُبّ عُذری : اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں یہ ایک ادبی اور فکری موضوع ہے جو یونانیوں کے فلسفۂ ”پاک محبت“ سے ماخوذ ہے ۔ اس فکر کا منبع و سرچشمہ ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی عیسائیوں کے وہ افکار ہیں جو خفیہ اور پاک محبت (عشق حقیقی) سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اس فکر کی تخلیق کا سہرا غالباً جُنْد کوفہ یعنی آباد کاروں کے سر ہے ۔ اس کی یاد ایک مثالی

بدوی قبیلے سے وابستہ ہے، جس کے عشاق عشق و محبت اور عصمت و عفت کے نازک ترین جذبات کو اوج کمال پر پہنچاتے ہوئے نامرادی کی موت مر جاتے ہیں۔ بنو عذرہ کے لیے مثالی عاشق جمیل ہے، جو اس طرح بثینہ کی محبت میں گھل گھل کر جان دے دیتا ہے۔

اس سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ ”جس نے محبت کی، لیکن پاکدامن رہا اور اپنا راز کسی سے بیان نہ کیا اور اسی حال میں وہ مر گیا تو اس کی موت شہید کی موت ہوگی“

الاصمعی کے ہاں یہ موضوع موجود نہیں (ابن قتیبہ: تأویل، ص ۱۴۰ تا ۱۴۲) - ابن داؤد الاصفہانی (م ۲۹۷ھ/۹۱۰ء) ایک ”ظاہری“ فقیہ تھا۔ اس نے اس فکر و نظر کو اپنی نفیس کتاب، کتاب الزھرۃ میں خوب پروان چڑھایا ہے۔ اس کی پیروی کرتے ہوئے دیگر ”ظاہری“ فقہا نے پاک محبت کے گن گائے ہیں، جن میں ممتاز ترین ابن حزم تھا۔ اس کے بعد اسی موضوع پر ابن العربی نے ترجمان الاشواق اور اس کی شرح الذخائر لکھی۔ Asin Palacios نے اس کا موازنہ Dante کی Vita Nova اور Convito سے کیا ہے۔

اس کا ذکر السراج کی مصارع العشاق، ابن ابی حجلہ کے دیوان الصبابۃ اور الانطاکی کی تزیین الاسواق جیسی مستند کلاسیکی تالیفات میں بھی ہے۔ ابو حمزہ البغدادی (م ۲۶۹ھ/۸۸۲ء) نے اس فکر و نظر کو تصوف کا موضوع بنا دیا اور اسے ان اشغال کا ذریعہ بنایا جو رہبانیت کے مآثر نظر آتے ہیں۔ احمد الغزالی اور عین القضاۃ الہمذانی نے بھی عشق حقیقی کی بنا پر ابلیس پر لعنت کی ہے۔

بہت سے شعرا نے، جو بباطن عشق مجازی کے علمبردار تھے، عشق حقیقی کے گن گائے ہیں۔ عربی میں المصفتی، فارسی میں حافظ (غزل) اور ہلالی (شاہ و گدا)، ترکی میں مسیحی (شہر انگیز) نے اور ان کے علاوہ اردو اور جوّنی کے شعرا نے اس فکر و نظر کی ترجمانی کی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن داؤد الاصفہانی الظاہری: کتاب الزھرہ، مخطوطۂ قاہرہ، ج ۱، ص ۳۶، تجزیہ در Massignon: *Hallaj*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۹؛ (۲) اقتباسات در ابن فضل اللہ: مسالک اور Massignon: Textes inedits؛ (۳) ابو الفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، اشاریہ بذیل مادّہ (Stendhal نے اس کا حوالہ *De l' Amour*، طبع C. Levy، ص ۱۷۷ تا ۱۸۲ میں دیا ہے)؛ (۴) ابن حزم: طوق الحمامۃ، طبع D Petraf، لائیڈن ۱۹۱۴ء؛ (۵) السراج: مصارع العشاق، طبع Stamboul، ۱۳۰۱ھ؛ (۶) ابن الجوزی: حبّ یوسفی، مخطوطۂ پیرس، عدد ۶۹۲ وغیرہ؛ (۷) ابن عربی: ترجمان الاشواق، مترجمۂ نکلسن، لنڈن ۱۹۱۱ء (O.T.F.، ج ۲۰)؛ (۸) ابن ابی حجلۃ: دیوان الصبابۃ، قاہرہ ۱۹۲۱ء؛ (۹) عبدالکریم الجیلی، انسان کامل، قاہرہ ۱۳۰۴ھ، ۲ : ۵۳؛ (۱۰) عبدالغنی النابلسی: غایۃ المطلوب (المعروف بہ مخرج المتقی)، مقالہ نگار کے پاس اس کا مخطوطہ ہے؛ (۱۱) Massignon: *Hallaj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۷۶ تا ۱۸۲، ۶۹۱، ۷۹۶ تا ۷۹۹؛ (۱۲) وہی مصنف: *Essai*، ۱۹۲۲ء، ص ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۳) وہی مصنف: *Introspection et retrospection* در *Oostersch Genootschap in Nederland*، ۲۲ تا ۲۵، ۱۹۲۵ء؛ (۱۴) Asin Palacios: *La escatologia musulmana en la divina comedia*، میڈرڈ ۱۹۱۹ء، ص ۳۲۹ تا ۳۴۹ (دیکھیے تبصرہ از Massignon در *RMM*، ۱۹۱۹ء، ج ۳۶، ص ۲۷ تا ۶۲)۔

(LOUIS MASSIGNON)

عرابی پاشا : احمد عرابی المصری* (۱۸۳۹ء؟ - ۱۹۱۱ء)، انقلاب مصر کا ایک

قائد، اگرچہ اس نے ان تمام حوادث میں جو مصر میں انگریزی اختلال کی وجہ سے رونما ہوئے، بہت نمایاں حصہ لیا، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صحیح قیادت اور رہنمائی کرنے کے بجائے وہ خود حوادث کی رو میں بہ جاتا تھا، کیونکہ اس کی اخلاقی اور ذہنی قوتیں کمزور تھیں ۔ بایں ہمہ اس کی سیاسی زندگی، ان حوادث کی اہمیت جن سے اسے واسطہ پڑا، اور اس کے نام کا ان سے منسلک ہونا، یہ تمام باتیں اس امر کی متقاضی ہیں کہ اس کی زندگی کا مطالعہ کیا جائے ۔

احمد عرابی ۱۸۳۹ء یا ۱۸۴۰ء میں زیریں علاقۂ مصر (ریف) میں مقامی کاشتکاروں کے ایک گھرانے میں پیدا ہوا ۔ سعید پاشا خدیو مصر کے عہد میں فوجی خدمات انجام دیں تو درجہ بدرجہ ترقی کرتے ہوئے ۱۸۶۲ء میں فوج کا ایک افسر بن گیا ۔ ۱۸۷۵ء میں اسمٰعیل پاشا نے حبش پر حملے کا آغاز کیا ۔ اس مہم میں احمد عرابی کو شعبۂ نقل و حرکت کا انتظام تفویض ہوا، لیکن بددیانتی کے شبہے میں ملازمت سے برطرف کر دیا گیا ۔ اس موقع پر وہ ایک خفیہ انجمن میں جس کا قائد ومنتظم علی رُوبی تھا، شامل ہو گیا ۔ اس انجمن کا مقصد ترک اور سرکیشیا کے بڑے بڑے عہدے داروں کی مخالفت کرنا تھا ۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے جامعۂ ازہر میں تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا ۔ جس سے اس کی فطری صلاحیتوں اور پیدائشی قوت خطابت کو بہت تقویت پہنچی اور وہ ایک زبردست اور نامور خطیب کی حیثیت سے مشہور ہوا اس کی خطابت سے لوگ متأثر ہونے لگے ۔

یہ وہ وقت تھا جب کہ قومیت کے جذبات جو خدیو محمد علی کے عہد ہی میں متوسطہ طبقے کے مقامی لوگوں میں پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے، بھڑک اٹھے، وجہ یہ تھی کہ لوگ خدیو اسمٰعیل کے عائد کردہ بھاری محصولوں سے عاجز آچکے تھے غربا کو تو انھوں نے پیس کر رکھ دیا تھا، دوسری طرف ملک کے امور مالیہ کا انصرام انگریزوں اور فرانسیسیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا، چنانچہ ۱۸۷۷ء میں پہلی مرتبہ ملک کے محبّ وطن اخبارات نے ”مصر مصریوں کے لیے“ کا نعرہ بلند کیا اور حکومت کے افعال پر کڑی نکتہ چینی شروع کر دی ۔ احمد العرابی کو المصری کا خطاب اسی زمانے میں دیا گیا ۔ وہ تمام فوجی افسر جن کے مشاہرے اقتصادی تدبیر کے ماتحت نصف کر دیے گئے تھے، ”جمعیتِ ضابطان“ (ضابطان جمعیتی) میں شامل ہو گئے ۔ اور یہی جمعیت قومی تحریک کو آگے بڑھانے کے لیے پہلا قدم بن گئی ۔ وزرا کی کونسل نے (جس میں انگریز Rivers Wilson (مالیات) اور فرانسیسی De Blignières (رفاہ عامّہ) شامل تھے اور جس کا صدر نوبار پاشا تھا، خارجی ممالک کے دباؤ میں آ کر فیصلہ کر دیا کہ جن مظاہروں کا فروری ۱۸۷۹ء میں قلع قمع کیا گیا تھا، ان سب کا سرغنہ احمد عرابی تھا ۔ مگر بعد میں یہ حقیقت بے نقاب ہو گئی کہ ان تمام حوادث میں عرابی پاشا کو اسمٰعیل پاشا نے جو مغربی اقتدار سے نجات حاصل کرنا چاہتا تھا، اپنا آلۂ کار بنایا تھا؛ دراصل واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ مظاہروں کی کامیابی پر اسے قصر خدیوی کی طرف سے ایک غلام عطا ہوا تھا، نیز ترقی دے کر اسے ایک رجمنٹ کا کمانڈر بنا دیا گیا تھا ۔

انگریزوں اور فرانسیسیوں نے جب بالتصریح

اسمٰعیل پاشا کی علٰحدگی پر اصرار کیا، تو [سلطان ترکی] عبدالحمید ثانی نے اس کے بیٹے توفیق پاشا کی جگہ اس کے چچا محمّد علی کے سب سے چھوٹے فرزند حلیم پاشا کو خدیو مصر مقرر کر دیا۔ عبدالحمید کا مقصد یہ تھا کہ اسمٰعیل پاشا نے جو حد سے زیادہ رعایتیں سلطان عبدالعزیز سے حاصل کر لی تھیں، انھیں واپس لے لے۔ جب وزرا کی کونسل نے اس مسئلے پر غور کیا تو ان کی اپنی مجالس منعقدہ ۶ رجب ۱۲۹۶ھ کے منضبط وقائع میں لکھا گیا کہ ''اگرچہ ۱۲۵۷ھ کے فرمان کے مطابق حلیم پاشا نرینہ اولاد میں عمر کے لحاظ سے سب سے بڑا ہے، تاہم ریاستوں اور خود مصریوں کا رجحان توفیق پاشا کی طرف ہے اور ہمارا اصل مقصد قانون سلطنت کا تحفظ ہے'' . . . .

چنانچہ اسیٗ دن توفیق پاشا کو وزیر اعظم سے خدیو بنا دیا گیا، اور خدیو سابق کو اس تقرر کی اطلاع دینے کے لیے دو تار بھیج دیے گئے (۲۶ جون ۱۸۷۹ء)۔ لیکن عبدالحمید ثانی نے حلیم پاشا کے منصب خدیوی پر تقرر سے متعلق اپنے ارادے میں کوئی تبدیلی نہ کی اور ان تمام مجالس میں، جو اس کے بہت جلد بعد منعقد ہوئیں، اس نے عرابی کو اس کام کے لیے استعمال کرنے کا ارادہ کر لیا۔

جب سلطنت کے اخراجات گھٹانے کی مزید ضرورت محسوس ہوئی تو افسروں کے ایک اور گروہ کو معطّل کر دیا گیا جس سے فوج کی بے چینی میں مزید اضافہ ہوا، اور رجمنٹ نمبر ۴ کے افسر عرابی، رجمنٹ نمبر اول کے افسر علی اور ایک اور کرنیل نے وزرا کی کونسل میں افسران فوج کی ترقیوں کے بارے میں اس مسودۂ قانون کے خلاف جسے وزیر جنگ (عثمان رفقی پاشا جو سرکیشیا کا رہنے والا تھا) تیار کر رہا تھا ایک احتجاجی عرضداشت پیش کی۔ ان کا یہ فعل فوجی قانون کے خلاف قرار دیا گیا اور انھیں ریاض پاشا نے کورٹ مارشل کرنے کے لیے فوراً زیر حراست کر لیا، لیکن وہ اپنی رجمنٹوں کی مداخلت کی وجہ سے بچ گئے۔ عرابی نے فوراً باغی دستوں کی کمان سنبھال لی، قصر عابدین پر حملہ بول دیا اور وزیر جنگ کی معزولی کا مطالبہ کیا۔ توفیق پاشا مجبور ہو گیا کہ محمود سمیع پاشا البارودی کو جو پس پردہ قوم پرستوں کی تحریک چلانے والوں میں سے تھا وزارت حربیہ پر مامور کرے۔ لیکن چند ہی ماہ بعد اس نے وزیر اعظم ترکی ریاض پاشا کے ساتھ مل کر اپنا وار کیا، یعنی محمود سمیع پاشا کو برطرف کر کے اس کی جگہ اپنے ایک رشتے دار داؤد فتحی پاشا کو وزیر حرب مقرر کر دیا اور ساتھ ہی چند رجمنٹوں کو قاہرہ سے باہر بھیج دینے کی کوشش کی۔ اس پر محب وطن گروہ نے (۹ ستمبر ۱۸۸۱ء کو) قصر عابدین کے سامنے ایک عظیم مظاہرہ کیا۔

خدیو کو اس کی اطلاع قبل از وقت مل چکی تھی اور اگرچہ وہ انگریز اور فرانسیسی قونصلوں کے ایما پر ''باب عالی'' میں ایک عرضداشت بذریعۂ تار اس مضمون کی بھیج چکا تھا کہ مظاہرے کے دن بیس بٹالین فوج بھیج دی جائے، تاہم اس نے باغیوں کے آگے ہتیار ڈال دیے، شریف پاشا کو وزیر اعظم مقرر کیا گیا تاکہ وہ نوّاب (deputies) کی اسمبلی قائم کرے اور آئینی حکومت بنانے کی طرح ڈالے؛ اسی دن اس نے باب عالی کو تار بھیجا کہ اب فوج بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہی اور ساتھ ہی اپنے چچا حلیم پاشا کی سازشوں کی شکایت بھی کر دی۔

اس معاہدے کے پیش نظر عرابی اور اس کے دوستوں نے اپنی اپنی رجمنٹوں کے ساتھ قاہرہ کو چھوڑ دیا؛ لیکن قاہرہ کو چھوڑتے وقت عرابی نے ایک زبردست شعلہ بار تقریر کی۔ اصل اقتدار ہنوز عہدے داروں کی مجلس کے ہاتھ میں تھا، لہٰذا ۱۸۸۲ء کے آغاز میں مجلس وزرا نے اس امید پر کہ اپنے اقتدار کو کسی طرح بحال رکھے، عرابی کو وزارت جنگ کا رکن مقرر کر دیا۔ اس سے دس روز قبل (۲۶ دسمبر ۱۸۸۱ء) ''دارالنُّوّاب'' کا افتتاح عمل میں آ چکا تھا، لیکن بیرونی مقتدرین اس اطمینان دہانی کے باوجود کہ ان کی مالی داد و ستد میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کی جائے گی اسمبلی کو بجٹ پر بحث کی اجازت دینے پر رضامند نہ ہوئے۔ اس سے وطن پرستوں میں بڑا غیظ و غضب پیدا ہوا، اور شریف حسین کی کابینہ ختم ہو گئی اور اس کی جگہ محمود سمیع پاشا کی کابینہ قائم ہو گئی۔ ۴ فروری ۱۸۸۲ء کو بریگیڈیر (صاحب اللواء) کا مرتبہ حاصل کر کے 'عرابی' وزیر حرب ہو گیا۔ خدیو نے مصری وکیل متعینہ باب عالی کے توسط سے ایک بار پھر 'باب عالی' سے درخواست کی کہ ''حالات کی شدت اس نقطے سے گزر چکی ہے جہاں فقط پند و نصائح سے کام نکل سکتا ہے اور اب وقت آ گیا ہے کہ اس فتنے کو زبردست قوت سے دبا دیا جائے'' چنانچہ اس نے فوج بھیجنے کی ایک بار پھر درخواست کی؛ لیکن سلطان کے دل میں ایسا قدم اٹھانے کے بارے میں کچھ خدشات و وساوس تھے اور اس بات میں وزرا کی کونسل نے بھی اس سے اتفاق کیا اور اعلان کیا کہ حالات افواج کے بھیجنے کے لیے سازگار نہیں''۔ اس اثنا میں سمیع اور عرابی فوج کو از سر نو مرتب و منظم کر چکے اور تقویت دے چکے تھے اور انہوں نے اپنے طرفداروں میں سے ۶۰۰ افسروں کو ترقی بھی دے دی تھی جن میں ۵ بریگیڈیئر، ۹۲ کرنل اور قائمقام تھے۔ انہوں نے ترکی اور چرکسی افسروں کو سوڈان کی مہم پر مہدی سوڈان کے استیصال کے لیے بھیجنا چاہا جس نے اس وقت مصری حکومت کو ستانا شروع کر دیا تھا، اس کے تھوڑے دن بعد ان افسروں میں سے ۴۰ افسروں کے ایک جتھے کو جن میں سابق وزیر عثمان رفقی بھی شامل تھا زیر حراست کر لیا گیا۔ اور اس عذر لنگ پر ان کے خلاف مقدمہ چلایا گیا کہ انہوں نے عرابی پاشا کو قتل کرنے کی سازش کی ہے (۱۱ اپریل)۔

ایک خفیہ اجلاس میں فوجی عدالت نے انہیں مجرم ٹھہرایا اور جُرم کی پاداش میں ان سے ان کے منصب اور تمغے سلب کر لیے اور حکم دیا کہ وہ سوڈان کی طرف جلا وطن کر دیے جائیں۔ ملزموں کی درخواست پر ''باب عالی'' نے اس معاملے میں مداخلت کی، جس کی وجہ سے خدیو نے فوجی عدالت کے فیصلے میں یہ ترمیم کر دی کہ ان کے منصب اور تمغے بحال رکھے جائیں لیکن انہیں ملک بدر کر دیا جائے۔ اس پر وزرا کی کونسل نے خدیو سے قطع تعلّق کر لیا، اسمبلی کے نوّاب کا اجلاس طلب کیا اور توفیق پاشا کو تخت سے معزول کرنے کی کوشش کی۔ قونصلوں نے اراکین حکومت سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے تو استانبول نے موقع کو غنیمت جان کر محمود سمیع کی کابینہ سے براہ راست تعلقات قائم کرنا مناسب سمجھا۔ اس وقت محمود سمیع اور عرابی نے چاہا کہ توفیق پاشا کو خدیو کے منصب سے معزول کر کے اس کی جگہ حلیم پاشا کو مسند خدیوی پر بٹھا دیا جائے؛ لیکن وزراء کی کونسل نے اس بہانے

کی آڑ میں کہ "محبّان وطن" اپنی اغراض (مذویات لر) کے لیے حلیم پاشا کو آلۂ کار بنائیں گے، توفیق پاشا ہی کو مسند حکومت پر بحال رکھنے کا فیصلہ کیا (۱۵ رجب ۱۲۹۹ھ/ ۲ مئی ۱۸۹۸ء)۔ اس پر وزیر اعظم (ترکی) نے بذریعۂ تار وزیر اعلٰی مصر کو حکم دیا کہ خدیو کی اطاعت کرے اور اس نے از سر نو توفیق پاشا سے روابط استوار کر لیے۔ اس موقع پر انگلستان اور فرانس نے خدیو کی حیثیت کو مضبوط کرنے کی غرض سے ۲۰ مئی کو اسکندریہ میں بحری جہازوں کا ایک بیڑا بھیج دیا اور قونصلوں کے توسط سے مطالبہ کیا کہ عرابی پاشا، فہمی پاشا اور اسی قسم کے دوسرے محب وطن راہنماؤں کو قاہرہ سے جلا وطن کیا جائے اور شریف پاشا کی زیر سرکردگی وزرا کی جدید کونسل مرتب کی جائے۔ اس پر سمیع پاشا مستعفی ہو گئے، لیکن سکندریہ اور قاہرہ کے افسروں کی دھمکیوں اور علما اور اکابر کے اس مطالبے سے دب کر کہ عرابی پاشا کو بحال کیا جائے خدیو شریف پاشا کی کابینہ کو نامزد نہ کر سکا اور اس نے استانبول سے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کرنے کا مطالبہ کیا۔ ابھی کمیشن کی آمد کا انتظار ہی تھا کہ اس نے ۲۹ مئی کو عرابی کو وزارت جنگ پر بحال کر دیا (جو بظاہر اس وقت حکومت کا واحد نمائندہ تھا۔ عرابی نے فی الفور دول خارجہ کی مداخلت کا امکان دیکھ کر اسکندریہ کے دفاع کے لیے توپیں نصب کر دیں۔ یہ عذر کر کے کہ بندرگاہ میں متعین بحری بیڑے کو خطرہ ہے، انگریزی امیرالبحر سر بوشامپ سیمور Sir Beauchamp Seymore نے صدائے احتجاج بلند کی اور آناً فاناً میں ملک اشتعال و اضطراب کا اکھاڑہ بن گیا۔ ۱۱ جون کو سکندریہ میں ایک ڈانکی چلانے والے اور مالٹا کے ایک باشندے کے درمیان جھگڑا ہو گیا، جو دیکھتے ہی دیکھتے عربوں اور مالٹا کے یونانیوں کے مابین ایک عام لڑائی کی صورت اختیار کر گیا۔ اس میں ۷۵ یونانی اور ۱۴۰ عرب مارے گئے، لیکن بالآخر اسے مخلوط سپاہیوں کے ایک دستے نے ختم کر دیا اور بحری بیڑے کو اس میں مداخلت کی ضرورت نہیں پڑی۔ جنرل درویش پاشا کے زیر قیادت تحقیقاتی کمیٹی کے فیصلے پر رجب پاشا کی (جو محمّد علی کے عہد کی یادگار تھا)، زیر نگرانی ایک کابینہ کی تاسیس اس غرض سے عمل میں آئی کہ حکومت کے تمام اختیارات عرابی پاشا ہی کے ہاتھ میں نہ رہنے پائیں، تاہم عرابی پاشا وزیر حرب ہی رہا اور سلطان نے اسے مجیدی تمغہ (درجۂ اوّل) عطا کیا۔

استانبول سے مرسلہ احکام کی بنا پر اسکندریہ کی فصیلوں پر توپوں کا چڑھانا تو روکا جا چکا تھا، تاہم جولائی میں انگریزی امیرالبحر نے یہ احتجاج کیا کہ استحکامات کا سلسلہ جاری ہے۔ دس جولائی کو اس نے باقاعدہ "الٹی میٹم" دے دیا کہ (فوج کے) بعض حصے اس کی تحویل میں دے دیے جائیں تاکہ وہ ان سے ہتیار رکھوائے۔ کابینہ (جس میں درویش پاشا موجود تھے) کا جلسہ ہوا اور اس نے اس مطالبے کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اس پر انگریزی بیڑے نے شہر کے استحکامات پر گولہ باری شروع کر دی (فرانسیسی اس عمل میں شریک نہیں ہوئے، وہ ایک دن پیشتر ہی اسکندریہ کو چھوڑ چکے تھے)۔ ۱۳ جولائی کو استحکامات پر سفید جھنڈا لہرا دیا گیا۔

پہلے تو عرابی (پاشا) نے خدیو کے محل کو

جو اس وقت موسم گرما کی وجہ سے اسکندریہ میں تھا محصور کر لینے کی ٹھانی، مگر بعد میں اس خیال کو ترک کر دیا اور اپنے سپاہیوں کو شہر سے واپس بلا لیا۔

عرابی کے ایک معاون سلیمان سمیع نے شہر اسکندریہ کو آگ لگا دینے کی کوشش کی (جیسے روسیوں نے ماسکو کو اس وقت جلا دیا تھا جب نپولین شہر کی دیواروں کے نیچے پہنچ چکا تھا)۔ اس پر زبردست لوٹ کھسوٹ اور جرائم کا بازار گرم ہوا۔ ۱۵ (جولائی) کو انگریزوں نے اپنی فوجیں ساحل پر اتار دیں اور شہر پر قبضہ کر لیا۔

۱۴ جولائی کو وزرا کی کونسل باب عالی میں جمع ہوئی اور اس کے ارکان نے مسئلہ زیر بحث پر سلطان کی بارگاہ میں احتجاج کرتے ہوئے طے کیا کہ مسئلہ مذکور کو پر امن طریق سے حل کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کا عام رجحان یہ تھا کہ مصر میں فوجیں بھیج دی جائیں۔ ۱۵ جولائی کو سفرا متعینہ باب عالی نے بھی بالکل اسی قسم کے نوٹ بھیج کر مصر میں افواج بھیجنے کی خواہش ظاہر کی، لیکن عبدالحمید ثانی نے اس میں تامل کیا اور انگریزی سفیر کی ان شرائط کو تسلیم کرنے پر رضامند نہ ہوا جن کی رو سے عرابی پاشا کو باغی قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ بالآخر ۹ ستمبر کو باب عالی اور انگریزی سفیر متعینہ باب عالی میں مصر میں افواج بھیجنے کی بابت معاہدہ پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا اور اگلے ہی دن عرابی پاشا باغی قرار دے دیا گیا، لیکن سلطان نے اس معاہدے کی توثیق کبھی نہیں کی۔

اس پر مصر میں مقیم انگریزوں نے خدیو کی افواج پر دباؤ ڈال کر عرابی پاشا کو وزارت حربیہ سے معزول کرا دیا اور ۹ اگست کو اسے باغی قرار دے دیا گیا۔ مزید براں نہری علاقے میں اپنی افواج کے اتار لینے کی اجازت مل جانے پر، عرابی پاشا ۲ اگست کو اپنے آپ کو سلطان کا نمائندہ ہونے کا اعلان کر چکا تھا اور خدیو پر غداری کا الزام لگا چکا تھا۔ اس کے بعد اس نے اپنی فوجوں کو تل الکبیر میں جمع کیا، لیکن چند ہی گھنٹوں کے اندر ان انگریزی افواج نے جو نہر کی راہ سے مصر پر چڑھائی کر رہی تھیں، اس کی فوجوں کا قلع قمع کر دیا اور اس کے دو دن بعد جب انگریزی افواج شہر میں داخل ہو گئیں تو عرابی پاشا نے ان کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔

عرابی اور اس کے رفقا کے لیے فوجی عدالت نے موت کی سزا کا حکم صادر کیا، لیکن عین اس وقت انگریزی سفیر لارڈ ڈفرن استانبول سے قاہرہ پہنچ گیا اور اس کے توسط سے خدیو نے ان لوگوں کی سزاؤں کو جلا وطنی میں بدل دیا۔ اس پر وزیر اعظم ریاض پاشا نے بطور احتجاج استعفا دے دیا۔ بعض ایسے لوگوں کی رائے کے مطابق جو حالات کو غور سے دیکھتے رہے تھے عرابی پاشا نے بالکل مایوس ہو کر انگریزوں سے خفیہ روابط قائم کر لیے تھے اور تل الکبیر میں ورود ایک مقرر سازش کی بنا پر تھا۔ اس وجہ سے انگریزوں نے اس کی سزا کو جلاوطنی میں تبدیل کرا دینے کا انتظام کر دیا اور عرابی کو جزیرۂ لنکا میں سکونت کے لیے بھیج دیا۔ ۱۹۰۱ء میں خدیو عباس حلمی نے عرابی کو معافی دے دی اور وہ مصر واپس چلا گیا۔ اس نے ۱۹۱۱ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) رؤف احمد: ''مصر مسئلہ سی'' (کاغذات جو آخری عالمگیر جنگ میں صلح کی تیاری

میں مرتب کیے گئے)، استانبول ۱۳۲۳ھ، ص ۵۰، (حاشیہ ۹۳)، ۶۱ تا ۷۹، ۸۲؛ (۲) کامل پاشا : خاطرات، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۱۰ ببعد؛ (۳) سعید پاشا : خاطرات، استانبول ۱۳۲۸ھ، ۱ : ۲۷ تا ۸۳؛ (۴) ابن سعری : *La Genese de l'esprit National Egyptien*، ۱۸۶۳ء، ۱۸۸۲ء، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۵) Cromer : *Modern Egypt*، ۲ : ۱۷۳ ببعد؛ (۶) W. van Groneau : *Agyptens*، ص ۱۳۳ ببعد؛ (۷) Van Bemmelen : *L'Egypte et l'Europe*؛ (۸) W. Blunt : *Secret History of the British Occupation of Egypt*؛ (۹) A. Milner : *England in Egypt*؛ (۱۰) سالم خلیل النقّی : مصر للمصریین (اسکندریہ ۱۸۸۴ء)، ج ۴ تا ۹؛ (۱۱) C. F. Moberley Bell : *Khedives and Pashas*.

(RAUF AHMAD HOTINLI)

* **العراق** : جسے العراق العجمی کے مقابلے میں العراق العربی بھی کہتے ہیں، پہلے زمانے میں "العراقان" یا العراقیْن سے اس ملک کے دو قدیم ترین اسلامی شہر کوفہ اور بصرہ مراد لیے جاتے تھے (یاقوت، ۳ : ۶۸۲، س ۱۱ ببعد)۔ بعد میں اس نام کا اطلاق العراق اور الجبال [رک بآں] دونوں پر ہونے لگا۔ یاقوت (۳ : ۱۵، س ۱۸) کو صرف یہی معلوم تھا کہ ایرانی بالعموم الجبال کو العراق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت اس نے یہ لکھ کر کی ہے کہ جو سلجوقی فرمانروا عراق پر حکومت کرتا تھا اس نے الجبال بھی فتح کرلیا تھا اور چونکہ وہ ھمذان میں رہتا تھا اس لیے لوگوں نے اس کے لقب "الملک العراق" کا اشارہ اس صوبے کی طرف سمجھا جس کا یہ صدر مقام تھا، حالانکہ حقیقت کچھ اس طرح تھی کہ اس سلجوقی حکمران "ملک العراقین" [دونوں عراقوں کا بادشاہ] کا لقب اختیار کر رکھا تھا (جس میں روایتی مبالغے سے کام لیا گیا تھا) اور لوگوں نے اس سلطنت کے مشرقی حصے کو بھی عراق کہنا شروع کر دیا اور ساتھ ساتھ العراق العجمی اور العراق العربی کو بھی ایک دوسرے سے ممیّز کرنے لگے.

اس نام کے معنی وثوق سے نہیں بتائے جاسکتے! عربوں کے حسب ذیل مفروضات قابلِ اطمینان نہیں : عراق = "الشیبی علاقہ"، ازروے ابن الاعرابی در یاقوت : ۳ : ۶۲۸، س ۱۳ ببعد، اور "ساحلی علاقہ"، از روے الخلیل، در یاقوت ۳ : ۶۲۸، س ۲۱ ببعد۔ اس کے ساتھ ہی عراق کو السّواد (سیاہ ملک) بھی کہتے ہیں، یعنی گھاس کے میدانوں کی شوخ سفیدی مائل زرد رنگ کی مٹی کے مقابلے میں اس ملک کی زمین کا رنگ کاشت ہونے کی وجہ سے سیاہ تھا۔ ان دونوں کے درمیان فرق بدویوں کے رکھے ہوے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے جو رنگ کے معاملے میں بیحد زود حس تھے، لیکن یہ دونوں نام مترادف نہیں۔ سواد ایک ایسی اصطلاح ہے جس کا محلِ اطلاق تبدیل ہوسکتا ہے اور عراق کے لفظ کا استعمال کسی متعیّن محل پر ہوتا ہے۔ ہم سواد کوفہ کہ سکتے ہیں لیکن عراقِ کوفہ نہیں کہ سکتے۔ البلخی کا بیان (الاصطخری، ص ۸۵، س ۳؛ ابن حوقل، ص ۱۶۶، س ۱ ببعد) اس سلسلے میں مثالی حیثیت رکھتا ہے : "بغداد اور کوفے کے درمیان ایک سواد ہے جس میں (کاشت کیے ہوے کھیتوں کا) ایک جال بچھا ہوا ہے اور اس میں کوئی خلا نظر نہیں آتا"۔ یہ بیان ایک صحیح اور عام تصوّر پر مبنی ہے۔ یہ عراق میں ایک طویل مگر کم عریض، نہایت قیمتی اور زرخیز قطعۂ زمین پر مشتمل ہے جو شمالاً جنوباً پھیلا ہوا ہے اور اگر کوئی شخص انہار کا نظام بیان کرنا چاہے تو اس مسلسل ثمر دار باغ

کو بغداد ماننا پڑے گا۔ ابن خرداذبہ کے ہاں عراق کے اس نام کا بھی نشان ملتا ہے جس سے وہ ایرانی بادشاہوں کے عہد میں مشہور تھا، یعنی "دل ایران شہر"، اس کا ترجمہ اس نے "عراق کا دل" کیا ہے (ص ۵، س ۱۸ ببعد؛ قب ابن رستہ؛ ص ۱۰۴، س ۴)۔ اس سے اس امر کی بھی تصدیق ہو جاتی ہے کہ الخوارزمی ایران شہر سے ایران بشمولیت عراق مراد لیتا تھا۔ اور یزید الفارسی کے بیان کے مطابق پورے ایران شہر کو ایک جسم سے تشبیہ دی جاتی تھی جس کا دل عراق تھا؛ اسی طرح الاصمعی بھی (بقول یاقوت: ۱: ۳۱۷)۔ عراق کا پہلا ایرانی نام سورستان تھا (البلاذری، ص ۲۷۶، س ۵؛ ابن رستہ، ص ۱۰۳، س ۳۳ ببعد؛ المسعودی، ص ۱۷۷، س ۱؛ الطبری، ۱: ۸۱۹، س ۸؛ قب Nöldeke ص ۱۶، حاشیہ ۳)۔

ملک کی حسب ذیل جغرافیائی اور تاریخی تفصیلات کا بیان ذکر کر دینا چاہیے: عراق ایک ہموار میدانی ملک ہے جو مغرب میں دشت شام سے، جنوب میں عرب کے لق و دق میدانوں اور صحرائی علاقوں نیز خلیج ایران کے شمالی ساحل سے، مشرق میں جبل حمرین (Zagros) کی جنوبی شاخوں اور مغربی خوزستان سے، اور شمال میں الانبار سے تکریت تک کھینچے ہوئے خط سے گھرا ہوا ہے۔ یہ شمالی سرحد اس بلند سطح زمین کے علاقے کو ظاہر کرتی ہے جہاں قدیم ترین زمانے میں خشک زمین ختم ہو جاتی تھی۔ اس کے جنوب میں رفتہ رفتہ سیلابی زمین بنتی چلی گئی جہاں پانی کی افراط اور اس کی آسان تقسیم کے باعث منفعت بخش کاشتکاری کے نہایت ہی عمدہ وسائل پیدا ہو گئے؛ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی انتظامی سرحد اس قدرتی سرحد سے مختلف تھی اور عموماً شمالی سرحد اس خط سے ظاہر کی جاتی ہے جو تکریت سے الحدیثہ تک کھینچا جاتا ہے۔ الحدیثہ، جو ہیت سے تقریباً ۶۰ میل شمال مغرب میں واقع ہے العراق ہی میں شامل تھا۔ جغرافیائی نقطۂ نظر سے خوزستان (سوسیانہ؛ Susiana) بھی جو عراق کی مشرقی سرحد سے ملتا ہے اسی کا ایک حصہ ہے، کیونکہ کوئی طبعی حد بندی اسے عراق سے جدا نہیں کرتی۔ یہی حال طَفّ کا ہے، یعنی وہ بلند سطح زمین جو بصورت دشت کوفے اور بصرے کے دروازوں کے سامنے سے شروع ہوتی ہے۔ اس علاقے میں جہاں زمین دریاؤں کی وادیوں کی سطح سے بلند تر ہو کر ایسا بند سا بنا لیتی ہے جو دریاؤں کی طغیانی کے سیلاب سے بچا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی رہگزر کا کام بھی دیتا ہے، اسے عرب جغرافیہ دانوں نے ظَہر یعنی "ماہی پشت" کا نام دیا ہے اور راستوں کے بیان میں دریائی راستوں کے ساتھ ساتھ ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ اگر ہم شط العرب کے ڈیلٹا کے تمام بازوؤں، ان بڑے دریاؤں، ان کے معاونوں اور ان کی نہروں کے کناروں کو بحیثیت مجموعی پیش نظر رکھیں تو سارے ملک کی نسبت سے ساحل کی وسعت غیر معمولی طور پر بڑی نظر آتی ہے۔ سمندر بھی دریاؤں سے مل کر ایک نظام بناتا ہے۔ ترقی کے امکانات غیر محدود نظر آتے ہیں۔ صرف دریاؤں کو قابو میں رکھنے کے لیے پیہم توجہ دینے کی ضرورت ہے تاکہ سیلاب کی صورت میں ان کے کنارے بہہ نہ جائیں کیونکہ اس صورت میں اقتصادی ترقی ناممکن ہو جائے گی۔ کنارے ٹوٹ جانے کے باعث بڑی بڑی دلدلیں بن گئی ہیں۔ جب نہروں کے ذریعے آب پاشی نہیں ہوتی تو دریاؤں کے بیچ کی زمین ایک کف دست

میدان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس ملک کے بہترین زمانے میں بھی اس پر قرار واقعی دھیان نہیں دیا گیا۔ [آج کل عراق کا تقریباً ۱/۹ حصّہ زیر کاشت ہے (بڑا ذریعۂ معاش زراعت اور باقاعدہ مویشی پالنا ہے)۔ [عراق کا مجموعی رقبہ ۱,۶۹,۲۳۰ مربع میل ہے، اس میں سے کم و بیش پچیس ہزار مربع میل زیر کاشت ہے]۔ میں یہاں Deutsch Willeoks (کی پیروی کرتے ہوئے) اس کا تخمینہ شامل کرتا ہوں، (Mag. f. Technik und Industriepol.، شمارہ ۱۴، ۷، ج ۱۰، ۱۹۱۳ء)؛ بابلیہ (Babylonia) کا رقبہ ۲۱۵۰۰ مربع میل اور آبادی ڈیڑھ لاکھ ہے۔ اس میں ۱۶۹۰ مربع میل کا رقبہ بغداد کے شمال، جنوب اور مغرب میں واقع ہے۔ Tholenz (Zeitschr. d. Ges. f. Erd.-kunde Berlin، ۱۹۱۳ء ص ۳۲۹ ببعد)، کا اندازہ ہے کہ نہری آب پاشی کے عظیم الشان منصوبے کے تحت ۵۱۹۰ مربع میل رقبہ زیر کاشت آیا تھا (اس کے منصوبے پر ۲,۶۵۰,۰۰۰ پاؤنڈ لاگت آئی اور ۳۰ سال میں پایۂ تکمیل کو پہنچا)۔ Tholenz کا بیان ہے کہ پورے ملک کو زیر کاشت لانے کے لیے ایک بڑی شرط تو یہ ہے کہ دریاے دجلہ کی تہ صاف کی جائے اور دوسرے وہ گزر آب یا کاریز دوبارہ جاری کی جائے جس کے بارے میں عموماً کہا جاتا ہے کہ عربوں کے زمانے میں دریا کی سب سے بڑی گزر گاہ تھی، یعنی جسے آج کل شطّ الحیّ کہتے ہیں۔ اگرچہ قوت العمارۃ (جغرافیہ دانوں کے نزدیک ماذرایا) پر یہ طاس دریا کی موجودہ گزر گاہ سے جدا ہو کر الگ شاخ بنا لیتا ہے، تاہم یہ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہی عربوں کے زمانے کا اصل طاس ہے اور انسان کے ہاتھ کی بنائی ہوئی نہر نہیں ہے (یہی بات de Sarzec نے در Heuzey : Origines Orient. de l'Art، ص ۱۷ میں کہی ہے)۔ واسط اسی کے کنارے آباد تھا، لیکن بدقسمتی سے اس شہر کا محلِ وقوع معلوم نہیں۔ جن سیاحوں (Mortiz و Koldewey) نے سب سے آخر میں اس کے کھنڈروں کی سیر کی تھی انھوں نے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی (Herzfeld و Sarre : Archäolog. Reise، ۱ : ۲۴۷]۔ شطّ الحی جس میں Lynch نے دخانی کشتی پر ۱۸۳۸ء میں سفر کیا تھا اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سال کے بعض مہینوں میں سوق الشُّیوخ تک اس میں سفر کرنا ممکن ہے، القَطر کے مقام پر دلدلوں یا البطائح [رکّ بآں] میں داخل ہوتا ہے اور نہر ابی الأسد کے نام سے اس میں سے ہو کر دِجْلَۃُ العَوْراء میں جا گرتا ہے۔ یہ دجلۃ العوراء وہی دریا ہے جسے زمانۂ قبل اسلام اور زمانۂ حال میں دجلہ (Tigris) کہتے ہیں۔ السَّیب سے کچھ نیچے دریاے فرات دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، مغربی شاخ کا نام شطّ الہندیّۃ اور مشرقی کا شطّ الحِلّۃ ہے۔ چونکہ اصل دریا کا بیشتر پانی اپنے زور میں ہندیّہ شاخ میں جانے لگا تھا، اس لیے یہ خطرہ پیدا ہو رہا تھا کہ کہیں حِلّے کا طاس بالکل خشک نہ ہو جائے۔ ۱۹۱۳ء کے اواخر میں جا کر کہیں ہندیّۃ کا بند پایۂ تکمیل کو پہنچا اور پانی کی احسن طریق سے تقسیم ہونے لگی۔ قدامۃ کے بیان کے مطابق مغربی شاخ جو مغرب کی جانب کو ذرا مڑی ہوئی ہے العَلقمی کہلاتی ہے، (ص ۲۳۳، س ۱۶ ببعد؛ نیز المسعودی : تنبیہ، ص ۵۲، س ۵) اور مشرقی شاخ سُوری کے نام سے یاد کی جاتی ہے، اوّل الذکر کوفے کی جانب بہتی ہوئی دلدلوں میں گم ہو جاتی ہے۔

سُوَرٰی یا زیادہ صحیح طور پر نہر سُوَرٰی الاعلٰی (Ibn Serapion ، ص ۲۸) قصر ابن ہُبَیرہ (بابل کے ذرا شمال میں کھنڈر، تل عمران علی) کے مشہور شہر کے پاس سے گزرتی ہے؛ قصر ابن ہُبَیرہ سے چھے فرسخ نیچے بالائی نہر سُوَرٰی زیریں نہر سُوَرٰی میں جا گرتی ہے، مشرق کی طرف یہ برابر بہتی جاتی ہے اور اسے صرات الکبیرۃ کہتے ہیں۔ شہر النّیل کو طے کر لینے کے بعد اس کا نام نہر النّیل ہو جاتا ہے۔ بہتے بہتے یہ موضع الصّوِل (دریاے دجلہ کے کنارے النُّعمانیہ سے ۴ میل دور) تک جا پہنچتی ہے۔ یہاں سے اس کے ذریعے دریاے دجلہ تک یا تو سیدھے راستے سے سامان بھیجا اور سفر کیا جا سکتا ہے یا جنوب کی طرف مڑ کر نہر سابُوس پر دجلے تک پہنچا جا سکتا ہے (نہر سابُوس ماذارایا کے بالمقابل ہے جو دجلے کے مشرقی کنارے پر واقع ہے) - (اس کے متبادل نام زاب، سریانی زابا، کے لیے دیکھیے Marquart ، ص ۱۶۴)۔ زیریں سوَرٰی (سوَرٰی الاسفل) متعدد مقامات سے گزرتی ہے۔ ان میں سے ایک مقام کا نام ابن سرابیون نے الجامعان بتایا ہے جو غالبًا وہی جگہ ہے جسے زمانۂ مابعد کے جغرافیہ دانوں نے الحِلّۃ کہا ہے (اسے سیف الدّولہ المَزْیَدی نے تقریبًا ۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء میں بسایا تھا)۔ یہ شاخ آج کل کی شاخ حِلّۃ ہے۔ الحِلّۃ کے مقام پر اس میں سے ایک شاخ نہر نرس جنوب مشرق کی طرف نکل جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ساسانی بادشاہ نرسِس Narses (۲۹۲ء) کے نام سے منسوب ہے جس کے حکم سے یہ تعمیر ہوئی تھی۔ سُوَرٰی اور نرس بالآخر نہر بُدات کوفے کے شمال میں ایک دن کی مسافت پر القناطر کے قریب دریاے فرات کی مغربی شاخ سے نکالی گئی ہے اور بطائح کے شمالی کنارے کو کاٹتی ہے۔ القناطر بظاہر آرامی پُمبدیثہ (Pumbedita) (= فم البُدات) ہی ہے، جو علماے یہود کا مشہور و معروف مرکز تھا (جس کا ذکر بن یامین التُّطیلی نے بارھویں صدی میں کیا ہے)۔ نہر بُدات (فرات کی شاخ) سُوَرٰی اور نرس کا پانی حاصل کرنے کے بعد کوئی چالیس میل تک بہتی ہے اور پھر بڑی دلدل میں گر جاتی ہے۔

مندرجۂ بالا آبی گزرگاہوں کے علاوہ بھی اوپر جا کر دونوں بڑے دریا نہروں کے ذریعے آپس میں ملا دیے گئے تھے۔ مشہور نہر، دُجَیل جو الرّب (اَنبار سے ۹ میل اور ہیت سے ۱۶ میل) کے قریب فرات سے نکلتی ہے اور عُکبرا اور بغداد کے درمیان دجلے میں جا گرتی ہے، دراصل عراق میں نہیں بلکہ الجزیرۃ میں شامل ہے جو عراق کے شمال میں ایک ملحقہ صوبہ ہے۔ اس میں سے متعدد شاخیں نکل کر عراق کے اضلاع (مَسْکِن، قُطْرَبُّل) کو سیراب کرتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نہر (۴۳۰ھ/۱۰۵۹ء) میں مٹی سے اٹ گئی تھی اور اس کا نام ایک دوسری شاخ کو دے دیا گیا تھا جو سامرّے کے قریب ہی دجلے سے نکلتی ہے۔ الاَنْبار سے آگے جا کر فرات سے چار نہریں نکلتی ہیں: (۱) نہر عیسیٰ: اس کی گزرگاہ کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا لیکن عام طور پر اسے آج کل کی نہر صَقلاویّۃ ہی سمجھنا چاہیے۔ یہ عیسیٰ بن علی (از روے ابن سرابیون: موسیٰ) بن عبداللہ بن العبّاس کے نام سے منسوب ہے جس کا قصر نہر اور دریاے دجلہ کے سنگھم سے ذرا اوپر دارالحکومت کی حدود میں واقع ہے۔ بقول ابن سَرابیون (ص ۱۴؛ یاقوت، ۴: ۸۴۲)، یہ قَنْطَرۃ دِمّی (ابوالفداء نے ص ۵۲، س ۱۴ میں دِمّی لکھا ہے جو غالبًا دِیمی

کی غلط کتابت ہے) کے مقام پر فرات سے نکلی تھی۔ ابو الفداء، محل مذکور (سلیمان بن مُہنّٰی کی سند سے) بتاتا ہے کہ یہ نہر ایک ایسے مقام سے نکلتی ہے جو الفلّوجۃ کے قریب الانبار (انگریزی نقشے میں الانبار کے کھنڈر صقلاویۃ کے شمالی کنارے پر اس کے منبع سے ۶ میل کے فاصلے پر ''Sifera'' کے نام سے دکھائے گئے ہیں) کے نیچے واقع تھی۔ یہ طسّوج فیروز سابور کو سیراب کرتی تھی۔ المحوّل کے مقام پر اس میں سے کئی شاخیں بغداد کی جانب سے نکلتی تھیں، قصر ابن ہُبیرہ سے نیچے یہ دریائے دجلہ میں مل جاتی تھی۔ انگریزی نقشے میں نہر صقلاویۃ جھیل اکر کف (Akkar Kuf) میں سے گزرتی نظر آتی ہے جسے جغرافیہ دان (مثلاً یاقوت، ۴: ۶۹۹) عقرقوف کہتے تھے اور جس کا محلِ وقوع جنوبی سرے پر فرض کیا گیا ہے۔ Le Strange اس مقام کا پتا لگانا چاہتا ہے جسے ابن سرابیون نے محوّل لکھا ہے۔ Oppenheim کی کتاب میں R. Kiepert کے تیار کردہ نقشے میں خور الصقلاویۃ کو جنوبی حصے میں خور المسیح لکھا ہے۔ دریائے فرات کے مغرب میں نہر کے منبع سے تھوڑے فاصلے پر، انگریزی نقشے میں ھبانیہ (Habbania) کا بند دکھایا گیا ہے۔ ولکاک (Willcock) کے منصوبۂ انہار میں اس کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ صقلاویۃ کی دلدل کو خشک کرنے کے بارے میں مدحت [پاشا] کی تجویز کے لیے دیکھیے Oppenheim، ۲: ۲۸۱۔ البلخی نے ایک مختلف روداد بیان کی ہے (الاصطخری، ص ۸۴ ببعد؛ ابن حوقل، ص ۱۶۵)۔ اس کی رو سے نہر عیسٰی سے کئی چھوٹی چھوٹی شاخیں نکلتی ہیں جو آگے جا کر پھر آپس میں مل جاتی ہیں اور ایک بڑی ندی یعنی نہر الصّراۃ کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور یہ نہر دجلے میں جا گرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں اصلی نہر عیسٰی بغداد کے وسط میں دجلے سے ملتی ہے۔ اس میں آخری سرے تک جہاز رانی ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس انہر الصّراۃ میں بندوں کی وجہ سے جہاز رانی ممکن نہیں؛ (۲) نہر صرصر، دِمّٰی سے تین فرسخ (تقریباً ۱۲ میل) نیچے فرات سے نکلتی ہے اور ضلع بادوریا (یاقوت، ۱: ۴۶۰، میں اس کا املا، زبّا دیا گیا ہے جو غلط ہے؛ یہ صرف زبّا یا زابا ہو سکتا ہے) کے ایک حصّے کو سیراب کرتی ہے اور مدائن سے ۴ فرسخ (۱۶ میل) اوپر دجلے میں جا ملتی ہے۔ یہ ابن سرابیون (ص ۱۵) کا بیان ہے۔ البلخی (الاصطخری، ۸۵؛ ابن حوقل: ص ۱۶۶) کے نزدیک نہروں کا جو جال سواد مسلسل میں بغداد اور کوفے کے درمیان پھیلا ہوا ہے اس کا آغاز نہر صرصر سے ہوتا ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق (۳: ۳۸۱) اس کے کنارے بغداد سے تین فرسخ کے فاصلے پر صَرصَر کا شہر واقع ہے۔ یاقوت کا بیان ہے کہ بعض اوقات نہر عیسٰی کو نہر صَرصَر بھی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں وہ اسے نہر الصّراۃ سے ملتبس کر گیا ہے، اس کے نہر عیسٰی سے تعلق کے بارے میں دیکھیے اوپر؛ (۳) نہر الملک: نہر صَرصَر سے ۵ فرسخ نیچے دریائے فرات سے نکلتی ہے اور المدائن سے ۳ فرسخ نیچے دجلے میں جا گرتی ہے۔ سواد میں ایک طسّوج بھی اسی نام سے مشہور ہے (یہ ابن سرابیون، ص ۱۶ کا بیان ہے)؛ Le Strange کا یہ کہنا (ص ۶۸) کہ نہر الملک الفلّوجۃ سے شروع ہوتی ہے درست نہیں۔ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ یہ مقام نہر عیسٰی کے منبع سے صرف ۱۲ میل کے فاصلے پر ہے اور نہر الملک کا منبع نہر عیسٰی کے منبع سے کم از کم تیس میل دور ہے۔ اسے نقشوں پر خان مقدّم کے آس پاس تلاش

کرنا چاہیے۔ نہر الملک بِہْقُباذ الاَوْسط کے چار طَسُّوجوں میں سے ایک طَسُّوج کا نام بھی تھا۔ اس کے برعکس اَلنُّوجة نام کے دو طَسُّوج بِہْقُباذ الاعلٰی کے تھے؛ (۴) نہر کُوثٰی: نہر الملک سے تقریبًا ۴ فرسخ جنوب میں فرات سے نکلتی ہے اور المدائن سے ۱۰ فرسخ نیچے دجلے میں جا ملتی ہے۔ یہ ایک غیر معمولی زرخیز علاقے سے گزرتی ہے۔ اس میں کئی شاخیں نکلتی ہیں جو کُورہ اَرْدشیر بابَکان، طَسُّوج کُوثٰی کو اور طَسُّوج کی نہر جوبَر کے ایک حصے کو پانی دیتی ہیں۔ یہ کُوثٰی رَبّی (ابن سراپیون ص ۱۵) میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ ابن حَوْقل (ص ۱۶۸؛ یاقوت، ۴: ۳۱۶) نے کُوثٰی رَبّی کے علاوہ جہاں حضرت ابراہیم پیدا اور مدفون ہوے تھے ایک کوثٰی الطّریق (آرامی لفظ کا معرّب؟) کا بھی ذکر کیا ہے۔ کوثٰی رَبّی غالبًا وہ مقام ہے جسے نقشوں میں تَلّ ابراہیم (مُسَیَّب کے مشرق میں لکھا گیا ہے۔ دریاے دجلہ کی جن نہروں کا فرات سے کوئی تعلق نہیں ان میں سے ایک نہر دُجَیل کی طرف پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے۔ البلخی (الاصطخری، ص ۷۷ ببعد؛ ابن حوقل، ص ۱۵۶) میں اس کا ''فُوہ'' (منبع) تکریت سے ذرا نیچے بتایا گیا ہے۔ یہ اس شہر کے بعض حصّوں اور آگے چل کر بغداد کے مضافات تک سامرّے کے سواد کو سیراب کرتا ہے (الاصطخری: ''بغداد کے سواد کا ایک بڑا حصہ اس سے سیراب ہوتا ہے'')۔ یہ صورت حال ابتدا میں تھی، بعد ازاں یہ نام نہر (زیادہ صحیح الفاظ میں) دجلہ کی شاخ کے صرف جنوبی حصّے کے لیے استعمال ہونے لگا۔ اس امر کا اظہار یاقوت (۲: ۵۵۵) کے ایک بیان سے ہوتا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ یہ دریا تکریت اور بغداد کے درمیان سامرّے کے نیچے نکلتا ہے اور کافی مسافت طے کرنے کے بعد دجلے کی طرف مُڑ جاتا ہے۔ ابوالفداء نے اختلافات کی تحقیق کرنے کی زحمت اُٹھائے بغیر دونوں بیانات پیش کر دیے ہیں، ص ۱۵۶ س ۳ از روے یاقوت: المشترک، ص ۲۸۹ از روے ابن حوقل۔ تاہم ابوالفداء نے ابن حَوْقل کے بیان پر ابن سعید کے ایک حاشیے کا اضافہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نہر الاِسحاقی تکریت کے مشرق اور جنوب میں واقع ہے؛ مؤخّرالذکر کا تفصیلی حال ابن سراپیون، ص ۱۸ ببعد (ترجمہ و شرح، ص ۲۶۵ ببعد) میں درج ہے۔ اگرچہ ابن سراپیون نے ابوالفداء (یا ابن سعید) سے اتفاق کرتے ہوے ''مشرق'' لکھا ہے، لیکن صحیح قراءة یقینًا ''مغرب'' ہے۔ بیانات میں اختلاف کی توضیح متعدد مراحل سے ہو سکتی ہے؛ قدیم زمانے میں فرات کی ایک بڑی نہر (یا شاخ) اپنے بنانے والے کے نام کی وجہ سے اسحاقی کے نام سے مشہور تھی اور اسے بعض اوقات دُجَیْل کے اسم تصغیر سے بھی پکارتے تھے۔ سامرّے کی وجہ سے بڑی تباہی رونما ہوئی، اندھا دھند عیّاشی کے لیے فضول خرچی کے باعث اراضی سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا گیا۔ جب شان و شوکت کا زمانہ بیت گیا تو قدیم زمانے کے بہت سے مفید کام مٹ گئے جن میں اسحاقی دُجَیل کی شمالی شاخ اور انبار بھی شامل تھیں۔ صرف علماے عہد عتیق ہی کو ان کے بارے میں کچھ علم تھا، باقی دنیا صرف دُجَیل سے واقف تھی جسے سامرّے کی فضول خرچیاں بھی نہیں مٹا سکی تھیں اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اب بھی موجود ہے (یہ Oppenheim کی تصنیف میں Kiepert کے نقشے میں درج ہے)۔ یہ آنے والی قرنوں کی تہذیب کا فرض ہے کہ وہ ان کاریزوں کو دوبارہ جاری کریں جو کسی زمانے میں زندگی کا سرچشمہ تھیں۔

منصوبہ ایک انگریز انجینئر Willcocks نے تیار کیا تھا (قب Willcocks : *Irrigation of Mesopotamia*، قاہرہ ۱۹۰۵ء)، اب تک ہندیّۃ اور ہبابیہ کے بند تیار ہو چکے ہیں جس کی وجہ سے بہت سا رقبہ زیر کاشت لایا جا چکا ہے۔ [ملک میں ایک ترقیاتی منصوبہ بھی زیر عمل ہے جس کے لیے عالمی بنک نے سرمایہ بہم پہنچایا ہے۔ بغداد اور بصرے اور بغداد اور موصل کے درمیان ریلوے لائن بچھی ہوئی ہے] بعض اشیا کو نجف میں لانے اور وہاں سے لے جانے کے لیے آبی گزرگاہیں ضروری ہوں گی تاکہ منڈی میں وہ دوسرے مال کا مقابلہ کر سکیں۔ نہروں کی تجدید کا مقصد یہ نہیں کہ ان سے وسائل حمل و نقل کا کام لیا جائے۔ عراق میں یہ بالکل صحیح اصول قرار دیا گیا ہے کہ آبی گزرگاہوں یا نہروں سے آب پاشی کا کام لیا جانا چاہیے نہ کہ جہاز رانی کا، لیکن مؤخرالذکر استعمال کے خلاف لوگ جوش میں آ کر بہت آگے نکل گئے ہیں۔ یہ دونوں بڑے دریا زیادہ عرصے تک نظر انداز نہیں رہنے چاہییں بلکہ انھیں قیمتی اسباب کے نقل و حمل کے لیے استعمال کرنا چاہیے تاکہ کوئی یہ اعتراض نہ کر سکے کہ ایک اہم ترین اقتصادی عنصر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، قُرنۃ اور اتنی بڑی نہر اور دجلے کے مقام اتصال یعنی گرمت علی Gurmat 'Ali (بصرے سے ۱۰ میل شمال میں) کے درمیان دریاے فرات کی زیریں گزرگہ دلدلی علاقے [بطیحۃ، رک بآن] میں واقع ہے جو غالبًا قدیم زمانے میں مُحمَّرۃ تک پھیلی ہوئی تھی۔ قدیم زمانے میں بطیحۃ کی وسعت کے مقابلے میں جو عرب جغرافیہ دانوں نے دی ہے (قُدامۃ، ۵۱۰۰ مربع میل؟ چونکہ محض خطّی پیمائش ہے اس لیے غیر یقینی ہے؛ Sprenger کا تخمینہ السمودی [*Babylonien*، ص ۴۷] کی رو سے غلط ہے، اس بارے میں دیکھیے Wagner، در *Nach. Gött. Ges. wiss*، ۱۹۰۲ء، ص ۳۲۹؛ دلدلیں کوفے کے بالکل قریب ہی سے شروع ہو جاتی ہیں)۔ موجودہ رقبہ بہت کم ہے یعنی ۱۷۳۰ مربع میل (لیکن ابھی تک شط الحیّ اور دریاے دجلہ کے درمیان بطیحۃ کے شمالی علاقے کا رقبہ تحقیق نہیں ہو سکا۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں بھی ایک وسیع دلدل موجود ہے (حتّٰی کہ آج کل بھی متعدد خَور (عامیانہ : خُور، نیز خَورا اس لفظ پر بعض حاشیوں کے لیے دیکھیے Lidsbarski : *Johannesbuch*، ص ۱۴۴، حاشیہ ۵)؛ یعنی سیلاب سے بنی ہوئی جھیلیں پائی جاتی ہیں۔ انگریزی نقشے میں خور ابو کلام اور خور جزائر کے علاوہ خور الہمّر بھی درج ہے جو سب سے بڑا آبی رقبہ ہے۔ سیلاب سے بنی ہوئی جوہایں ہندیّہ شاخ اور شط الحیّ کے درمیان کے سارے علاقے میں بھی پائی جاتی ہیں، یہ ان جھیلوں سے مختلف سمجھی جاتی ہیں جنھیں بحر کہتے ہیں، مثلاً بحر نجف اور بحر شناتیّہ۔ بطیحۃ اور خور کے کناروں کو ایسی نہریں کاٹتی ہوئی گزرتی ہیں جن میں جہاز رانی ہو سکتی ہے، خور حُوَیزۃ یا خورالاعظم بھی جس میں سے نہر خرخا گزرتی ہوئی دجلے میں جا گرتی ہے عراق میں شامل ہے۔ شطّ العرب کے ڈیلٹا کی آبی گزرگاہوں کا نام بھی خور ہے لیکن یہ اپنی خصوصیات کے اعتبار سے ان جھیلوں سے بالکل مختلف ہیں جو سیلاب سے بنی ہیں۔

اس ملک کی زرخیز زمین سے اول درجے کی کپاس پیدا ہوتی ہے۔ اس کا علم ایک زمانے میں ان بدویوں کی وساطت سے عرب میں پہنچا جن کے ریاست الحیرہ [رک بآن] سے گہرے مراسم

تھے۔ یہ ریاست اس زرخیز ملک کی سرحد پر واقع تھی اور یہاں سے دونوں ملکوں کا مشاہدہ ہوسکتا تھا۔ جب کبھی عرب کی کسی حکومت کو عروج حاصل ہوتا اور اسے اپنی طاقت پر بھروسا ہو جاتا تو سب سے پہلے وہ عراق کے خوشحال ملک کو اپنے حملے کا نشانہ بناتی۔ یہاں اس حکومت کے لیے وہ مادّی بنیادیں استوار ہوجاتی تھیں جن کے پیش نظر فتوحات [آسان] ہو جاتی تھیں۔ عربوں نے فتوحات کی جو حکمت عملی اختیار کی تھی اور جس کے روح و رواں ابتدا ہی سے (حضرت) عمرؓ تھے، اس کے لیے ضروری تھا کہ ایران کی طاقت کمزور ہو جائے۔ دونوں سرحدوں پر ایسی جرأت سے جنگ شروع کی گئی کہ اس کی قرار واقعی تعریف ممکن نہیں۔ شام اور عراق کی فتح اسقدر مکمل تھی کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وصال سے پچیس سال بعد پہلی خانہ جنگی کا بحرانی زمانہ یہاں کوئی خاص اثر چھوڑے بغیر گزر گیا۔ فاتحین اپنی پوری قوت کے ساتھ عراق پر پل پڑے اور یہیں انھوں نے اپنی ابتدائی عظیم الشان فتوحات حاصل کیں۔ انھوں نے اچانک سخت حملے کرکے دریاے فرات کے کنارے ایران کی سرحدی چوکیاں چھین لیں اور بے خوف و خطر آگے بڑھتے گئے حتّٰی کہ جنگ نہاوند (۲۱ھ/۶۴۲ء) میں ساسانی شہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا۔ عربوں نے بڑی دانشمندی اور ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوے اپنے حملوں کے لیے ایک ۴۰۰ میل لمبا عکسری مرکز قائم کیا، جس کی مشرقی اور مغربی سرحدوں پر بصرے اور کوفے کی چھاؤنیاں تھیں (ان دونوں شہروں کی بنیاد کے متعلق مکمّل مواد Caetani نے دیا ہے: سال ۱۶ھ، ص ۲۳۸ ببعد؛ سال ۱۷ھ، ص ۱۳ ببعد)۔ طیسفون (ف ؛ توسفون، انگریزی: (Ctesiphon) اس ملک کا خوشحال دارالحکومت تھا جسے بری طرح تاخت و تاراج کیا گیا اور اس کی جگہ ایک نیا قلعہ بند شہر المدائن کے [تاریخی] شہر کے کھنڈروں پر بسایا گیا (رک بہ (۱) Nöldeke، ص ۱۶، حاشیا ۱؛ (۲) Streck؛ ص ۲۴۶ تا ۲۷۹) جو مدت تک خستہ حال رہا، حتّٰی کہ بغداد میں مدغم ہو کر رہ گیا۔ نوزائیدہ سلطنت کے اس حصّے کے انتظام کے بارے میں دور اندیش خلیفہ عمرؓ نے بیحد توجہ صرف کی اور کوفے اور بصرے میں علٰحدہ علٰحدہ عامل مقرر کیے گئے۔ ابتدا میں حضرت سَعْدؓ بن ابی وقاص کوفے کے عامل مقرر ہوے، لیکن ہمیشہ شاکی رہنے والے کوفیوں کی درخواست پران کی جگہ حضرت عمّارؓ بن یاسر [رک باں] کو بھیجا گیا، مگر وہ اس عہدے کی ذمّے داریوں کو نباہنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جانشین مُغِیْرہؓ بن شُعْبہ ہوے۔ بالآخر سعدؓ کو دوبارہ یہ عہدہ دیا گیا (۲۵ھ/۶۴۶ء)۔ ان کے بعد ولید بن عُقبہ (۲۵ھ تا ۳۰ھ/۶۴۶ تا ۶۵۰ء) اور سعید بن العاص ۳۰ تا ۳۳ھ/۶۵۱ تا ۶۵۴ء) مقرر ہوے۔ بصرے کا نظام زیادہ پائدار ثابت ہوا۔ وہاں ۱۷ھ سے ۲۹ھ تک (۶۳۸ تا ۶۵۰ء) ابوموسیٰؓ الاشعری [رک باں] حکومت کرتے رہے۔ انھوں نے حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین جنگ صفّین کا جھگڑا نمٹانے میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ اُن کی جگہ عبداللہ بن عامر [رک باں] کا تقرر ہوا جو بڑی تیزی سے حضرت عثمانؓ کی مدد کے لیے روانہ ہوے، مگر بہت دیر سے پہنچے۔ ۳۵ھ/۶۵۵ء میں حضرت علیؓ نے عثمان بن حنیف کو بصرے کا اور عمّار بن شہاب کو کوفے کا عامل بنا کر بھیجا۔ زیاد بن اَبِیْہ (قب مخصوص تصنیف از Lammens *(meuazmph)*

جسے امیر معاویہؓ نے ۴۵ھ/۶۶۵ء میں بصرے کا عامل مقرر کیا تھا، ۵۰ھ/۶۷۰ء میں سارے عراق کا عامل بن گیا اور اپنی مستقل مزاجی سے کام لیتے ہوے اس نے ملک میں امن و انتظام بحال کر دیا۔ ۵۳ھ/۶۷۳ء میں اس نے اپنے بھائی امیر معاویہؓ سے قبل وفات پائی۔ ۵۵ھ/۶۷۵ء میں اس کا بیٹا عُبَیداللہ بصرے اور کوفے کا عامل مقرر ہوا۔ اس کے عہد میں سانحہ کربلا پیش آیا۔ بصرے کے حالات میں ایک زبردست تبدیلی ان پر آشوب ایّام میں رونما ہوئی جب یزید کی موت (۶۴ھ/۶۸۳ء) کے بعد بصرے کے شمالی علاقے کے عرب بنو تمیم اہل کوفہ کی طرح حضرت عبداللہؓ بن الزُّبَیرؓ [رَکَ بآں] سے جا ملے۔ کچھ عرصے کے لیے ایسا معلوم ہونے لگا کہ عراق بنو اُمیّہ کے قبضے سے نکل گیا ہے۔ حضرت عبداللہؓ بن الزُّبَیرؓ نے جو نہایت اعلٰی صلاحیتوں کے مالک تھے، مکّے میں اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تھے۔ انھوں نے عراق میں اپنے عامل مقرر کیے۔ چھاپا مار فوج سالار اور ہوشیار سردار مختار ۶۶ھ/۶۸۶ء میں بصرے کے عامل کو باہر نکالنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن وہ اگلے ہی سال کوفے کے نزدیک حروراء [رَکَ بآں] کی لڑائی میں مارا گیا۔ مُصْعَبؓ بن الزُّبَیر کی موت نے صورت حال یکسر بدل دی۔ ان کا بہترین سردار المُہَلَّب عبدالملک [رَکَ بآں] سے مل گیا اور بصرے میں ایک بار پھر حکومت دمشق کی طرف سے عامل مقرر کر دیا گیا (۷۲ھ/۶۹۱ء)۔ خوارج ایک مستقل بے اطمینانی اور بد امنی کی جڑ تھے۔ وہ سارے عراق اور اس کے نواح میں خوزستان کے علاقے میں پھیلے ہوے تھے۔ انھیں مستقل طور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکا اور دوسری تمام جماعتیں ان کی مخالفت کرتی رہیں۔

کبھی کبھی کوفے اور بصرے کا ایک ہی عامل مقرر کر دیا جاتا تھا، لیکن ایسی صورت میں عامل اعلٰی کے ماتحت نائب عامل کام کرتے تھے۔ ہمارے علم میں کوفے کے حسب ذیل عامل مقرر ہوے: ۵۳ تا ۵۵ھ/۶۷۳ تا ۶۷۵ء عبداللہ بن خالد؛ ۵۵ تا ۵۸ھ/۶۷۵ تا ۶۷۸ء الضّحاک بن قَیس؛ ۵۸ تا ۵۹ھ/۶۷۸ تا ۶۷۹ء ابن اُمّ الحَکَم؛ ۵۹ تا ۶۰ھ/۶۷۹ تا ۶۸۰ء؛ النعمان بن بشیر؛ ۶۴ھ/۶۸۴ء میں، ہم دیکھتے ہیں کہ عامر بن حُرَیث (ابن الاثیر، ۴: ۱۰۹) عُبَیداللہ (قب بصرہ) کے نائب کی حیثیت میں کوفے پر حکومت کرتا تھا۔ اسی سال مختار نے کوفے میں خروج کیا جہاں عبداللہ بن الزُّبَیرؓ کی جانب سے ایک عامل متعین تھا۔ ۷۵ھ/۶۹۴ء سے کوفے میں الحجّاج بن یُوسف [رَکَ بآں] کی سرگرمیوں کا آغاز ہوا۔ اسے عبدالملک نے کل عراق کا عامل مقرر کیا تھا۔ اور اس نے اپنی اعلٰی انتظامی قابلیت سے کام لیتے ہوے ساری بغاوتوں کو کچل دیا۔ اہل بصرہ کی بغاوت جنھوں نے مُدعی خلافت عبدالرحمٰن بن محمد بن الاَشعث [رَکَ بآں] کا ساتھ دیا تھا دیر الجَماجم [رَکَ بآں] اور مسکن کی لڑائیوں (۸۳ھ/۷۰۲ء) میں فرو کر دی گئی۔ الحجّاج نے کوفے اور بصرے کے شہروں کی شورش پسندانہ سرگرمیاں ختم کرنے کے لیے بڑے مؤثر اقدامات اختیار کیے۔ اس نے واسط کو عراق کی اقتصادی اور علمی سرگرمیوں کا مرکز بنایا (جو دجلے (شط الحَیّ) کے کنارے واقع تھا اور جہاں سے کوفہ اور بصرہ بھی زیادہ دور نہیں تھے (کوفہ ۴۰ میل اور بصرہ ۱۸۰) اور ان پر بآسانی حکومت کی جا سکتی تھی۔ عبدالملک کی انتظامی اصلاحات

سے بھی عراق کو بہت فائدہ پہنچا، ان اصلاحات کا بنیادی اصول اتحاد تھا جس کے بغیر صحیح ترقی ناممکن تھی۔ ان میں سب سے اہم اصلاح سکّوں کے بارے میں تھی۔ اس پر پہلی بار ۷۵ھ/ ۶۹۶ء میں عمل کیا گیا اور رائج الوقت بوزنطی اور ایرانی سکّوں کی جگہ عربی سکّے استعمال ہونے لگے اگرچہ تانبے کے بعض سکوں پر قدیم علامات اورنشانات بدستور قائم رہے، چنانچہ سلطنت کے بعض حصّوں میں [کچھ دیر تک] چاندی کے سکّوں پر خسرو کی شبیہ آتشکدے کی تصویر کے ساتھ بدستور کندہ ہوتی رہی صرف حاشیے پر کامۂ طیّبہ لکھ دیا گیا۔ عبدالملِک کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ڈاک [برید] کا محکمہ قائم کیا اگرچہ اس وقت اس سے محض سرکاری پیغامات اور اہلکاروں ہی کو لانے لے جانے کا کام لیا جاتا تھا۔ بالآخر عربی حکمًا سرکاری زبان قرار دی گئی، قبل ازیں سرکاری دستاویزات ملکی یا غیر ملکی اور عربی زبانوں میں تحریر کی جاتی تھیں۔ الولید کے عہد میں بھی (۸۶ تا ۹۶ھ/۷۰۵ء تا ۷۱۵ء) الحجّاج اپنے امتیازی منصب پر برقرار رہا۔ عرب وقائع نگاروں کے متضاد اور عام طور پر ناخوشگوار بیانات کے باوجود اس شخص کی پوری اور واضح تصویر ہمارے سامنے موجود ہے۔ ہمیں بخوبی علم ہے کہ ایک گروہ ایسا موجود تھا جس نے نہایت منظم طریق سے بنو امیّہ خصوصًا ان کے ممتاز ترین سیاست دانوں کے تمام کارناموں کو بری صورت میں پیش کیا ہے۔ یہ دبستانِ عراق تھا جس کا سب سے بڑا نمائندہ سیف بن عمر ہے Wellhausen) نے اس مسئلے کی بڑی وضاحت سے تشریح کی ہے، قب Caetani : سال ۱۰۲ھ، ص ۳۰۵)۔ تعصّب کو نظر انداز کرکے جب تاریخی تحقیق سے کام لیا جائے گا تو الحجّاج کی خوبیاں منظر عام پر آئیں گی؛ تاہم اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ اس کے نظم و نسق میں ایک عنصر ایسا بھی تھا جس نے ساری سلطنت کی ترقی پر بہت برے اثرات چھوڑے اور وہ عنصر تھا اپنے ہموطنوں بنو قیس کی جا و بے جا حمایت جو کہ شمالی عرب کے رہنے والے تھے۔ اسی باعث وہ تمام یمنی جو فوج یا حکومت کے دوسرے شعبوں میں ملازم تھے اور وہ سارے باشندے جو اہل یمن کے حامی تھے اس کے خلاف ہوگئے۔ اسی طرح عَلَوی بھی اس کے سخت مخالف تھے کیونکہ ان کے تمام دعووں کو اس نے سختی اور بے دردی سے دبا دیا تھا۔ الحجّاج نے ان تمام لوگوں کے خلاف مؤثر قدم اٹھایا جنھوں نے اپنے اپنے مفاد کے لیے لڑنے کی ٹھانی۔ مثال کے طور پر آلُمہَلّب کا نام پیش کیا جا سکتا ہے جس نے اپنا کام نکالنے کے لیے حسب موقع ہر جماعت سے فائدہ اٹھایا۔ الحجّاج کی متشدّدانہ کاروائیوں سے جو شدید کشاکش پیدا ہوگئی تھی، اس نے بڑھ کر جنگ و فساد کی شکل اختیار نہ کی کیونکہ الولید حقیقی معنوں میں اپنے باپ کا خلف الرّشید تھا اور وہ اپنی محتاط اور دانشمندانہ حکمت عملی سے کام لے کر قیسیوں اور یمنیوں کے درمیان خانہ جنگی روکنے میں کامیاب رہا، لیکن الولید کے وفات پاتے ہی طوفان پھوٹ پڑا کیونکہ اس کا بھائی اور جانشین سلیمان (۹۶ھ تا ۹۹ھ/۷۱۵ء تا ۷۱۷ء) الحجّاج کے دشمنوں یعنی آزردہ خاطر یمنیوں کے زیر اثر تھا جن کا الحجاج ناک میں دم کر چکا تھا۔ بہر حال حجاج اس تکلیف دہ انقلاب سے بچ نکلا کیونکہ وہ خود الولید سے چھے ماہ پیشتر داعی اجل کو لبیک کہہ چکا تھا۔ سلیمان کے مسند خلافت پر بیٹھنے سے جو نیا دور شروع

ہوا ۔ اس کا سب سے پہلا واقعہ یہ ہے کہ یزید ابن الْمُہَلّب کو [جو نہایت شجاع اور مدبر سردار تھا] عراق کا عامل مقرر کر دیا گیا (۹۶ھ/۷۱۴ء)۔ نئے حاکم کے مقرر ہوتے ہی شمالی عربوں کی جماعت کے ممتاز ترین افراد کو جبر و تعدّی کا نشانہ بنایا گیا اور ان سے نہایت متشددانہ سلوک کیا گیا ۔ سلیمان کے انتقال کے بعد مختلف دھڑوں کی حکومت شروع ہوگئی ۔ جب کبھی تخت پر کوئی نیا خلیفہ بیٹھتا تو لوگوں کے دلوں میں ناقابل برداشت حد تک خدشات و خطرات پیدا ہو جاتے ۔ عمرؓ ثانی ابن عبدالعزیز بن مروان نے کچھ عرصے کے لیے یزید بن الْمُہلّب کو قلعۂ حَلَب میں قید کر کے اس کی کارروائیوں کا سدّ باب کر دیا، (ابن الأثیر : ۵ : ۳۶) لیکن ابھی عمرؒ کو وفات پائے (۱۰۱ھ/۷۲۰ء) زیادہ دن نہیں گذرنے پائے تھے کہ یزید فرار ہوگیا اور اس نے فوراً بصرے میں بغاوت برپا کر دی جسے مَسْلَمَۃ ابن عبدالملک نے فرو کیا (۱۰۲ھ/۷۲۱ء) ۔ اس کے بھائی یزید ثانی (۱۰۱ھ/۷۲۰ء تا ۱۰۵ھ/۷۲۴ء) نے بطور انعام اسے خراسان، بصرے اور کوفے کا عامل بنا دیا ۔ مَسْلَمۃ نے ان مقامات پر علٰحدہ علٰحدہ اپنے نائب مقرر کیے ۔ ہشام (۱۰۵ھ/۷۲۴ء تا ۱۲۵ھ/۷۴۳ء) نے خالد بن عبداللہ القَسْری کو عراق کا عامل بنا دیا جس کے خوشگوار نتائج برآمد ہوے ۔ ہشام کی وفات کے ساتھ ہی ساری مملکت میں ایک سرے سے لے کر دوسرے تک مکمّل ابتری رونما ہونے لگی ۔ جوش و ہیجان کا بے تأمل اظہار ہونے لگا ۔ ہر قسم کے اختلافات نے شمالی عربوں اور جنوبی عربوں کی مخاصمت میں شامل ہوکر اس حد تک شدت اختیار کرلی کہ دونوں ایک دوسرے پر پل پڑے ۔ الولید ثانی کی جو ہشام کے بعد خلیفہ ہوا بنو قیس سے ہمدردی جنون کی حد تک پہنچی ہوئی تھی ۔ اس نے القسری کو بڑے ظالمانہ طریق سے موت کے گھاٹ اتار دیا ۔ مَرْوان ثانی نے ایک سچے مروانی کی طرح اپنے عہد (۱۲۷ھ/۷۴۴ء تا ۱۳۲ھ/۷۵۰ء) میں ایک بار پھر بغاوتیں فرو کرنے کے لیے مؤثر اقدامات کیے ۔ اس نے عراق میں خوارج کا فتنہ بھی دبا دیا، لیکن ابوالعبّاس السّفاح اور ابو جعفر المنصور جیسے ہوشیار عبّاسیوں نے خراسان میں جو آگ بھڑکائی تھی، اسے بجھانا اب ممکن نہیں رہا تھا ۔ ان کے سپہ سالار ابو مُسْلم نے مَرْوان کے عامل نَصْر بن سَیّار کے خلاف ۱۳۰ھ/۷۴۸ء میں فیصلہ کن فتح حاصل کی ۔ عراق کا عامل ابن ہبیرہ بھی اس فتنے کو روکنے میں کامیاب نہ ہوسکا ۔ کوفے میں یمنیوں نے بغاوت کر دی اور شہر دشمن کے حوالے کر دیا جسے کچھ عرصے کے لیے عبّاسیوں نے اپنا صدر مقام بنا لیا ۔ ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں خود مَرْوان کو زاب اعلٰی کے مقام پر قطعی شکست کا سامنا کرنا پڑا اور بنو عبّاس نے بنو امیّۃ کی جگہ لے لی ۔ ایک لمحے کے لیے ماضی کی ورق گردانی کرتے ہوے ہم اس سیاسی اصول کا ذکر کر دیں جسے سب سے پہلے امیر معاویہؓ نے پیش کیا تھا اور جس پر ان کے تمام جانشین پوری طرح عمل پیرا رہے تھے اور جس کے بغیر غالباً بنو امیّہ کی حکومت اس سے بہت جلد ختم ہو جاتی ۔ امیر معاویہؓ اپنی دانشمندانہ معتدل حکمت عملی سے کام لے کر بہت تھوڑی مدّت میں عراق میں اپنی حکومت مستحکم کرنے اور اسے عربی اور اسلامی تمدّن کے رنگ میں ڈھال دینے میں کامیاب ہوگئے تھے ۔ ان کی اس حکمت عملی کا ثبوت اس امر سے خاص طور پر

ملتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے رجحانات کا لحاظ رکھتے ہوئے فوج میں علاقائی عسکری ملازمت کا اصول رائج کر دیا۔ جہاں ابتدائی زمانے میں عراق کی فوج غیر ملکی ہوتی تھی اور اس کے دستے صرف چند ایک مقامات پر متعیّن ہوتے تھے وہاں اب بے شمار نو مسلم بڑی تعداد میں بھرتی ہونے لگے۔ اس بات سے کہ یہ فوجیں ملک سے باہر نہیں بھیجی جاتی تھیں اور صرف مشرقی مہمات میں استعمال کی جاتی تھیں یہ نقصان ہوا کہ بنو اُمیّہ کے دشمن انہیں اپنا زبردست حامی بنانے میں کامیاب ہوگئے۔ ابو مسلم نے عراقیوں اور ایرانیوں کو ساتھ لے کر بنو اُمیّہ کے خلاف جنگ کی جن کے عَلَم کے نیچے صرف شامی تھے۔ شہری انتظامات کے سلسلے میں بھی امیر معاویہؓ اور ان کے جانشینوں نے دور اندیش مدبر ہونے کا ثبوت دیا اگرچہ انہوں نے عراقیوں کو اپنا عامل منتخب کرنے کا حق نہیں دیا تھا بلکہ ان پر حاکم مسلّط کیے جاتے تھے، تاہم وہ از راہ عقلمندی عراقیوں کی درخواست مان لیتے تھے اور مختلف افراد کی تبدیلی عمل میں لے آتے تھے؛ لیکن یہ ایک بڑی غیر اہم سی رعایت تھی جس سے ان کے نظامِ حکومت میں کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوتی تھی۔ ان فرمانرواؤں نے یہ بخوبی سمجھ لیا تھا کہ عراق ایک زرعی ملک ہے جس کی زراعت کا انحصار فلاحت (کاشتکاری) کے خاص خاص طریقوں پر ہے، اس لیے اس کا نظم و نسق چلانے کے لیے خاص توجہ درکار ہے اور ان حالات میں نہ تو حاکمانہ مداخلت موزوں ہے نہ مکمّل عدم مداخلت۔ بارہا ایسا ہوا کہ مرکز کے نمائندوں نے ترقی کے بارے میں مقامی باشندوں کی تجاویز پر عملدرآمد کیا، مثلاً خلیفہ کے بھائی مَسْلَمة نے ایک نہر تعمیر کرائی۔ بنو اُمیّہ کے عہد میں عراق کو جو اقتصادی خوشحالی نصیب ہوئی وہ اس لحاظ سے اور بھی قابلِ تعریف ہے کہ انہیں یہاں کے لوگوں کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑتا تھا (کوفہ شیعیوں کے ہاتھ میں تھا اور بصرے میں خوارج برسر اقتدار تھے)۔ اموی عہد میں عراق اور شام میں یہ فرق تھا کہ شام میں اتّحاد اور یگانگی تھی اور عراق میں مسلسل کشمکش اور اختلافات؛ شیعی اور خارجی شورشوں کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ ان کے علاوہ شمالی اور جنوبی عرب کے رہنے والے تمیم اور اَزْد قبائل آپس میں برسر پیکار رہتے تھے۔ ان تمام شورشوں کے باوجود آلِ مروان کے جلیل القدر فرمانروا ان اختلافات کو کم کرنے اور اپنی سلطنت میں ایک حد تک اتحاد قائم کرنے میں کامیاب رہے۔ بنو عبّاس کی فتح سے اسلامی سلطنت میں جو انقلاب آیا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ ایک مستقل اتحاد قائم ہو جائے گا۔ بغداد کے نئے شہر میں دارالخلافت کی تبدیلی سے مرکز کے مختلف علاقوں کے درمیان ایک مضبوط راستہ اُستوار ہوگیا، لیکن دوسری طرف اس اقدام کی تہ میں انحطاط کے جراثیم پرورش پانے لگے کیونکہ اس سے نہ صرف اب بغداد سے مغربی ممالک پر حکومت نہیں ہوسکتی تھی بلکہ اس کارروائی سے مشرقی علاقوں پر بھی گرفت کچھ زیادہ مضبوط نہ رہ سکی۔ بہر حال وہ علاقہ جو خلیفہ کے براہ راست حلقۂ اثر میں تھا، یعنی مصر، الجزیرہ، عراق اور ایران وہ اپنی وسعت اور زمانۂ قبل از اسلام کی متروکہ اقدار کے اعتبار سے اس قدر اہم تھا کہ بنو عبّاس اور ان کے سیاست دان ایک ناقابل شکست سیاسی قوت اور اقتصادی خوشحالی کا مستقل ڈھانچا تعمیر

کرسکتے تھے ۔ اَلْمنصُور اور اس کے ان جانشینوں کے عہد میں جو المأمون سے قبل تخت خلافت پر بیٹھے، یہ عظیم الشان سلطنت سیاسی اقتدار اور وسعت کے اعتبار سے اتنی بڑی تھی کہ اس سے قبل [دنیا میں] کبھی نہیں ہوئی تھی ۔ اس کا مقابلہ صرف ہیڈرین (Hadrian) کے عہد کی رومی سلطنت سے کیا جاسکتا ہے ۔ رومی سلطنت اور عباسی خلافت (دور اول) دونوں ایسے دیو قامت مجسّموں کی مانند تھیں جن کے پاؤں چکنی مٹی کے ہوں اور جن کے مقسوم ہی میں یہ لکھا ہو کہ وہ بہت جلد دھڑام سے زمین پر آ رہیں گے ۔ ان کے زوال کے اسباب بہت حد تک یکساں تھے، لیکن دونوں کی بعض الگ الگ امتیازی وجوہ بھی تھیں ۔ خلافت کے قیام میں جس مہلک غلطی کا ارتکاب کیا گیا وہ یہ تھی کہ خاندانی شاہی اقتدار کی بنیاد پیدائش اور مذہب پر رکھی گئی تھی ۔ اس دعوے کا نعرہ لگانے والے گروہ (بنو عبّاس) کے علاوہ اسی قسم کا ایک اور گروہ بھی موجود تھا جو اپنے حقوق کو ثابت کرنے اور غالب آنے والے خاندان کو معزول کرنے کے لیے ان تھک کوششیں کرتا رہا ۔ یہ لوگ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد و احفاد تھے جو ایک مذہبی سیاسی جماعت کی صورت میں منظّم ہو گئے اور سلطنت کے لیے خطرہ ثابت ہونے لگے ۔ وہ اپنی تعداد کی وجہ سے خطرناک نہیں تھے، کیونکہ آج کل کی طرح اس زمانے میں بھی ان کی تعداد مسلمانوں کی مجموعی تعداد کے دسویں حصے سے زیادہ نہیں ہو سکتی تھی، بلکہ خطرے کی اصل وجہ یہ تھی کہ مسلمان آبادی میں وہ سب سے زیادہ ذہین اور محنتی لوگ تھے ۔ لوگ قبائلی اور مذہبی بنیادوں پر تو برسر پیکار تھے ہی، اب اس خانہ جنگی میں ایک تیسرا یعنی نسلی عنصر بھی کارفرما ہو گیا ۔ مفادات میں عرب ایرانی کشمکش کہیں نہ کہیں ظاہر ہو ہی جاتی تھی ۔ ایرانیوں کو کسی نہ کسی عرب قبیلے کے ساتھ مَوالی کی حیثیت سے بھی منسلک رہنا پڑتا تھا ۔ اس صورتِ حال سے تنگ آ کر وہ مجبوراً دوسری جماعت یعنی شیعیان علیؓ میں شامل ہو گئے جنہیں بر سر اقتدار خاندان اور حکومت سختی سے کچل رہی تھی اور جو لوگ مصائب و تکالیف مشترکہ طور پر برداشت کر رہے تھے، انہوں نے ان کے درمیان ایک مضبوط رابطۂ اتحاد کا کام دیا ۔ اس طرح ایک مذہبی اور قومی جماعت ظہور میں آ گئی جو شروع شروع میں خالص عربی النّسل شیعیانِ علیؓ پر مشتمل تھی، لیکن رفتہ رفتہ ایرانی اور شیعی ایک دوسرے کے مترادف الفاظ بن گئے ۔ شروع میں اس خطرے کو تقریباً نظر انداز کیا گیا اور دانشمندانہ حکمتِ عملی سے تقریباً چالیس سال تک اختلافات کی خلیج پاٹنے کی کوشش ہوتی رہی ۔ دوسرے عبّاسی خلیفہ المنصور (۱۳۶ھ/۷۵۴ء تا ۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء) نے خاندان برامکہ کے ایک ممتاز فرد خالد برمکی کو حکومت کے ایک اعلیٰ عہدے پر مقرر کر دیا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک قدیم شاہی خاندان سے تعلّق رکھتا تھا ۔ اس کے جانشینوں کے زمانے میں جو غیر معمولی طور پر ہوشیار اور اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک تھے، یہ خاندان عروج کو پہنچ گیا ۔ اس زمانے میں خلافت کی سیاسی قوت اور اقتصادی خوشحالی اوجِ کمال کو پہنچ گئی، لیکن اس کے ساتھ ہی ان دنوں ایک ایسا طرز زندگی بھی

ترقی پر تھا جو ان غیر ملکی اعلیٰ تمدنی عناصر پر مشتمل تھا جن کا عرب فاتحین نے شام اور بابل میں مشاہدہ کیا اور مشروط طریقے سے ایک خاص حد تک اسے اپنا لیا، لیکن اس کی مزید ترقی کے لیے بنیادیں استوار نہیں کی گئیں، تاہم اس کے سوا کچھ اور کیا بھی نہیں جا سکتا تھا ۔ وہ نظام حکومت جس نے بنو اُمیّہ کے آغاز عہد ہی میں ابتدائی جمہوری اصول کی جگہ لے لی تھی، اس تصوّر پر مبنی تھا کہ ملّت اسلامیہ کی خوشحالی کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ حکومتی اقتدار کا منصب اعلیٰ کسی ایسے شخص کے سپرد کیا جائے جو اس کی بہترین صلاحیت رکھتا ہو اور اسے غیر محدود اختیارات دے دیے جائیں تاکہ وہ اپنے تسلّط کو پوری طرح قائم و برقرار رکھ سکے، چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں خلافت کا یہ تصوّر اس حد تک مقبول و مستند ہو گیا کہ لوگ خلیفہ کو حقیقی معنوں میں ”ظلّ الٰہی“ سمجھنے لگے ۔ یہ خلفا عموماً قابل اور صالح ہوتے تھے لیکن بعض ان میں ایسے بھی تھے جو معیاری اور مثالی نہ تھے ۔ اس قسم کے نظام حکومت میں دو رجحانات انتہائی خطرناک طور پر ترقی پا گئے : دولت و ثروت کی حد سے بڑھی ہوئی ہوس اور ایک خاص دبستان فکر کے علما کا برسر اقتدار آنا ۔ اسی زمانے میں ایسے منچلے بھی میدان عمل میں آ گئے جو خلیفہ کی چنداں پروا نہ کرتے تھے چنانچہ خلافت ایسی متعدد جماعتوں میں بٹ کر رہ گئی جو بیک وقت جداگانہ اور آزاد وجود کی حامل تھیں ان میں سے ہر ایک جماعت اپنے اپنے مقامی حالات کے مطابق ترقی کی منازل طے کرتی گئی ۔ عراق میں بھی یہی کچھ ہوا ۔ آل بُوَیہ کے آغاز حکومت سے لے کر عہد سلجوقیہ کے انجام تک یہ ایک ایسی سلطنت کا صوبہ بنا رہا جس کا دارالحکومت عراق عجم میں واقع تھا اور فرمانرواؤں کی حکمت عملی یہ تھی کہ اس وقت تک اس کے معاملات میں واضح طور پر دخل اندازی نہ کریں جب تک وہاں کے باشندے اپنے غیر ملکی آقاؤں کا استبداد صبر سے برداشت کرتے رہیں اور روپے پیسے کے متعلق ان کے مطالبے پورے کرتے رہیں ۔ اس کے بدلے میں انہیں یہ آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنی قومی زندگی کو اپنے حسب حال جاری رکھیں ۔ بلند ہمّت خلیفہ النّاصر کے عہد میں جب خلافت کے اقتدار کو بحال کر دیا گیا تو اس سے بھی عراق کے حالات میں کوئی بنیادی تبدیلی رُونما نہ ہوئی، علاوہ ازیں تھوڑی ہی مدّت میں تاتاری [مغول] حملے نے اس دَور کا خاتمہ کر دیا ۔

بنو عبّاس کے طویل دورِ حکومت میں عراق کو بہت سے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا ۔ اگر عنانِ خلافت کسی طاقتور خلیفہ کے ہاتھ میں ہوتی تو مختلف عناصر کی باہمی چپقلشوں اور قسمت آزما منچلوں کی شورشوں اور بغاوتوں کو بڑی سُرعت سے کُچل دیا جاتا، ورنہ اس سرزمین میں سخت بدامنی پھیلی رہتی ۔ کوفے اور بصرے کے باشندے اپنی جبلّی خصوصیات کی وجہ سے ناقابل اصلاح تھے ۔ نئے دارالخلافہ میں ایسے ہی کچھ اور عناصر آ گئے ۔ اسی زمانے میں اقتصادی خوشحالی کے دوبارہ بحال ہو جانے سے اس ملک میں ایسے لوگوں کی ایک بڑی کثیر تعداد آباد ہو گئی جنہیں وقت آنے پر قسمت آزما افراد شورش پر آمادہ کر سکتے تھے ۔ مثال کے طور پر یہ کلّیہ ان زنجیوں (زنگیوں) پر صادق آیا جو مشرقی افریقہ سے درآمد کیے گئے تھے ۔ ان کے علاوہ مذہبی

تعصّب کی جو چنگاریاں راکھ کے نیچے سلگ رہی تھیں، وہ بارہا بھڑک کر جہاں سوز شعلوں کی صورت اختیار کر لیتی تھیں۔ جس غیر معمولی دانش مندی سے کام لے کر برامکہ اور اُن کی رہنمائی میں (پہلے) تین [عبّاسی] خلفا نے عربوں اور ایرانیوں کے درمیان نازک توازن برقرار رکھا تھا، وہ برامکہ کے زوال کے بعد مفقود ہوگئی۔ برامکہ کے اخراج کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ عراق میں نسلی اعتبار سے جو توازن اقتدار قائم تھا، وہ جاتا رہا۔ جس کا یہ مطلب تھا کہ ملک کے دو بڑے عناصر یعنی عربوں اور ایرانیوں کے درمیان یگانگی اور مفاہمت پیدا کرنے کی حکمت عملی کا خاتمہ ہوگیا۔ اس توازن کے خاتمے کے آثار پہلے پہل علویوں کی شورشوں کے ایک سلسلے کی صورت میں ظاہر ہوئے جن کا آغاز ابن طَباطَبا کی بغاوت (۱۹۹ھ/۸۱۴ء) سے ہوا۔ دارالخلافہ کے لوگ سُنّی خلافت کی حمایت میں اُٹھ کھڑے ہوئے اور اس سلسلے میں اُنہوں نے اتنے غلو سے کام لیا کہ جب خلیفہ [المامون] نے مفاہمت کی حکمت عملی کو پیش نظر رکھتے ہوئے علوی امام [علیؑ] الرضاؑ کو اپنے داماد کی حیثیت سے اپنا وارث بنانا چاہا اور علویوں کا سبز رنگ اختیار کر لیا، تو وہ خود خلیفہ کے مخالف ہوگئے۔ جونہیں خلیفہ کو اپنی غلطی کا احساس ہوا، اس نے اپنی اس کارروائی کو کالعدم قرار دیا اور اس سلسلے میں اسے طاقت بھی استعمال کرنا پڑی۔ برامکہ کے اخراج سے عراق میں عربوں کے سیاسی اقتدار میں کوئی اضافہ نہ ہوا بلکہ اس سے اُن کی بربادی کا راستہ ہموار ہوگیا، کیونکہ مرکز میں گہرے روابط کی تنظیم و ترتیب میں خلل واقع ہو جانے کے باعث دربار خلافت اور اس کے ذریعے وہاں کی سیاسی زندگی میں ایک نیا عنصر بار پا گیا۔ اَلْمُعْتَصِم نے اپنی ذاتی حفاظت کے لیے ترکوں کا ایک دستہ تیار کیا اور انہیں کے زیر حفاظت اپنے بسائے ہوئے شہر سامرے میں زندگی گزاری۔ خلفا نے جو ترکی فوج اپنے گرد جمع کر لی تھی، اسے امتیازی حیثیت حاصل ہوگئی اور عرب عساکر جو پہلے سے چلے آرہے تھے، اُن کے مقابلے میں پس منظر میں جا پڑے، کیونکہ ترک طاقت، سرگرمی اور عسکری روح میں اُن سے بڑھ کر تھے۔ اس طرح لوگوں میں اپنی حفاظت خود کرنے کی اہلیت جاتی رہی اور وہ غیر ملکی فوجوں کی مدد سے حکومت کرنے والے اُن اشخاص کے رحم و کرم پر رہ گئے جو یا تو خلیفہ کے نامزد کردہ حاکم تھے اور یا اپنے بل بوتے پر انہوں نے ملک پر غاصبانہ قبضہ کر لیا تھا۔ ان غیر ملکی فوجوں نے دوسرے صوبوں پر تسلّط جمانے کی کوشش کی۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ مصر اور اس کی وجہ سے شام میں ترک خاندانوں کے ہاتھ میں عنان حکومت آچکی تھی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ علاقائی حکومتوں کا طریقہ چل نکلا؛ اگرچہ اس سرزمین سے شاید ہی کوئی قابل ذکر فوج بھرتی ہو سکتی تھی۔ اَلْمُتَوَکِّل کے عہد میں ترک حفاظتی دستہ برسراقتدار آگیا اور ایک با امن اور منظّم حکومت کا قیام ناممکن ہوگیا، چند مستثنیات (اَلْمُعتضِد: ۸۹۲ تا ۹۰۲ء اور اَلْمُکتفی: ۹۰۲ تا ۹۰۸ء) سے قطع نظر بعض خلفا معیاری نہ تھے۔ دربار خلافت میں امیرالامرا کے منصب کے لیے جو جنگ اقتدار جاری تھی اس کا آل بُوَیہ کے برسر حکومت آجانے سے (۳۳۴ھ/۹۴۵ء) خاتمہ ہوگیا کیونکہ دونوں عراق یعنی بابل اور میڈیا (ماذی) (دیکھیے آغاز مادّۂ ھذا) انکے زیر نگین تھے۔ ان بغاوتوں کے دوران میں جو انحطاط پذیر

آل بویہ کے زوال اور طاقتور ترک خاندان سلجوق کے اقتدار کے آغاز (۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء) کا باعث ہوئیں، ایک عجیب اشتراک ظہور میں آیا۔ بویہی فوج کے ایک ترک سپہ سالار آرسلان البَساسیری نے کچھ عرصے تک فاطمی خلیفہ اَلْمُسْتَنْصر (۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء) کے نام پر عراق میں حکومت کی، لیکن چونکہ عراق اور مصر اور جنوبی شام کے درمیان بہت فاصلہ حائل تھا (شام کے صحرا میں کھانے پینے کی اشیا کے نہ ملنے سے سفر ممکن نہ تھا، لہذا شمالی شام کی راہ سے چکر کاٹ کر پہنچنا پڑتا تھا)، اس لیے عراق میں فاطمیوں کی صحیح معنوں میں حکومت قائم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ البَساسیری کی مداخلت ایک ایسا واقعہ تھا جو بہت جلد گزر گیا۔ سلاجقہ جو ترکوں کے حقوق کے سب سے بڑے حامی کی حیثیت سے میدان میں آئے تھے اور جنھوں نے خلیفہ کو بالکل کٹھ پتلی بنا رکھا تھا، اپنے آپ کو مذہب اسلام کے صحیح عقائد کے محافظ بھی سمجھتے تھے، چنانچہ عراق میں جہاں کہیں کسی نے سر اُٹھایا، اُنھوں نے اُنھیں نہایت سختی سے دبا دیا۔ اگرچہ اُنھوں نے ایرانی تہذیب کی طرف اپنا میلان طبع ظاہر کیا (سلاجقۂ اعظم بغداد میں نہیں بلکہ اصفہان میں رہتے تھے)، لیکن اُنھوں نے عراق کے عربی تمدن میں کسی قسم کی دخل اندازی نہیں کی۔ ناصرالدّین کے عہد میں جب عارضی طور پر ایک حد تک خلافت کا اقتدار بحال ہوا تو بھی سیاسی اور مذہبی صورت حال میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ عراق تاتاری [مغول] فاتح ھلاگو کے لیے لُقمۂ تر ثابت ہوا (۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) اور خلافت کا چراغ گل ہو جانے کے بعد اس کے دارالخلافہ بغداد کی حیثیت ایک معمولی صوبائی صدر مقام کی ہو کر رہ گئی۔ منظم آب پاشی کو نظرانداز کرنے کا جو سلسلہ دسویں صدی کے آغاز ہی سے شروع ہو گیا تھا، برابر جاری رہا اور رفتہ رفتہ عراق ایک لق و دق صحرا بنتا گیا۔ جہاں کہیں کہیں کوئی بڑا گاؤں نظر آ جاتا تھا وہاں صرف کھجور کے درختوں کی کاشت ہی قابل ذکر تھی۔ طاقتور صفوی بادشاہ شاہ اسمٰعیل کے عہد میں عراق کی ایران میں شمولیت (۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء) مستقل نہیں تھی۔ جلد ہی یہ ملک سلطنت عثمانیہ کے قبضے میں چلا گیا (۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء) اور ۱۹۱۸ء تک اسی کا صوبہ رہا

[حکومت ۱۹۱۴ء کے بعد]۔ ۱۹۱۴ء سے قبل عثمانی حکومت کے لیے عراق پر فرمانروائی نہ صرف دقت طلب بلکہ کثیر مصارف کا موجب تھی۔ اگرچہ اس وقت ملک انتظامی اعتبار سے چار وحدتوں یعنی موصل، بغداد اور بصرے کے صوبوں اور دیرالزور کی کمشنری میں منقسم ہو چکا تھا لیکن استانبول سے متعین کیے ہوئے گورنروں کا اختیار اور حکومت برائے نام تھی۔ عراق میں مختلف قسم کے مذہبی اور غیر مذہبی گروہ، مثلاً کرد، ترکمان، آشوری، شیعہ، یزیدی، دلدلی مقامات کے مکین اور دوسرے قبائلی آباد تھے، اس لیے اہل عراق کو قابو میں رکھنا مرکزی حکومت یا اس کے نمائندے کے لیے بہت مشکل تھا۔ انیسویں صدی میں ذرائع آمد و رفت اور نظام رسل و رسائل میں ترقی سے شاید وہ مرکزی حکومت کے مطیع و فرمان بردار بن گئے ہوں۔

عراق پر قابض برطانوی افواج دو سال (۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ء) کے بعد سارے ملک میں کسی قدر امن و امان اور نظم و نسق پیدا کر سکیں۔ برطانوی سپہ سالار کے ماتحت ایک

سول کمشنر تھا جس نے بغداد میں حکومت کے جدید محکمے قائم کر کے مرکزی انتظامیہ کی بنا ڈالی۔ ان میں اہم ترین محکمے وہ تھے جن کا امن و امان اور ملک کی سالمیت سے تعلق تھا کیونکہ بہت سے علاقے ابھی تک بغداد کی حکومت سے منحرف تھے۔ مالیات کے علاوہ زراعت، تعمیرات اور آبپاشی، صحت اور صفائی کے محکمے بھی اہمیت کے لحاظ سے کم نہ تھے۔ حکومت کے جدید محکموں کے کاروبار کے لیے صوبجاتی تنظیم قائم تھی۔ ان کا حال انتظامی وحدتوں کا تھا جو پہلی جنگ عظیم سے پیشتر موجود تھیں اور تعداد میں سولہ تھیں؛ آجکل بھی ان انتظامی وحدتوں کی تعداد سولہ ہے۔

فوجی حکومت کا اختتام ۱ اکتوبر ۱۹۲۰ء میں ہوا تو عراق میں سرکاری کونسل کی تشکیل عمل میں آئی جو ملکی انتظام کی ذمّے دار تھی۔ اس کے مشیر انگریز عہدہ داران حکومت تھے۔ برطانوی افسروں کے زیر نگرانی عراقی کابینہ کا نظام حکومت بادشاہت کے دوران میں ۱۹۲۲ء سے لے کر ۱۹۳۲ء تک قائم رہا جب کہ عراق آزاد ہو کر جمعیة الاقوام کا رکن بن گیا اور عراق پر برطانوی انتداب کا خاتمہ ہوا۔ اس کی جگہ انگریزی-عراقی معاہدے نے لے لی۔

مضبوط فوج، قضائیہ، اور پولیس دستوں کی تشکیل و ترتیب بھی ملک پر حکومت کرنے کے لیے ضروری تھی۔ ۱۹۳۶ء تک حکومت کے تینوں انتظامی شعبوں میں دوسرے زرخیز علاقوں کے شعبوں کی نسبت کہیں زیادہ ترقی ہوئی۔ ملک کی فرقہ وارانہ، قبائلی اور نسلی تقسیم کی بنا پر ایک عمدہ عدلیہ کی تکمیل بھی یکساں طور پر ضروری تھی۔ اگرچہ بیشتر مرکزی طاقت بغداد میں تھی پھر بھی قبائل کے لیے مصالحتی عدالتیں اور خاص انتظامی طریق کار تھا۔ عراق میں آبپاشی اور زراعت کے میدانوں میں قدرتی ذرائع کی ترقی اور تکمیل بھی حکومت کی ذمّے داری میں شامل تھی۔ مقامی علاقوں کو ترقی دینے کے لیے بلدیات کی ہمت افزائی کی گئی اور انہیں مالی مدد بھی دی گئی (دیکھیے ۱۹۲۹ء کا بلدیاتی قانون)۔ ذرائع آمد و رفت بہتر ہوئے تو قبائلی سرداروں کے بجائے حکومت بغداد کا اقتدار بڑھنے لگا۔

صوبوں کی ابتدائی عدالتوں کا نظام کار مصر جیسا تھا۔ عراق میں ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء عثمانی حکومت کے ضابطۂ دیوانی یعنی مَجلّہ [رکّہ ہان] پر عملدرآمد ہوتا رہا۔ اس کے بعد اس کی جگہ ایک نیا ضابطۂ دیوانی نافذ کر دیا گیا۔ مصر کی طرح عراق میں بھی صوبائی انتظامیہ وزارت داخلہ کے ماتحت ہے، اس لیے شہریوں کا حق قانون سازی محدود ہے۔ یہ بات عراق کے لیے بے حد اہم ہے، کیونکہ وہاں بے شمار فرقے ہیں جو عراقی حکومت کے مدمقابل بنے رہتے ہیں، پھر بھی دوسرے عرب ممالک کی طرح گذشتہ سالوں میں مستقل سرکاری ملازموں کی ایک جماعت قائم ہوگئی تھی جس کے ارکان کی تعداد میں اب اضافہ ہوگیا ہے، خاص کر جبکہ جولائی ۱۹۵۸ء سے شروع ہونے والے فوجی انقلابات نے عوامی فلاح و بہبود کے عُمّال کو بھی حکومت کی انتظامیہ میں شامل کر لیا ہے۔ تعلیم یافتہ عراقیوں کی بیشتر تعداد دیوانی ملازمتوں میں شامل ہوتی رہتی ہے۔ ۱۹۵۷ء کے قانون کی رو سے دیوانی ملازمتوں کے طریق کار کو بہتر بنایا گیا ہے اور ''مجلس سرکاری ملازمت'' کا قیام عمل میں لایا گیا ہے۔ مصر کی طرح عراق نے بھی ۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۰ء سے محنت اور سماجی تحفظ

کی ملازمتوں کی ذمے داری خود لے رکھی ہے۔ ۱۹۵۶ء سے ان میں مزید توسیع کی گئی ہے۔ ۱۹۵۳ء سے حکومت کا بڑا فریضہ اہم ترقیاتی منصوبوں کے لیے پٹرول سے حاصل شدہ آمدنی کا معتدل استعمال ہے۔

حکومت ۱۹۴۰ء سے مفت اور لازمی تعلیم کی ذمے دار ہے، لیکن فوج کی سیاسی معاملات میں بار بار مداخلت، ماضی میں مختلف قبائل کی بغاوت اور حکومت اور کردوں کی آویزش سیاسی عدم استحکام کے وہ مظاہر ہیں جنھوں نے انتظامیہ کے کاروبار کو بری طرح متاثر کیا ہے۔ اگست ۱۹۵۸ء سے حکومت کی کارگزاری مجروح ہو چکی ہے جب کہ سازش کے خلاف قانون کا نتیجہ سیاسی تطہیر، سیاسی جماعتوں کی پارلیمانی تنظیمات، عوامی فوج اور دوسرے گروہوں کا وجود میں آنا ہے۔

۱۹۵۸ء کے پرامن انقلاب سے فوج میں حکومت کے انتظام و انصرام سنبھالنے کا رجحان روز افزوں رہا ہے۔ مئی ۱۹۶۴ء کے قانون کی رو سے صدارتی نظام حکومت کو وسیع اختیارات حاصل ہیں (بادشاہی دور میں بھی اتنے اختیارات نہ تھے)۔ صدر مملکت کابینہ کے وزیروں کا عزل و نصب کرتا ہے اور قومی حفاظتی مجلس کی مدد سے حکومت کا کاروبار چلاتا ہے۔ مصر کی طرح صرف ایک سرکاری سیاسی تنظیم، جس کا نام ''عرب سوشلسٹ یونین'' ہے، کے قیام کا اعلان ہوا ہے۔ علاوہ ازیں حکومت منصوبہ بندی کی پابند ہے جو کہ معیشت، امداد باہمی کے وسیع نظام اور کارخانوں کو قومی ملکیت میں لینے کے لیے دلیل راہ کا کام دیتی ہے۔

مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab*، طبع ڈخویہ، جلد ۱؛ (۲) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۴ تا ۸۵؛ (۳) (Ibn Serapion): *Description of Mesopotamia and Baghdad*، طبع و ترجمہ G. Le. Strange، در *Journ. of the Roy. As. Soc.*، ۱۸۹۵ء؛ (۴) یاقوت: معجم، تحت مادّۂ العراق و دیگر متعدد مادّے؛ (۵) Ritter: *Erdkunde von Asien*، ج ۱۰ تا ۱۱؛ (۶) J. F. Jones: *Memoirs on the province of Baghdad*، در *Selections from the Records of the Bombay Government*، ص ۴۳، نیا سلسلہ؛ (۷) M. Streck: *Die alte Landschaft Babylonien nach den arbabischen Geographen*؛ (۸) Petermann's: *Reisen im Orient*، ج ۲؛ (۹) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ج ۳؛ (۱۰) v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Perzischen Golf*، ج ۲؛ (۱۱) Sprenger: *Babylonien*؛ (۱۲) Willcocks: *The Irrigation of Mesopotamia* (قاہرہ ۱۹۰۵ء)؛ (۱۳) Herzfeld و Sarre: *Archaeologische Reise im Euphrat-und Tigris-Gebeit*؛ (۱۴) M. Hartmann: *Aus Nadschd und dem Irak*، در *Welt des Islams*، ج ۲، ص ۲۳ تا ۳۵، ص ۲۹۷ تا ۳۰۸ و ج ۳: ص ۳۸ تا ۴۸؛ (۱۵) Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien*؛ (۱۶) نقشے: *Lower Mesopotamia between Baghdad and the Persian Gulf*، (برطانوی) دفتر جنگ، حصۂ جغرافیہ، جنرل سٹاف، شمارہ ۲۳۶۵، (پیمانہ ۱ : ۱۰۰۰۰۰۰)۔

(M. HARTMANN)

* **عراقی**: ساتویں صدی ہجری کے مشہور شاعر، شیخ فخرالدّین ابراہیم بن بزرگ مہر بن عبدالغفّار جوالیقی ہمدانی متخلص بعراقی، کمجان [کمیجان] نام کے گاؤں میں ہمدان کے بیرونی علاقے میں ۶۱۰ھ/۱۲۱۳-۱۲۱۴ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے اجداد اپنے زمانے کے فضلا میں سے تھے۔ انھوں صرف و نحو اور ادبیات عربی

اور تفسیر و حکمت کی تعلیم ہمدان میں حاصل کی اور سترہ سال کی عمر میں وہیں درس و تدریس کا کام شروع کر دیا - ۶۲۷ھ/ ۱۲۲۹ - ۱۲۳۰ء میں انہیں اپنے اندر ایک روحانی جستجو محسوس ہوئی۔ بزرگوں کی خدمت میں رہ کر فیض حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے مولد ہمدان سے روانہ ہو گئے اور قریب کے ایک مقام سجاس میں رکن الدّین سجاسی کے ہاں پہنچے۔ اس کے بعد بابا کمال خجندی اور شمس الدّین محمّد بن علی بن ملک داد تبریزی کی خدمت میں جو اس عہد کے مشہور عرفا میں سے تھے شرف یاب ہوئے (شوّال ۶۳۲ھ/ جون۔ جولائی ۱۲۳۵ء)۔ پھر وہ اصفہان گئے اور وہاں سے ہندوستان پہنچے - ۶۳۱ھ/ ۱۲۳۳ - ۱۲۳۴ء میں عراقی ملتان کے شیخ بہاء الدّین زکرّیا (از ۵۶۵ھ/ ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء تا سہ پہر پنج شنبہ ۷ صفر ۶۶۶ھ/ ۲۸ اکتوبر ۱۲۶۷ء) کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو گئے اور پچیس سال تک ریاضت کی، اس مدت میں ایک سفر دہلی کا اور دوسرا سومنات کا کیا، پندرہ سال ملتان میں درس دیا۔ یہاں شیخ بہاء الدّین زکریا کی بیٹی سے شادی کی جس کے بطن سے ایک لڑکا کبیرالدّین پیدا ہوا۔ شیخ بہاء الدّین زکرّیا نے انہیں اپنا جانشین قرار دیا تھا لیکن شیخ کے انتقال کے بعد ان کے مریدوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہی وجہ تھی کہ عراقی نے اسی سال (۶۶۶ھ/ ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ء) ملتان سے ہجرت کی اور عمّان کے راستے حج کے لیے چلے گئے، مدینے میں روضۂ اطہر کی زیارت کے بعد وہ بغداد پہنچے اور پھر عازم ملک روم (آج کا ترکی) ہو گئے، کچھ عرصے تک وہاں کے شہروں، مثلاً قونیہ، توقاد (توقات یا طوقات) جو قونیہ اور سیواس کے درمیان ہے، اورسنوب (یا سینوپ) میں، جو نواح قسطمونی میں ہے، بحر اسود کے ساحل پر قیام پذیر ہو گئے۔ اس زمانے میں وہ اپنے زمانے کے دو سب سے بڑے مشائخ کی خدمت میں باریاب ہوئے۔ پہلے انہیں مولانا جلال الدّین بلخی جو رومی کے نام سے معروف ہیں، (۶ ربیع الاول ۶۰۳ھ تا ۵ جمادی الآخرہ ۶۷۲ھ/ ۲۱ اکتوبر ۱۲۰۶ء تا ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء) کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ وہ ان سے چند بار ملے اور ان کے جنازے کی شرکت کے لیے قونیہ میں موجود تھے۔ دوسرے مشہور بزرگ شیخ صدرالدّین ابوالمعالی محمّد بن اسحٰق بن محمّد قونوی (م ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ء) تھے، جن کے رفقا میں ایک زمانے تک ان کا شمار رہا اور معروف عارف ابوبکر محمّد بن علی حاتمی طائی اندلسی مالکی معروف بہ ابن العربی (۷ رمضان ۵۶۰ تا ربیع الآخر ۶۳۸ھ/ ۲۸ جولائی ۱۱۶۳ء - اکتوبر ۱۲۴۰ء) کی کتاب الفتوحات المکیہ فی اسرار المالکیہ والملکیہ جس کی تصنیف وہ ماہ صفر ۶۲۹ھ/ نومبر ۱۲۳۱ء میں ختم کر چکے تھے، ان سے پڑھی۔ اور معین الدّین ابو نصر سلیمان بن محمّد سلیمان بن مہذّب الدّین علی دیلمی معروف بپروانہ سے بھی ملے جو ۶۷۵ھ/ ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء میں قتل ہوا اور ۶۵۸ھ/ ۱۲۵۹ - ۱۲۶۰ء سے ۶۷۵ھ/ ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء تک رکن الدّین قلیج آرسلان چہارم (از سلاجقۂ روم) کا وزیر رہ چکا تھا اور اپنے عہد کے اہل تصوف کا بے حد معتقد تھا۔ اس لیے توقاد میں ان کے لیے ایک خانقاہ تعمیر کرا دی۔ اس سفر کے دوران میں انہوں نے اپنی کتاب لمعات قونیہ میں لکھی۔ بظاہر معین الدّین پروانہ کے قتل اور ایشیائے کوچک

کے حالات کی ابتری کے بعد ۶۷۵ھ/۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ء سے ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ء تک انہوں نے مصر کا سفر اختیار کیا، اور رکن الدّین بیبرس بندقداری حاکم مصر (۶۵۸ تا ۶۷۶ھ/ ۱۲۵۹ - ۱۲۶۰ تا ۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ء) نے کہ وہ بھی مشائخ صوفیہ کا بے حد معتقد تھا، انہیں شیخ الشّیوخ کا منصب تفویض کر دیا اور بظاہر وہ ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ء میں اس کی وفات کے بعد ایشیائے کوچک واپس آ گئے اور کچھ مدت کے لیے توقاد میں رہے۔ ۶۸۰ھ/ ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء میں جب مغل سپاہی ہولاگو خان کے نویں بیٹے تنقوربای کے، جو اسی سال مارا گیا، اور مشہور وزیر شمس الدّین محمّد بن بہاء الدّین محمّد بن شمس الدّین محمّد بن بہاء الدّین علی الجوینی صاحب دیوان کے ساتھ جو بروز دو شنبہ، ۴ شعبان ۶۸۳ھ/۱۶ اکتوبر ۱۲۸۴ء کو قتل کیا گیا، ایشیائے کوچک آئے۔ اس نے الجوینی سے ملاقات کی اور اسی سال (۶۸۰ھ/۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء) اپنی مثنوی عشّاق نامہ یا دہ نامہ شمس الدّین صاحب دیوان الجوینی کے لیے لکھی۔ اس کے بعد وہ دمشق چلے گئے۔ چھے ماہ کے بعد ان کا بیٹا کبیر الدّین بھی ملتان سے ان کے پاس آ گیا۔ انہوں نے دمشق میں پانچ روز کی بیماری کے بعد ۸ ذوالقعدہ ۶۸۶ھ/ ۱۵ دسمبر ۱۲۸۷ء کو انتقال کیا۔ انہیں صالحیّۃ دمشق میں محی الدین ابن العربی کے مزار کی پشت پر دفن کیا گیا۔ ان کا مزار دسویں صدی کے نصف اول تک معروف رہا، لیکن آج اس کا کوئی نشان باقی نہیں۔ ان کے دیوان کے پیش لفظ میں جو بظاہر آٹھویں صدی کے آغاز میں ان کے دوستوں اور ساتھیوں میں سے کسی نے تحریر کیا ہے اور عشاق نامہ کی ابتدا میں جسے آربری Arberry نے شائع کیا ہے، اور اسی طرح ان کے کلیات میں جسے راقم مقالہ نے شائع کیا ہے، ان کے حالات زندگی تفصیل سے مذکور ہیں۔

فخر الدّین عراقی ساتویں صدی ہجری کے نصف ثانی کے سب سے بڑے صوفی شعرا میں سے ہیں اور اس سلسلے کے عظیم ترین شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ عارفانہ غزلیات میں وہ بہت قادر الکلام تھے۔ ان کے متصوفانہ ترجیع بند بھی مشہور ہیں۔ انہوں نے قصیدہ غزل، ترجیع بند، قطعات اور رباعیات کی شکل میں ۴۸۰۰ اشعار چھوڑے ہیں۔ ان کے علاوہ مثنوی دہ نامہ یا عشاق نامہ بھی ان کی یادگار ہے جسے انہوں نے ۶۸۰ھ/ ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء میں توقاد میں شمس الدّین صاحب دیوان الجوینی کے لیے نظم کیا تھا۔ اس میں ۱۰۶۳ اشعار ہیں۔ تصوف میں ان کی بے حد بدیع اور عمدہ تصنیف لمعات ہے۔ یہ کتاب انہوں نے کتاب السوانح فی معانی العشق کی تقلید میں (جو امام حجّۃ الاسلام غزالی کے بھائی ابوالفتوح احمد بن محمّد بن احمد الغزالی طوسی (م ۵۱۰ھ/۱۱۲۶ء) کی مشہور کتاب ہے) ۶۷۳ھ/۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ء سے پہلے قونیہ میں تصنیف کی۔ یہ تصوف کی معروف ترین کتابوں میں سے ہے اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں: صائن الدّین علی ترکہ اصفہانی (۸۳۵ھ/ ۱۴۳۱ - ۱۴۳۲ء) کی شرح الضّوء کے عنوان سے، شیخ یار علی شیرازی کی شرح بنام اللمحات فی شرح اللمعات (۸۲۶ھ/۱۴۲۲ - ۱۴۲۳ء) اور شرح خاوری و شرح برہان الدین ختلانی (۸۹۳ھ/۱۴۸۷ء)، نیز زبدۃ الطریق کے مصنف درویش علی بن یوسف کوکہری کی شرح ۸۰۵ھ/

۱۳۰۲ء میں، اشعۃ اللمعات کے نام سے نورالدین عبدالرحمٰن جامی کی شرح جسے جامی نے ۸۸۹ھ/۱۴۸۴ء میں مکمل کیا ہے .

مآخذ : (۱) حمداللہ المستوفی : تاریخ گزیدہ، مطبوعۂ یادگار سلسلۂ گب؛ (۲) جامی : نفحات الانس، کلکتہ ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء؛ (۳) دولت شاہ : تذکرۃ الشعراء، لائیڈن؛ (۴) خواندامیر : حبیب السیر؛ (۵) مجالس العشاق، کانپور ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء؛ (۶) ملا عبدالنبی فخر زمانی : میخانہ، لاہور ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء؛ (۷) داراشکوہ : سفینۃ الاولیاء، لکھنؤ ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء؛ (۸) شیر خان لودی : مرآۃ الخیال، بمبئی ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء؛ (۹) محمد قدرت خان گوپاموی : نتائج الافکار، مدراس ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء؛ (۱۰) لطف علی بیگ آذر : آتش کدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء؛ (۱۱) سید محمد صدیق حسن خان : شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء؛ (۱۲) رضا قلی خان ہدایت : ریاض العارفین، تہران ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء؛ (۱۳) غلام سرور لاہوری : خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۱۴) رضا قلی خان ہدایت : مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء؛ (۱۵) نائب الصدور معصوم علی شاہ شیرازی : طرائق الحقائق، تہران؛ (۱۶) اسمٰعیل پاشا بغدادی : ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ء؛ (۱۷) محمد صادق ناظم تبریزی : منظم گزیدہ، نسخۂ خطی مملوکۂ نگارندہ؛ (۱۸) امین احمد رازی : ہفت اقلیم، نسخۂ خطی مملوکۂ نگارندہ؛ (۱۹) شیخ ابوالقاسم بن ابو حامد نصر بابانی انصاری : سُلّم السماوات، نسخۂ خطی مملوکۂ نگارندہ؛ (۲۰) محمد عارف بقائی : مجمع الفضلاء، نسخۂ خطی متعلق بنگارندہ؛ (۲۱) احمد علی خیر آبادی : قصر عارفان، نسخۂ لاہور (اوریئنٹل کالج میگزین)، ۱۹۶۵ء؛ (۲۲) تاریخ فرشتہ؛ (۲۳) اشعۃ اللمعات، تہران؛ (۲۴) مقالۂ دکتر آربری Arberry در مجلۂ روزگار نو، ج ۱، شمارہ ۱؛ (۲۵) مقالۂ عبدالحسین نوائی در مجلۂ یادگار، سال چہارم، شمارہ ۹؛ (۲۶) قاسم غنی : تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفۂ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، تہران ۱۳۲۲ھ (شمسی)؛ (۲۷) کلیات عراقی، لاہور؛ (۲۸) فخرالدین عراقی : عشاق نامہ مع سوانح عمری مصنف، تصحیح آربری Arberry، سلسلۂ مطبوعات اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن، شمارہ ۸، ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء؛ (۲۹) بالخصوص فخرالدین ابراہیم ہمدانی متخلص بعراقی : کلیات (جو مقدمہ، دیوان، قصائد، قطعات، ترکیبات، ترجیعات، غزلیات، رباعیات، عشاق نامہ یا دہ نامہ، لمعات اور اصطلاحات تصوف پر مشتمل ہے)؛ یہ کلیات اٹھارہ مختلف نسخوں سے مقابلے کے بعد سعید نفیسی کی سعی سے اور ان کے مقدمے کے ساتھ تہران سے ۱۳۳۵ھ میں شائع ہوئی ہے .

(سعید نفیسی)

* **العرائش** : "انگور کی بیلوں کی جعفریاں یا ٹٹیاں" فرانسیسی اور ہسپانوی میں لراشے Larache؛ بحراوقیانوس کے کنارے مراکش کے ساحل سمندر پر واقع ایک قصبہ، طنجہ کے شمال مغرب میں تقریباً ۴۴ میل اور فاس کے شمال مغرب میں ۸۳ میل کے فاصلے پر، جای وقوع ۳۳°، ۳۲′ عرض البلد شمالی، ۸° ۲۸′ ۲۲″ طول البلد مغربی (پیرس سے) .

العرائش ایک پہاڑی کی ڈھلان پر پھیلا ہوا ہے، جو ایک راس کی شکل میں سمندر کے اندر چلی گئی ہے، اور وادی لکّوس کے شمالی کنارے پر اس جگہ واقع ہے جہاں دریا سمندر میں گرتا ہے ۔ اسلامی شہر کی حیثیت سے یہ مقام قطعی غیر اہم ہے یہاں کوئی چیز ایسی نہیں جو کسی کے لیے دلچسپی کا موجب ہو، سوا ایک بازار (سُوق) کے جو چوکور شکل کا ہے اور جس کے دونوں جانب محراب دار راستے ہیں، جن کی وجہ سے اس کی شکل ایک مبہم سی تاریخی عمارت کی ہوگئی ہے ۔ پہلے

ہسپانوی قبضے (۱۶۱۰ء تا ۱۶۸۹ء) کی یادگار کے طور پر یہاں ایک قلعہ اب بھی موجود ہے جس کا نام Castillo de las Cigüeñas (بگلوں کا قلعہ) یا سنتا ماریا Santa Maria de Europa ہے۔ اسلامی شہر کے جنوب اور جنوب مغرب میں ہسپانویوں نے جنھوں نے ۱۹۱۱ء میں اس شہر پر از سرنو قبضہ کر لیا تھا، ایک یورپی شہر بسایا جس کا مرکز ۱۹۵۰ء میں دائرے کی شکل کا ایک علاقہ تھا جسے Plaza de España کہتے تھے۔ وادی لکُّوس کی سیلابی مٹّی کے اکٹّھا ہو جانے سے وزنی جہازوں کا بندرگاہ تک پہنچنا غیر ممکن ہو گیا ہے۔ ۱۹۵۰ء میں العرائش کی آبادی پینتالیس ہزار سے کچھ کم تھی، جس میں اٹھائیس ہزار کے قریب مسلمان تھے، ان کے علاوہ تیرہ سو یہودی اور تیرہ ہزار یورپی تھے، جو تقریباً سب کے سب ہسپانوی تھے۔ العرائش کے آس پاس زیادہ تر آلو اور پھلوں کی کاشت ہوتی ہے۔ صنعت و حرفت کو کوئی اہمیت حاصل نہیں؛ ماہی گیری کے پیشے نے البتہ کسی قدر ترقی کی ہے (۱۹۵۳ء میں ۲۳۰ چھوٹی کشتیاں تھیں)۔ شہر کا سرپرست للہ منّانہ Lalla Mennana ہے، جس کا قبّہ خشکی کی طرف سے یہاں آنے والے کے لیے شہر کے شروع ہو جانے کی نشان دہی کرتا ہے۔

العرائش زیادہ پرانا شہر نہیں۔ الادریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا اور دوسرے عرب مصنّفین بھی ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی سے قبل تک اس کا بالکل ذکر نہیں کرتے۔ مزید برآں عام تصانیف میں بھی اس کا ذکر شاذ ہی آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد قبیلۂ بنو عَرُوس نے رکھی تھی جنھوں نے آس پاس انگور کی بیلوں کی افراط کی وجہ سے اس کا نام العَرَیش ''اتباع بنی عروس'' رکھ دیا۔ الموحد سلطان یعقوب المنصور نے وادی لکّوس کے دہانے پر ایک قلعہ تعمیر کروایا، جس پر ۱۲۷۰ء میں ہسپانوی عیسائیوں نے اچانک یلغار کر دی اور اسے سر کر لیا۔ لیکن جیسا کہ مرّاکشی ساحل کے غیر اہم مقامات کے ساتھ اکثر پیش آیا ہے، العرائش کے تاریخی حالات کسی قدر یقین و اعتماد کے ساتھ اسی وقت سے سامنے آتے ہیں، جس وقت سے پرتگیزوں نے اس کی سر زمین پر قدم رکھا۔ سَبتہ Ceuta [رک بآں] پر قبضہ کرنے (۱۴۱۵ء) کے اگلے ہی سال سے انھوں نے اس شہر پر حملہ کیا۔ لیکن اس فتح کے اثرات دیرپا ثابت نہیں ہوئے ۱۴۷۱ء میں پرتگال کے بادشاہ الفانسو پنجم کا ارزیلا Arzila اور طنجہ پر قبضہ العرائش کی آزادی سلب کرنے کا باعث ہوا جو معاہدۂ صلح کی رو سے پرتگال کے زیر اثر علاقے میں شامل ہو گیا اور اس کے بعد بیس سال تک غیر آباد رہا۔ ۱۴۸۹ء میں شاہ پرتگال جان John ثانی نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شمالی مراکش میں اپنی قوت کو زیادہ مستحکم کرنے اور فاس اور قصر الکبیر کے لیے براہ راست خطرہ پیدا کرنے کی غرض سے اس دریا اور وادی مخازن کے سنگھم سے نیچے ہٹ کر لکّوس Lukkos کے دائیں کنارے پر la Graciosa نامی ایک قصبہ بنا لیا۔ مراکشیوں کے نرغے میں آ جانے، دلدلی بخار میں مبتلا ہو جانے اور دریا کے اتھلے ہونے کی وجہ سے رسد اور فوج کی کمک رسانی کے مسدود ہو جانے کی بنا پر پرتگیزوں کو طویل مدافعت کے بعد سمجھوتا کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اور وہ بغیر کسی تکلیف و زیاں کے یہاں سے نکل گئے۔ العرائش کو وطّاسی سلطان محمّد الشیخ کے بیٹے مولائی النّاصر نے

دوبارہ لے لیا۔ الوزّان الزیاتی Leo Africanus نے اس شہر کے سولھویں صدی عیسوی کے شروع کے حالات بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ وہاں جرّیث مچھلیوں (eels) کی بہت بڑی تعداد پکڑی جاتی تھی، اور شکار بافراط موجود تھا؛ نیز لُکُّوس کے کناروں پر جنگل تھے جن میں وحشی جانور بکثرت ملتے تھے۔ وہاں کے باشندے لکڑی کا کوئلہ بناتے تھے، اور اسے ارزیلا اور طنجہ بھیجتے تھے، لیکن وہ ہمیشہ پرتگیزوں سے دہشت زدہ رہتے تھے جو اس علاقے پر برابر حملے کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انھوں نے ۱۵۰۴ء میں خود بندرگاہ پر بھی حملہ کیا۔ (۱۵۴۶ء میں ہسپانیہ والوں نے بھی قادس Cadiz سے بندرگاہ پر حملہ کیا، مگر ناکام رہے)۔ غیر محفوظ زندگی کے باوجود اس شہر کے باشندوں نے کسی حد تک بحری تجارت کا سلسلہ قائم رکھا، اس لیے کہ شمالی مرّاکش میں العرائش ہی وہ واحد بندرگاہ تھی جس پر عیسائیوں کا قبضہ نہیں تھا اور فاس سے تجارت کے مختلف راستوں میں سے ایک راستہ یہ بھی تھا جہاں سے (فاس) نسبۃً قریب تھا۔ پرتگیزوں کا ایک تجارتی ایجنٹ (Feitor) وہاں رہتا تھا، جینوآ کے تاجر یہاں باقاعدہ آنے جاتے تھے اور بندرگاہ کے دہانے پر "جینوآ" نام کا ایک قلعہ بھی تھا۔ اس کے بعد سے العرائش بحری ڈاکوؤں کا اڈا بن گیا اور ۱۵۵۰ء میں پرتگیزوں کے وہاں سے انخلا کے بعد تو بحری ڈاکا زنی وہاں بہت ہی بڑھ گئی۔ ہسپانوی ساحل پر بحری ڈاکوؤں نے جو تباہی و بربادی پھیلائی تھی، وہی ۱۶۱۰ء میں العرائش پر فیلقوس (Philip) ثالث کے حملے کا محرّک ہوئی جس کا خاتمہ سعدی سلطان مولائی محمّد الشیخ سے ایک معاہدے پر ہوا۔ ۱۶۸۹ء میں اس شہر پر علوی سلطان مولائی اسمٰعیل نے دوبارہ قبضہ کر لیا اور بنو جُبالہ اور ریف کے بعض قبائل یہاں از سر نو آباد ہو گئے۔ اس تاریخ کے بعد سے ۱۹۱۱ء تک العرائش پر یورپی طاقتوں کے اقدامات گولہ باری یا سمندری راستے سے کم و بیش کامیاب حملوں تک محدود رہے۔ ۱۷۶۵ء میں فرانسیسی امیر البحر Du Chaffault نے وہاں بری طرح شکست کھائی۔ ۱۸۶۰ء میں "ہسپانوی۔ مرّاکشی" جنگ کے دوران میں العرائش پر ہسپانوی بحری بیڑے نے گولہ باری کی۔ "مراکشی بحران" کے دوران میں ۸ جون ۱۹۱۱ء کو ہسپانوی فوجیں العرائش میں اتر پڑیں اور ۱۹۵۲ء تک جب کہ مراکش کی آزادی کا اعلان ہوگیا، یہ شہر باقاعدہ ہسپانوی حلقۂ اثر میں رہا۔

العرائش کے بالمقابل وادی لُکُّوس کے دوسرے کنارے پر شمِّیش پہاڑی پر Lixoz یا Lixus کے قرطاجنی شہر کے کھنڈر موجود ہیں، جہاں بہت سے آثار کھود کر نکالے گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، طبع Schefer، پیرس ۱۸۹۷ء، ۲: ۲۱۵ تا ۲۱۹؛ (۲) León Galindo y de Vera: *Historia, vicisitudes y politica tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de Africa*، میڈرڈ ۱۸۸۴ء، ص ۲۲۳ تا ۲۸۴ (باحتیاط استعمال کرنا چاہیے)؛ (۳) Eugéne Aubin: *Le Maroc d' aujourd' hui*، طبع ششم، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۸۹ تا ۹۵؛ (۴) Maximiliano Alarcón y Santón: *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*، میڈرڈ ۱۹۱۳ء؛ (۵) Real Sociedad Espanola de Historia Natural، *Yebala y el bajo Lucus*، میڈرڈ ۱۹۱۳ء، ص ۴۴ تا ۱۵۱، ۲۸۷؛ (۶) *Relato de la expedicion de Larache* por Bidé de Maurville (1765)؛ فرانسیسی ایڈیشن سے ترجمہ شدہ، ایمسٹرڈم ۱۷۷۵ء؛ و "طنجہ ــ العرائش" ۱۹۳۰ء (Du Chaffault کی مہم کے بارے میں)؛ (۷) Tomás García Figueras : *Miscelánea de estudios africanos*، العرائش ۱۹۳۷ء - ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۹ تا ۱۲۷؛ La Graciosa کے لیے دیکھیے ماخذ تحت *Les sources inédites de l' histoire du Maroc*، پرتگال ج ۱، پیرس ۱۹۳۴ء، ج ۵، (حاشیہ ۳) از Pierre de Cenival اس کے ساتھ شامل کر لیا جائے۔ Tomás García Figueras : *Miscelánea de estudios varios sobre Marruecos*، تطوان ۱۹۵۳ء، ص ۷ تا ۳۳۔ اعداد و شمار کے متعلق معلومات "Delegación de Asuntos Indígenas" نے تطوان میں مہیا کی ہیں۔ Lixus کے لیے دیکھیے Jérôme Carcopino : *Le Maroc antique*، پیرس ۱۹۴۸ء، مواضع کثیرہ، بالخصوص ص ۴۹ تا ۵۹، ۶۶ تا ۷۲، ۸۵ تا ۱۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹؛ (۸) Pierre Cintas : *Contribution a l' etude de l' expansion Carthaginoise au Maroc*، پیرس بلا تاریخ (۱۹۵۴ء)، ص ۶ تا ۲۹؛ اور وہ ماخذ؛ (۹) جو *Congreso arqueológico del Marruecos español*، تطوان ۱۹۵۴ء، ص ۴۶۹ تا ۴۷۳، ۴۷۴ تا ۴۷۵ میں دیے گئے ہیں۔

[G. YVER - (R. RICARD)]

* **(جزیرۃ) العرب** : جزیرہ نماے عرب کو اہلِ عرب عموماً جزیرۃ العرب کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

(۱) تمہید؛ (۲) طبیعی ساخت اور بڑی بڑی جغرافیائی خصوصیات؛ (۳) آب و ہوا، پانی کا بہاؤ اور وسائل آب؛ (۴) سیاسی تقسیم؛ (۵) نباتات و حیوانات؛ (۶) نسلیات؛ (۷) تاریخ : (الف) زمانۂ قبل از اسلام؛ (ب) اسلامی قرون وسطٰی؛ (ج) جدید عرب کی تشکیل ــ دسویں / سولھویں صدی سے لے کر آج تک۔

(۱) تمہید :

اگرچہ ممکن ہے کہ یہ جزیرہ نماے عرب اقوام کا اصلی گہوارہ نہ ہو، تاہم یہ لوگ وہاں ہزاروں سال سے آباد چلے آتے ہیں اور اسے ایک مخصوص مفہوم میں اپنا وطن سمجھتے ہیں۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے مغربی عرب کو ایک منفرد مقام حاصل ہے، اس لیے کہ یہی وہ سرزمین ہے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پیدا ہوے، جہاں آپؐ نے زندگی گزاری اور جہاں آپؐ نے وفات پائی۔ یہیں آپؐ پر اللہ تعالٰی کی جانب سے وحی نازل ہوئی اور یہیں ہر سال دنیاے اسلام کے سب حصوں سے ہزاروں مسلمان مکّے میں حج بیت اللہ اور مدینۃ منوّرہ میں مسجد نبوی اور روضۂ اقدس کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔

اس جزیرہ نما کی شکل ایک بے قاعدہ چوکور کی سی ہے جس کا طول شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب تقریباً ۲۲۰۰ کیلومیٹر اور عرض تخمیناً ۱۲۰۰ کیلومیٹر ہے۔ اس چوکور کے توازن میں عمان کا وہ آگے نکلا ہوا خطہ خلل انداز ہوتا ہے جو ایران کے ساحل کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ مغرب، جنوب اور مشرق میں جزیرہ نماے عرب کی حدبندی بہت واضح طور پر بحیرۂ احمر خلیج عدن، بحیرۂ عرب، خلیج عمان، اور خلیج فارس سے ہوتی ہے۔ شمال میں خود عربوں کے ہاں اس بارے میں اکثر اختلاف رہا ہے کہ عرب کہاں ختم ہوتا ہے اور شام (وسیع معنوں میں) کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ شمال کی طرف نُفُود کے صحراے اعظم سے ایک وسیع ہموار چٹیل میدان پھیلا ہوا ہے جس میں کوئی ایسا طبعی خطّ و خال نہیں ہے جسے جزیرہ نما کی حد قرار دیا جا سکے۔ اس مقالے کے مقاصد کے لیے جزیرہ نما

کو صرف ان سرحدوں تک پھیلا ہوا مانا گیا ہے جو سعودی عرب اور کویت کو اُردن اور عراق سے جدا کرتی ہیں، اگرچہ یہ سرحدیں محض مصنوعی سیاسی تصورات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اس تعین کی رو سے جزیرہ نما کا انتہائی شمالی نقطہ عُنازہ قرار پاتا ہے، یعنی وہ نیچی سطح مرتفع جو یروشلم یا عمّان دونوں سے دور تر شمال میں واقع ہے۔ عُنازہ سے سعودی عرب اور اُردن کی درمیانی سرحدیں، جن پر ابھی تک پورا اتفاق رائے نہیں ہوا، خلیج عقبہ کے سرے کے قریب سمندر تک چلی جاتی ہیں، بحالیکہ ایک طرف سعودی عرب اور کویت کی درمیانی سرحدیں اور دوسری طرف سعودی عرب اور عراق کی درمیانی سرحدیں بصرے کے جنوب میں خلیج فارس کے سرے تک چلی گئی ہیں۔ ان مشرقی سرحدوں کے ساتھ ساتھ دو چھوٹے چھوٹے غیر جانبدار خطّے ہیں جن میں سے ایک میں سعودی عرب اور عراق کو اور دوسرے میں سعودی عرب اور کُوَیت کو غیر منقسم مساوی حقوق حاصل ہیں۔

عرب کے باشندوں کی تعداد کا کوئی قیاسی اور قابل اعتماد اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ وہ تمام اعداد جو حوالوں کی کتابوں میں ملتے ہیں انتہائی مشتبہ ہیں، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح حساب و شمار یا پورے جزیرہ نما سے کافی واقفیت پر مبنی نہیں۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ کئی وسیع علاقے محض منتشر خانہ بدوشوں سے آباد ہیں اور بیشتر اقامت پذیر علاقوں میں بھی آبادی مقابلةً کم گنجان ہے، یہ شبہہ پیدا ہو سکتا ہے کہ مجموعی آبادی ایک کروڑ کے لگ بھگ ہے یا نہیں، اور ہو سکتا ہے کہ اس تعداد سے کئی ملین کم ہو۔ سب سے زیادہ گنجان آباد ملک یمن ہے۔ سعودی عرب میں آبادی کے بڑے مرکز الحجاز کے چند شہروں، عسیر اور تہامہ کے شاداب پہاڑوں اور میدانوں، نجد کی بعض وادیوں اور الحسا و القطیف کے مشرقی نخلستانوں میں ہیں۔ حضرموت اور عمان دونوں میں متعدد شہر ہیں جن میں بدوی قبائل آباد ہیں۔

موجودہ علم کی کیفیت: عرب کے باشندوں کو قدرتی طور پر اپنے ملک کے بارے میں بہت کچھ علم رہا ہے، لیکن ان میں سے ہر ایک کا علم کسی خاص علاقے تک محدود ہے اور اس طرح اسے مخصوص و مفصل کہا جا سکتا ہے، نہ کہ عام اور جامع۔ عربی کی کسی ایک کتاب میں بھی عرب کا مکمل اور صحیح بیان موجود نہیں ہے اس زبان میں ابھی تک بہترین کتاب الہمدانی (م - ۳۳۴ھ/۹۵۳ - ۹۴۶ء) کی صفة جزیرة العرب ہے جو اگرچہ بیش بہا معلومات کی حامل ہے، تاہم پورے جزیرہ نما کا کوئی مجتمع اور مربوط و مسلسل منظر پیش کرنے سے قاصر ہے۔

عرب کے سنجیدہ سائنسی اکتشاف کا آغاز کارسٹن نیبور Carsten Niebuhr اور ۱۷۶۲ء کی ڈنمارک کی مہم سے ہوا۔ اگرچہ مختلف اقوام کے سیاح انیسویں صدی کے دوران میں اندرون ملک تک رسائی میں منہمک رہے، لیکن حکومت ہند کے برطانوی افسروں نے اس کے ارد گرد کے سمندروں اور ساحل کے بعض حصوں کے اصطلاحی جائزے کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ اندرون ملک کے اصطلاحی جائزے کو بیسویں صدی تک انتظار کرنا پڑا جب کہ اس کی ابتدا یمن کی جنوبی سرحد کی چھان بین اور حجاز ریلوے کے لیے ابتدائی مطالبات سے ہوئی۔ حالیہ سالوں میں تیل کی شرکتوں (کمپنیوں) نے مشرقی عرب کے بڑے بڑے حصوں کا جائزہ لیا ہے اور اس کام کے لیے انہوں نے نہایت عمدہ قسم کے ارضیاتی اور ''ارضی-طبیعیاتی'' اکتشافی طریقوں کو

استعمال کیا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علاقوں کا بھی وسیع پیمانے پر جائزہ لیا ہے۔

۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء تک مغرب اور عرب سیاحوں نے عملاً دور دراز کے سب علاقوں کی سیاحت کر لی تھی اور اس طرح ملک کی سطح سے متعلق کوئی ایسا بڑا معما باقی نہ رہا تھا جو حل نہ ہو گیا ہو، تاہم ان سیاحوں کے بیانات اکثر نامکمل اور بعض اوقات غیر صحیح ہوتے ہیں اور اس وقت جو بیانات موجود ہیں ان کی تفتیش اور انھیں ربط دینے کا بہت سا کام باقی ہے۔ کئی اہم بیانات ابھی تک شائع بھی نہیں ہوئے یا محافظ خانوں میں دبے پڑے ہیں۔

زمانۂ حال میں نقشہ کشی میں، ایک ناگزیر عمل کی حیثیت سے، فضا میں سے عکسی تصاویر لینے کا دستور بھی رائج ہو گیا ہے، چنانچہ ۱۹۵۳ء تک جزیرہ نما کے ایک خاصے بڑے حصے کی تصویریں لی جا چکی تھیں اور ان کے بعض نتائج کو نقشوں میں منتقل کیا جا چکا تھا، لیکن فضا میں سے لی گئی تصاویر کا پورا فائدہ جبھی ہو سکتا ہے کہ ان کی تائید زمینی ربط و ضبط سے کی جائے، یعنی زمین پر ایسے معیّنہ نقطے قائم کیے جائیں جن کا ان تصویروں سے تعلق بالکل صحیح طور پر معلوم ہو۔ عرب کے بیشتر حصے کے لیے اب تک اس نوعیت کا ربط و ضبط مفقود ہے۔

جہاں تک عرب کے نقشے کا تعلق ہے اس کا عام خاکہ اور اس کے بڑے بڑے خط و خال اب خاصی اچھی طرح اور بعض صورتوں میں بہت اعلیٰ اور قابل اعتماد طریقے پر معیّن کیے جا چکے ہیں، لیکن اس میں تمام جزئیات بھرنے کے لیے ابھی کئی سال کا مطالعہ درکار ہے۔ قدیم تر زمانے میں جو جائزے لیے گئے تھے، مثلاً خلیج فارس میں، ان پر زیادہ جامعیت اور زیادہ صحت کے پیش نظر نظر ثانی کی جا رہی ہے۔ گزشتہ زمانے کی غلطیاں، جن میں سے بہت سی نقشوں میں جگہ پا گئی تھیں، اب دور کی جا رہی ہیں، لیکن یہ عمل دقت اور دیر طلب ہے۔

عرب حکومتیں اب اپنے ملکوں کے بارے میں اپنی سرکاری اشاعتوں میں جن کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے، ضروری معلومات فراہم کر رہی ہیں اور جدید عرب مصنفین جزیرہ نما کے مختلف حصوں کے بارے میں کتابیں اور مقالے لکھنے میں برابر مصروف ہیں۔ بعض ایسی متفرق چیزوں، مثلاً تیل اور جنوبی عرب کے قدیم آثار میں دل چسپی کے باعث یورپی مصنفین کی جانب سے بھی مطلوبہ مواد کا ایک بڑا سیلاب امنڈ آیا ہے جس کا ایک حصہ تو درست ہے، لیکن بہت سا سطحی، گمراہ کن اور حقیقت کے صریحاً خلاف ہے۔ عربی ماخذ بھی اسی طرح ناقابل اعتماد ہیں، لہٰذا عرب کا مطالعہ کرنے والے کو اپنے راستے میں جگہ جگہ لغزش کے مقامات کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

(۲) طبیعی ساخت اور نمایاں جغرافیائی خصوصیات:

عرب جو ایشیا اور افریقہ کے درمیان واقع ہے، اتنا بڑا اور اپنی خصوصیات میں اس حد تک منفرد ہے کہ اگر اسے ایک برصغیر قرار دیا جائے تو جائز ہوگا۔ اسے بالعموم ایشیا کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے، لیکن سینا کے ذریعے، جو اگرچہ سیاسی طور پر مصر کا ایک جزو ہے، تاہم اپنے طبیعی ماحول اور اپنی انسانی زندگی کی نوعیت کے لحاظ سے عرب سے قریب تر ہے، یہ افریقہ سے بھی مُلا ہوا ہے۔ پہاڑیوں کے وجود میں آنے سے قبل یہ وادیاں بحرۂ احمر کا، حصّہ تھیں۔ اس طرح مغربی عرب براعظم افریقہ کا جز تھا چنانچہ مغربی عرب کے جنوبی نصف میں ابھی تک کئی باتوں میں حبشہ سے مماثلت پائی جاتی ہے (بلکہ یہ بات الگ رہی لیکن نظر آتا ہے؟)

به نسبت شمالی عرب یا باقی ماندہ ایشیا کے، زیادہ مماثلت و یگانگت پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس شمالی عرب، بادیۃ الشام کے ذریعے ایشیائی عرب میں غیر محسوس طریقے پر ضم ہو گیا ہے، اور عمان کے آگے کو نکلے ہوئے خطے میں ایک ایسا پہاڑی علاقہ موجود ہے جو ایران کے کوہستانی سلسلوں سے بہت قریبی مشابہت رکھتا ہے۔

ارضی ساخت کے اعتبار سے جزیرہ نمائے عرب کے دو بڑے حصے ہیں: مغرب میں آتش فشاں اور تبدیل شدہ ہیئت کی چٹانوں والا ڈھال نما علاقہ اور زمانۂ حال کے ڈردی علاقے جو اس ڈھال نما علاقے سے ہٹ کر شمال مشرق، مشرق اور جنوب مشرق کی سمت نیچے ہوتے ہوئے اس وسیع طاس میں جا ملتے ہیں جو عراق عرب، خلیج فارسی اور الرّبع الخالی کے مشرقی حصے پر مشتمل ہے۔ عرب کا یہ ڈھال نما علاقہ در حقیقت عرب۔ نوبہ ڈھال کا محض مشرقی حصّہ ہے جو تہ زمینی چٹانوں — سبز پتھر، پرت دار پتھر، ابرق، وغیرہ — کا ایک بہت بڑا تودہ ہے جو اوپر کو ابھر آئی ہیں اور جن سے دشوار گزار اور چٹیل پہاڑ بن گئے ہیں۔ یہ پورا تودہ ان کٹی پھٹی وادیوں کے ذریعے جو بحر قُلزم سے جنوب کی سمت اور البحر الاحمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہیں، دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے عربی حصّے کی قدیم تر چٹانیں ابتداءً زیادہ پرانے عہد کی آتشیں سرگرمی کی نشاندہی کرتی ہیں، بحالیکہ زیادہ زمانۂ حال کے آتش فشاں پہاڑوں نے اپنے گرد و پیش کے علاقوں میں برکانی میدانوں (حَرَّۃ، جمع: حَرّات) کی ایک چادر بچھا دی ہے جو اکثر خاصے وسیع و عریض ہیں۔ برکانی اور متغیر ہیئت کی چٹانوں کے یہ خطے ممکنّ ہے کہ معدنیات اور قیمتی پتھروں سے مالا مال ہوں، لیکن عرب میں اب تک یہ چیزیں بہت تھوڑی مقدار میں دریافت ہوئی ہیں۔

شمال اور جنوب کی سمت میں عرب کے اس ڈھال نما علاقے کی مشرقی حد بحر احمر سے اندرون ملک میں زیادہ فاصلے پر واقع نہیں ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان یہ حد ایک بھدّے سے ابھار کی شکل میں آگے چلی گئی ہے یہاں تک کہ دوادیمی کے نزدیک پہنچ جاتی ہے، جو طُوَیق کی مغربی حد کے مغرب میں ۲۰۰ کیلومیٹر سے کم فاصلے پر واقع ہے۔ یمن کے پہاڑ جن کی ارضیاتی ساخت بہت مخلوط قسم کی ہے، اگرچہ انہیں سے ملتی جلتی چٹانوں سے بنے ہیں، تاہم طبیعیاتی شکل و صورت کے اعتبار سے باقی ماندہ ڈھال سے بہت مختلف ہیں۔ یمن میں نیز ان پہاڑوں میں بھی جو جنوبی ساحل کے کنارے کنارے چلے گئے ہیں اور عمان کے آگے کو نکلے ہوئے خطے میں واقع ہیں، آتش فشاں علاقے پائے جاتے ہیں۔

اُن پہاڑوں کی وادیاں جو بحر احمر کے متوازی چلے گئے ہیں، مغرب کی سمت ایک دم نیچی ہوتی ہوئی تہامہ کے ساحلی میدان سے جا ملتی ہیں۔ خلیج فارس کی جانب جو ہلکی سی مشرقی ڈھلان ہے اس کے بیچ بیچ میں نجد کی پہاڑیاں، مثلاً طُوَیق اور العَرَمہ، آ جاتی ہیں جن کی سیدھی ڈھلانوں کا رخ مغرب کی سمت ہے اور جن کی پشتوں سے ڈھلان دوبارہ شروع ہو جاتی ہے۔ حضرموت اور ظُفار کی سطح مرتفع سے جنوب کی طرف جو ڈھلان خلیج عدن اور بحر العرب تک جاتی ہے وہ چھوٹی سی ہے، لیکن شمال کی جانب ایک زیادہ لمبی ڈھلان الرُّبع الخالی تک جاتی ہے۔ سطح مرتفع عمان میں ایک مختصر سی ڈھلان شمال مشرق کی سمت

خلیج عمان تک جاتی ہے اور جنوب مغرب کی جانب اس سے ایک بہت زیادہ لمبی ڈھلان اسی ریتلے سمندر تک چلی گئی ہے، اگرچہ یہاں جو پہاڑ ہیں وہ ساحل کے قریب کے دوسرے پہاڑوں کے برخلاف دونوں طرف سے سیدھے بلند ہیں جن سے ایک خنزیر پشت سلسلہ بن گیا ہے۔

دُردی علاقے میں زیادہ‌تر چونے کا پتھر ہے اور اس کے ساتھ بھوربھورے پتھر اور نرم سلیٹی پتھر (Slate) بافراط ہیں۔ یہ چٹانیں ان تلچھٹوں سے بنی ہیں جنھیں ان سمندروں کا پانی پیچھے چھوڑ گیا تھا، جو بہت قدیم زمانے میں عرب کے ڈھال نما علاقے تک پھیلے ہوئے تھے۔ خلیج فارس کے قرب و جوار میں ان تلچھٹی تہوں کی گہرائی کئی کیلومیٹر ہے۔ ان پودوں اور جانوروں کا نامیاتی مادّہ جو ان قدیم سمندروں میں رہتے تھے پٹرولیم کے ان بڑے بڑے ذخائر کا منبع ہے جو بیسویں صدی میں مشرقی عرب میں دریافت ہوئے ہیں۔

جزائر۔ اگر بحرۂ احمر میں شمال سے جنوب کی سمت جائیں تو ان جزیروں، ٹاپوؤں اور مونگے کی چٹانوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے جو ساحل عرب سے ذرا فاصلے پر واقع ہیں۔ سطح مرتفع قرسان تقریباً ۵۰۰ کیلومیٹر تک ساحل کے متوازی چلا گیا ہے اور اس کے جنوبی حصے میں فرسان [رک بآں] کا مجمع الجزائر ہے جس میں بحیرۂ احمر کے مشرقی کنارے کے سب سے بڑے جزیرے پائے جاتے ہیں۔ جزیرۂ کامران [رک بآں] یمن کے ساحل کے قریب واقع ہے۔ کامران کے مغرب میں جبل الطّیر کی جو آتش فشاں چوٹی گہرے سمندر میں ہے، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں سے انیسویں صدی تک دھواں اور سَیالی مادہ نکلتا تھا۔ گہرے سمندر ہی میں الزُقَر ہے جو بحیرۂ احمر کا بلند ترین جزیرہ ہے (تقریباً ۶۰۰ میٹر) میُون (Perim) کا جزیرہ جو بحیرۂ احمر کے مدخل یعنی آبنائے باب المَنْدَب میں واقع ہے، افریقہ کی بہ نسبت عرب سے زیادہ قریب ہے۔

جزیرۂ سُقُطْرٰی [رک بآں] کو، جو ۱۱۰ کیلومیٹر لمبا ہے اور عرب سے ۴۰۰ کیلومیٹر دور خلیج عدن کے مدخل پر واقع ہے، سیاسی اور نسلی دونوں وجوہ سے جزیرہ نما کا حصّہ سمجھنا ضروری ہے۔ کُوریا مُوریا نامی جزیرے راس نَوس کے مشرق میں عرب کے ساحل سے ذرا دور ایک بڑی خلیج میں واقع ہیں۔ اس مجمع کا عربی نام خُوریان مُوریان [رک بآں] آج کل شاذ و نادر استعمال ہوتا ہے، بلکہ زیادہ مانوس نام الحَلّانیّہ، الحاسکیّہ اور السّوداء ہیں جو دراصل الگ الگ جزیروں کے نام ہیں۔ عمان سے ایک تنگ رودبار کے ذریعے ہٹا ہوا جزیرہ مَصیرہ ہے جو پورے جنوبی ساحل کے ساتھ وسیع رقبے کا واحد جزیرہ ہے۔ خلیج عمان کا عربی ساحل بھی ایسے جزیروں سے تقریباً خالی ہے جو جزیرے کہلانے کے مستحق ہوں۔ ہمیں صرف چٹانی ٹاپو ملتے ہیں جو یا تو الگ الگ واقع ہیں، جیسے الفُحل جو مسقط کے شمال مغرب میں ہے، یا جھرمٹوں کی شکل میں، جیسے دیمانیات جو مغرب میں ذرا فاصلے پر ہیں۔

عمان کے پہاڑ آبنائے ہُرمز پر جو خلیج فارس کا مدخل ہے، ایک دم ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی بعض چوٹیاں بڑے سلسلے سے الگ ہو کر ناملائم و غیرہموار جزیروں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن میں سے ایک کا شمالی سرا راس مُسَنْدَم ہے۔ ابو موسٰی نامی جزیرے میں جو خلیج فارس میں الشّارقہ کی بندرگاہ کے شمال مغرب میں واقع ہے، آئرن آکسائڈ کے ذخائر موجود ہیں جو تجارتی

اغراض کے لیے کام آتے ہیں۔ خلیج کے سب سے جنوبی ساحل کے نزدیک چند ریتلے جزیرے ہیں جن میں سب سے بڑا مُقَیشط ہے (جسے اکثر نقشوں میں ابا الاَبْیض لکھا جاتا ہے جو در اصل اس کے شمالی حصّے کا نام ہے)۔ عمان کے (Trucial) آبنائے قُطر کے درمیان میں جو لنگرگاہ ہے، اس کے مغربی نصف میں کئی جزیرے ہیں جن کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ نمک کے گنبد ہیں جو سطح سمندر کے اوپر نکل آئے ہیں۔ ان میں صِیْر بنی یاس، دَلْمّا، زَرْکُوہ، داس اور حالول شامل ہیں۔ بحرین (البحرین) کے بڑے جزیرے کے ساتھ کئی منتشر ٹاپو ہیں اور حُوار نامی ایک ذرا بڑا جزیرہ بھی ہے جو قطر کی سرحد کے بہت قریب ہے۔ تارُوت، ابو علی اور بعض دیگر جزائر سعودی عرب کے ساحل سے متصل ہیں، بحالیکہ جزائر العربیّہ [زرنَک بان] اور الفارسیّہ [زرنَک بان] ذرا فاصلے پر خلیج فارس کے وسط میں ہیں۔

موتیوں کے بڑے پشتے (ھَیْرْ، جمع: ھَیرات) جزیرۃ العرب کی جانب خلیج فارس کی تقریباً پوری لمبائی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں اور ان میں سے زیادہ مالدار پشتے مرکزی حصّے میں ہیں۔ اس خلیج میں ریف reef کے لیے شُعْب کی اصطلاح مستعمل نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ فَشْت (جمع فُشُوت)، نَجْوہ اور قُطْعہ کے نام رائج ہیں۔ حدّ (جمع حُدُود) ریت کے پشتے کو کہتے ہیں، حالَہ (جمع حُوَل) کسی نشیبی ریتیلے ٹاپو کو کہا جاتا ہے جو مدّ آب بلندی پر ہونے کے وقت پانی سے ڈھک سکتا ہے اور قصّار سے مراد ایک آگے کو نکلی ہوئی چٹان ہے۔ پایاب پانی کے لیے عام اصطلاح رُقّ ہے، بحالیکہ گہرے پانی — ۱۵ فیدم fathom (باع، جمع اَبْواع یا بِیْعان، لیکن عربی فیدم انگریزی فیدم سے جو چھے فٹ کا ہوتا ہے، ذرا چھوٹا ہوتا ہے) کے کسی رقبے کو غُبّہ (جمع غُبَب) کہتے ہیں۔ خلیج فارس ایک کم گہرا سمندر ہے جس کی گہرائی بہت کم جگہوں پر نوے میٹر سے زائد ہے، برعکس بحیرۂ احمر کے جس کی گہرائی کہیں کہیں دو ہزار میٹر سے بھی زیادہ ہے۔

خلیجیں اور سواحل: جزیرہ نمائے عرب کے ساحلوں میں جو تین طرف سے سمندر کے سامنے ہیں نسبۃً کوئی بڑے موڑ یا کٹاؤ نہیں پائے جاتے۔ کرۂ زمین کی سطح پر کوئی اور اتنا بڑا علاقہ نہیں ہے جس میں جہازوں کے لیے پناہ گاہوں کی اتنی قلت ہو۔ بحیرۂ احمر میں عرب کی سمت معدودے چند بڑی خلیجیں ہیں، لیکن اس قسم کی چھوٹی چھوٹی خلیجیں جنھیں شَرْم کہتے ہیں، بہت سی ہیں جو اندرون ملک تک چلی گئی ہیں اور پھر چوڑی ہو کر جھیلوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جن میں چھوٹے بادبانی جہاز لنگر انداز ہو سکتے ہیں۔ جنوبی ساحل پر واحد قدرتی اور اچھی بندرگاہ عَدَن ہے۔ راس فرتنک اور راس الحدّ کے درمیان دو بڑی خلیجیں ہیں، جنھیں یہاں غُبّہ کہتے ہیں (دیکھیے اس اصطلاح کا استعمال خلیج فارس میں جو اوپر مذکور ہے)، لیکن یہ سب اس طرح سمندر کی زد میں ہیں کہ ان سے کوئی حفاظت نہیں ملتی۔ مسقط جو خلیج عمان پر واقع ہے البتہ پہاڑیوں سے گھری ہوئی ایک ایسی بڑی خلیج ہے جس میں درمیانی حجم کے دخانی جہاز لنگر انداز ہیں۔ مُسَنْدَم کے نزدیک چٹانوں سے محصور خلیجوں میں بہت عمدہ بندرگاہیں موجود ہیں، لیکن وہ اتنی گرم اور اندرون ملک سے اس قدر دور ہیں کہ ان تک رسائی نہیں ہو سکتی اور ان سے کبھی زیادہ فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔ خلیج فارس کے عربی ساحل کی چھوٹی خلیجیں خَوْر کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں، اگرچہ یہ اصطلاح

یہاں کسی زیر آب وادی کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے۔ ان خلیجوں کی ایک بہترین مثال خُورُالعُدَید ہے جو جزیرہ‌نمائے قَطَر کے دامن کے مشرقی پہلو میں ساحل کے اندر چلی گئی ہے۔

پہاڑ، سطح مرتفع اور میدان: خلیج العَقَبہ اور بحیرۂ احمر کے ساحل کے متوازی کوہستانی سلسلے کو مجموعی طور پر السَّراۃ [رَکّ بہ سَرَاۃ] کہتے ہیں، اگرچہ اس نام کا استعمال زیادہ عام نہیں ہے۔ بہت سی جگہوں پر کوئی زیادہ نیچا سلسلہ ساحل کے بالکل نزدیک واقع ہے اور کسی زیادہ اونچے سلسلے سے جو زیادہ اندرون ملک میں واقع ہے ایک سطح مرتفع کے ذریعے جدا ہو گیا ہے۔ السَّراۃ کی اوسط بلندی دو ہزار میٹر سے خاصی کم ہے۔ مَدْیَن کے علاقے اور مکّے کے مابین صرف مشہور رَضْوٰی [رَکّ بآں] نامی پہاڑیاں جو مدینے کے مغرب میں ہیں اور چند دیگر پہاڑ قابل ذکر بلندیوں تک پہنچتے ہیں۔ مکّے کے جنوب مشرق میں کئی چوٹیاں ڈھائی ہزار میٹر سے زیادہ بلند ہیں اور اس کے بعد یہ سلسلہ جنوبی عَسِیر اور یمن میں اپنی سب سے زیادہ بلندی کو پہنچ جاتا ہے (حَضُور شُعَیب، صَنْعاء کے مغرب میں، تقریباً ۳۷۶۰ میٹر)۔ مغربی ڈھلانیں جو زیادہ سیدھی ہیں بالعموم بلند تر ہیں، لیکن اندرونی مشرقی ڈھلانوں میں بھی متعدّد بلند مقامات پائے جاتے ہیں۔ سلسلۂ حَضَن نے، جو مکّے کے مشرق میں ہے اور جسے الحجاز اور نجد کے درمیان تاریخی حد مانا جاتا رہا ہے، عوامی ذہنوں میں اپنا یہ امتیاز بظاہر کھو دیا ہے، اگرچہ یہ بھی مشرقی ڈھلانوں یا السَّراۃ کی دامنی پہاڑیوں کے ساتھ ساتھ خط فاصل متصوّر ہوتا ہے۔ السَّراۃ میں سے جو درّے گزرتے ہیں، جنوبی عسیر میں عَقَبہ اور یمن میں نَقِیل کہلاتے ہیں، تعداد میں کم اور ایک دوسرے سے فاصلے پر ہیں اور عموماً دشوار گزار ہیں۔ اس سلسلے میں قابل ذکر وہ درّے ہیں جن میں سے مکّے اور مدینے کو راستہ جاتا ہے۔

پہاڑوں کے بیچ بیچ میں اور اکثر ان کی مشرقی ڈھلانوں کے ساتھ ساتھ کئی ایک سطح مرتفع ہیں جن میں سے زرخیز ترین وہ ہیں جو عسیر میں ہیں اور وہ جو یمنؔ میں صنعاء اور ذمار کے ارد گرد واقع ہیں اور ان پر اکثر آتشیں مادّے کی تہ جمی ہوتی ہے اور یہ مادّہ بعض مغربی ڈھلانوں سے بہ کر بحیرۂ احمر کے کنارے تک پہنچ گیا ہے۔

یمن کے پہاڑ جنوب کے رخ سیدھے اوپر چلے گئے ہیں اور ان کا مشرقی علاقہ الکَوْر ہے جس کا نام مغرب میں آباد کَوْر العَوَازِل اور مشرق میں مقیم کَورالعوالق کے مقامی قبیلوں کے نام پر ہے۔ کَورالعَوالق کے شمال مشرق میں الجَول کی بہت کٹی پھٹی چونے کی سطح مرتفع ہے جسے وادی حضرموت نامی ندی جو مشرق کی سمت بہتی ہے دو حصّوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ الجَول کا جنوبی حصّہ تقریباً دو ہزار میٹر کی بلندی تک پہنچ جاتا ہے بحالیکہ شمالی حصّے کی بلند تر سطحیں بھی ایک ہزار میٹر سے زیادہ اونچی نہیں ہیں۔ الجَول کے کنارے جو پہاڑی چوٹیاں ہیں وہ اکثر اس قدر سیدھی چلی گئی ہیں کہ دیکھنے سے ڈر لگتا ہے۔

دور مشرق کی جانب ظَفار کے علاقے میں قَرَہ قبیلے کے پہاڑ ہیں جن کی چوٹیاں پندرہ سو میٹر سے خاصی اونچی ہیں۔ اس کوہستانی سلسلے میں درختوں اور گھاس کی اتنی کثرت ہے کہ یہاں کے باشندے اسے اکثر جَبَل اَسْوَد (= کالا پہاڑ کہتے ہیں۔ رأس النُّوس کے شمال مشرق میں وہ پہاڑ جو ساحل سمندر کے متوازی چلے گئے ہیں حَجم

اور تعداد میں گھٹنا شروع ہو جاتے ہیں اور راس صَوقِرہ سے لے کر راس الحدّ تک کے ساحل کی پشت پر بالعموم نشیبی علاقہ ہے۔

اس کے بعد پہاڑ پھر خلیج عمان پر سایہ فگن نظر آتے ہیں جس کے ساتھ ساتھ الحَجَر کا سلسلہ راس الحدّ سے راس مُسَنْدَم تک چلا جاتا ہے۔ الحَجر کی سربلند چوٹیاں وسطی حصّے میں الجبل الاخضر کے نواح میں پائی جاتی ہیں جن میں سے سب سے اونچی ۳۰۰۰ میٹر سے ذرا ہی زیادہ بلند ہیں۔ الجبل الاخضر کے شمال مغرب میں الکَوْر نامی پہاڑ بڑے سلسلے کا ایک حصّہ بن جاتے ہیں، بحالیکہ اس سلسلے کے شمالی نصف حصے کے مغرب میں جو کھلا علاقہ واقع ہے وہاں جبل حَفِیْت کی بلند نوکدار چوٹی واقع ہے۔

اندرون ملک میں الطُّبَیْق کا سلسلہ اُرْدُن اور سعودی عرب کے درمیان سرحدی علاقے میں واقع ہے۔ صحرائے نُفُود کے عین جنوب میں آجا [رک بآن] اور سَلْمیٰ کے متوازی سلسلے ہیں جو مل کر جبل شَمَّر کہلاتے ہیں۔ النِّیر کی پہاڑیاں عربی ڈھال نما علاقے کے وسطی ابھرے ہوئے حصے میں اس کے مشرقی سرے کے قریب واقع ہیں۔

ڈھال نما علاقے کے مشرق میں کم و بیش متوازی وادیوں کا ایک سلسلہ بلّوری ابھار کے ساتھ ساتھ شمال سے جنوب کو بل کھاتا ہوا چلا گیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں طُوَیْق [رک بآن] ہے جسے نجد کی ریڑھ کی ہڈی کہہ سکتے ہیں اور جس کی لمبائی خَشْم جَزرہ سے خَشْم خَتْمہ تک، جہاں الرُّبع الخالی کا ریگستان اس کے جنوبی سرے کو گھیر لیتا ہے، ۰۰۰، کیلومیٹر ہے۔ الدَّھْناء کے ریگستان کے عین مشرق میں الصُّمّان (کلاسیکی الصَّمّان، کی پہیت سنگلاخ سطح مرتفع ہے۔

سطوح مرتفعہ اور میدانوں کے اوپر جگہ جگہ چپٹی سطح کی اور منفرد پہاڑیاں، نیز تیغہائے کوہ یا تو الگ الگ اور یا گروہ در گروہ سر بلند ہیں۔ بدوی پتھریلی پہاڑیوں اور بڑے پہاڑوں دونوں کے لیے جَبَل کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور وہ دوسرے الفاظ جو عام طور پر مستعمل ہیں ضِلَع (جمع ضُلُوع یا ضِلْعَان، جبل کا عام مرادف) یہ ضروری نہیں کہ وہ ضلع [پسلی] نما پہاڑی ہو، حَزْم (بالعموم جبل سے پست تر)، اَبْرَق (جمع: بُرقان، جس سے کویت کے تیل کے بڑے علاقے کا نام البُرْقان ماخوذ ہے)، اور بُرَقاء (جمع بُرْق) جن میں سے دو آخرالذّکر کا اطلاق ان پہاڑیوں پر ہوتا ہے جن کے پہلوؤں میں جگہ جگہ ریتلے علاقے ہوں۔ اندرون ملک پہاڑی ڈھلانوں سے جو راسین آگے کو نکلی ہوئی ہیں انہیں خَشْم (جمع: خُشُوم) کلاسیکی خیشوم (جمع: خیاشیم) کہتے ہیں جس کے معنی ناک ہیں۔

عرب کی شمالی حد کے اندر الحَمَاد کا سب سے جنوبی حصّہ واقع ہے جو ایک پتھریلا میدان ہے اور شمال کی سمت چٹیل میدان سے جا ملا ہے، اور اس کے جنوب میں ایک اور پتھریلا میدان الحَجَرہ ہے۔ بڑے بڑے حذباس — کنکر سے ڈھکے ہوئے میدانوں — میں ایک جزیرہ نما کے شمال مشرقی گوشے میں واقع الدِّبْدِبَہ ہے اور ابوبحر اور زَیْدہ ہیں جو دونوں الدَّھْناء کے جنوبی سرے کے جنوب میں واقع ہیں۔ الجِلّدہ کا میدان جو زَیْدہ کے جنوب مغرب میں ہے مکمّل طور پر الرُّبع الخالی کے صحرا سے گھرا ہوا ہے۔ بعض اور میدان الرُّبع الخالی کے جنوبی اور مشرقی کناروں کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور سب کے سب اُس طاس کی طرف ڈھلان اختیار کرتے گئے ہیں جہاں ریت ہی ریت ہے۔

مغرب اور جنوب کے میدان ایک خاصے تنگ

رقبے میں تقریباً ہر جگہ ان پہاڑوں سے گھرے ہوئے ہیں جو آپس میں مل کر ساحل سمندر تک چلے گئے ہیں۔ تہامہ [رک بآں] کو، جو البحر الاحمر کے کنارے کے ساحلی میدان کا عمومی نام ہے، بعض اوقات تَہامَۃ الحِجاز، تہامَۃُ العَسیر اور تہامۃ الیمن میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ خلیج عمان پر راس الحدّ اور مسقط کے درمیان میدانوں کے محض دھندلے سے آثار پائے جاتے ہیں، مسقط اور شناس کے درمیان میدان پھیل کر البَاطِنہ [رک بآں] کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو عرب کے کھجور پیدا کرنے والے بڑے اضلاع میں سے ایک ہے۔ نمک کے گڑھے (Saltpans) بالخصوص خلیج فارس کے جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ عام طور پر ملتے ہیں اور اس خطے کی اکثر نشیبی زمین ریتلی ہے۔

ریگستانی صحرا: ریت کے ٹیلے ستارے، گنبد یا ہلال کی شکل کے ہو سکتے ہیں (ہلال نما یا (Barchans) ٹیلا = مُحْوِی، جمع مَحَاوِی)۔ جو ٹیلے نباتات سے معرّا ہیں انہیں طُعُوس (واحد: طِعْس، غالباً کلاسیکی لفظ دِعْس سے) کہتے اور ان میں سے زیادہ بڑوں کے لیے نَقَا (جمع: نِقْیان) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ ریت کے تودے طویل اکہری یا متوازی رگیں (عِرْق؛ جمع: عُرُوق) اور بعض اوقات پیچیدہ اشکال بھی بنا سکتے ہیں جن کے نیچے اکثر کوئی نہ کوئی باقاعدہ شکل نظر آتی ہے۔ زمین کے بڑے بڑے خطوں پر متحرک ریت کی مقابلۃً پتلی پتلی چادریں بچھی ہوئی ہیں۔ مُحوّی (Barchane) قسم کے ٹیلے تقریباً ایک میٹر سے لے کر تقریباً ۲۰۰ میٹر کی بلندی کے پائے جاتے ہیں اور ان میں سے سب سے بڑے کئی کیلومیٹر یا زائد لمبائی کے ہیں۔ تقریباً سب کے سب ٹیلے خالص ریت سے بنے ہیں اور ان میں پتھروں یا کسی اور چیز کی آمیزش نہیں ہے۔ خود ریت کا رنگ اور اس کی ساخت ایک جگہ سے دوسری جگہ مختلف ہے، اگرچہ اندرون ملک میں غالب رنگ سرخی مائل ہے۔

کسی ریتلے علاقے کو شمال میں بالعموم نُفُود (جمع قلت: نَفَائد، جمع کثرت: نُفد) کہتے ہیں اور جنوب میں رَمْلَہ (جمع: رِمال)۔ اصطلاح عِرْق کا اطلاق اس پورے علاقے پر بھی ہو سکتا ہے جس میں متعدد عُروق ہوں، جیسے مثلاً عِرْق المَظْہور میں سات بڑی رگیں شامل ہیں۔ عربوں کے ہاں یہ اکثر ہوتا ہے کہ ان اسمائے نکرہ کو اسمائے معرفہ میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جو ان کی اقسام کی سب سے زیادہ قابل ذکر مثالوں کے لیے استعمال ہونے لگتے ہیں؛ مثلاً وہ صحرا جس سے اہل یورپ Great Nafud کے نام سے واقف ہیں اسے عرب محض النُّفُود کہتے ہیں، وہ سارا جنوبی ریگستان جسے اہل یورپ الرُّبع الخالی کہتے ہیں عربوں کے ہاں عام طور پر محض الرَّمْلہ کہلاتا ہے، بحالیکہ العُرَیق قطر کے جنوب میں واقع ایک صحرا کا نام ہے۔

تقریباً سب کے سب ریگستانی صحرا دُردی (یا رسوبی) علاقے میں واقع ہیں جہاں وہ بلوری ڈھال نما علاقے کے مرکزی ابھرے ہوئے حصّے کے گرد اسی طرح بل کھاتے چلے گئے ہیں جیسے کہ وادیاں (cuestas)، جس کے مغربی دامنوں میں ان میں سے بہت سی واقع ہیں۔ ان میں دو صحرا سب سے بڑے ہیں: النفود [رک بآں]، اور الربع الخالی [رک بآں] کا رقبہ تقریباً النفود ۷۰۰۰۰ مربع کیلومیٹر ہے، اور الربع الخالی کا رقبہ تخمیناً ۵۰۰۰۰۰ مربع کیلومیٹر سے زائد ہے۔ اس طرح مؤخر الذکر دنیا کا سب سے بڑا مسلسل ریگستان قرار پاتا ہے۔ یہ دونوں صحرا الدَّہناء [رک بآں] کی لمبی پتلی قوس کے ذریعے ملے ہوئے ہیں جو طُوَیق اور العَرَمہ کے مشرق میں

واقع ہیں۔ اسی سے مماثل ایک اور قوس طُوَیق کے مغرب میں چلی گئی ہے جو انہیں دونوں صحراؤں کے مابین ہے، لیکن اس کا تسلسل کئی جگہوں پر ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نسبۃً چھوٹی قوس عرق المَظْہور سے شروع ہوتی ہے جو النُّفود سے اس نقطے کے جنوب میں الگ ہو جاتی ہے جہاں سے الدَّہناء کا آغاز ہوتا ہے اور تین متوازی انگلیوں کی طرح پھیلی ہوئی ریت میں جا ملتی ہے جو مشرق سے مغرب کو علی الترتیب یہ ہیں: نُفُود الثُّوَیرات، نُفُود السِّر اور الشُّقَیقۃ۔

الثُّوَیرات کا جنوبی سلسلہ وَشم کے ضلع کے اُن شہروں کے نام پر جو اس کے جنوب مغربی کنارے پر ہیں نُفُود البلادین کہلاتا ہے۔ السِّر سے تقریباً ملحق نُفُود قُنَیفِذہ کا جنوب مشرقی سرا طُوَیق کی مغربی سد کے نیچے واقع ہے۔ قُنَیفِذہ کے جنوب میں اُس قوس میں ایک بڑی رکاوٹ آ جاتی ہے، جس کے بعد ریت عرقُ الدُّحَی میں دوبارہ نمودار ہو جاتی ہے جو وادی الدَّواسِر کے نام سے شمال میں ختم ہوتی ہے۔ ریت جنوب کی سمت میں منتقل ہو رہی ہے؛ بالفاظ دیگر یہ ریت آہستہ آہستہ مگر بالاستقلال النفود کو چھوڑتی جا رہی ہے اور مذکورۂ بالا دونوں قوسوں کے ساتھ ساتھ الرّبع الخالی کی جانب منتقل ہوتی جا رہی ہے۔

اگرچہ نقشے میں الرّبع الخالی کی دو بانہیں دکھائی جاتی ہیں جو شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہیں، تاہم ان میں سے مغربی یعنی الجافُورۃ کو عرب ایک الگ صحرا سمجھتے ہیں جسے الجَوب کا نشیبی میدان (جَوبِ یَبرِین) الرّبع الخالی سے علیحدہ کر دیتا ہے۔ دونوں بانہوں میں سے مشرقی کو بھی ایک علیحدہ خطّہ تصوّر کیا جاتا ہے اور یہ عمان کے ساحل کے عقبی علاقے میں دور تک اندر چلی گئی ہے۔

رَملۃ السَّبعَتَین، الرّبع الخالی کے جنوب مغربی گوشے کے جنوب میں اس نظام سے خارج ہے جو ابھی بیان ہوا ہے۔ شاید ڈھال نما علاقے میں ریت کا سب سے بڑا انبار عِرق سُبَیع ہے جو مرکزی ابھرے ہوئے خطّے کے جنوبی حصّے میں ہے۔

آئندہ فصل میں ان متفرّق خصوصیات سے بحث کی جائے گی جو پانی کے نکاس اور ذرائع آب سے متعلق ہیں۔

(۲) آب و ہوا، پانی کا نکاس اور ذرائع آب

خطِّ سرطان مدینے اور مکّے کے، الخَرج اور الأفلاج کے ضلعوں کے اور مسقط اور راس الحَد کے درمیان عرب کو دو حصّوں میں تقسیم کرتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس ملک کے بیشتر حصّے کی آب و ہوا بالعموم معتدل رہتی ہے۔ بلکہ جنوب میں بھی جہاں جزیرہ نما کا سرا ۱۲ عرض البلد شمالی کے قریب پہنچ جاتا ہے، زیادہ تر علاقے کی بلندی ایسی ہے کہ وہ سخت گرمی سے محفوظ رہتا ہے۔ صرف وہ نشیبی علاقے جو بحر احمر کے، خلیج عدن اور بحیرۂ عرب کے بعض حصّوں کے ساتھ ساتھ واقع ہیں، ایسے ہیں جن کا ماحول معتدل نہیں بلکہ نیم استوائی ہے۔

موسم سے متعلّق اندراجات، اگرچہ زمانۂ حال میں انہیں بہت بہتر بنا دیا گیا ہے، عرب کے موسم کی مکمّل طور پر مفصّل تصویر پیش کرنے کے لیے ابھی تک بہت ناکافی ہیں۔ موسمِ گرما کی حرارت سارے جزیرہ نما میں بہت شدید ہوتی ہے اور گرم ترین مقامات میں ۵۰ درجے سینٹی گریڈ تک پہنچ جاتی ہے۔ اندرون ملک کے بیشتر حصّے کی خشکی وہاں کی گرمی کو قابل برداشت بنا دیتی ہے، لیکن ساحلوں کے ساتھ ساتھ اور بعض جنوبی بلند علاقوں میں موسم گرما میں نمی بہت زیادہ اور مضمحل کر دینے والی ہوتی ہے۔ کُہر اور اوس مرطوب

خطّوں میں بہت عام ہے، لیکن اندرونی عرب میں سورج سال بھر چمکتا رہتا ہے اور محض کبھی کبھی آندھی یا زیادہ شاذ طور پر بارش کی وجہ سے چھپ جاتا ہے۔ اگرچہ وہ روے زمین پر بہترین نہیں کہی جا سکتی، تاہم عرب کی آب و ہوا استحقاق سے کہیں زیادہ شدّ و مد سے لعن طعن کی جاتی ہے۔ خزاں اور بہار میں بہت سے دن ٹھنڈے یا معتدل طور پر گرم ہوتے ہیں۔ جاڑے کا موسم قوت بخش طریقے پر ٹھنڈا ہوتا ہے اور سخت سردی صرف بلند تر مقامات میں پڑتی ہے جہاں بعض پہاڑی چوٹیوں پر برف جم جاتی ہے اور دور شمال میں، جہاں ہوائیں بہت سرد چلتی ہیں۔

مختلف حصّوں میں ہواؤں کی نوعیت بہت مختلف ہے جو بالخصوص ارد گرد کے سمندروں کے زیر اثر ہوتی ہیں۔ مشرقی عرب میں ہوا کا رجحان ایک ہی سمت سے چلنے کا رہتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ اچانک اپنا رخ پورے دائرے کے نصف حصّے سے بدل لیتی ہے اور اس طرح تقریباً شمال شمال مغرب سے چلنے والی ''شَمال'' تقریباً جنوب مشرق سے چلنے والی ''کَوْس'' بن جاتی ہے۔ جو ہوائیں تیز ہو کر آندھیوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جلد ہی دھیمی پڑ سکتی ہیں یا کئی کئی دن تک جاری رہ سکتی ہیں۔ نجد میں ہوا قطب نما کو جھنجوڑ کر رکھ دیتی ہے کیونکہ بعض اوقات ہر آدھے گھنٹے میں کوئی بڑا تغیّر ہو سکتا ہے۔ بحر ہند کی موسمی ہوائیں جو جنوبی عرب کے بعض حصّوں تک پہنچتی ہیں ملک کی حالت اور وہاں کے لوگوں کی زندگی پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں۔

بارش کی قلّت سے عرب کا بیشتر حصّہ ریگستان بن گیا اور ابھی تک بنا ہوا ہے۔ الرُّبع الخالی کے بعض حصّوں میں ممکن ہے کہ مسلسل دس سال تک بارش نہ ہو اور جزیرہ نما کے اور بہت سے حصّوں میں سالانہ بارش کی مقدار اگر کبھی ١٥٠ ملی میٹر سے زیادہ ہو تو ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ جب صحرا میں بارش ہوتی ہے تو اکثر وہ موسلادھار بارش کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس سے اتنی رطوبت ہو جاتی ہے کہ زمین پر جنگلی پھولوں کا بچھونا بچھ جاتا ہے۔ خشک سالی کے ادوار بعض مرتبہ کئی کئی سال تک چلتے ہیں اور باشندوں کی مصیبت بلکہ موت کا باعث بھی بن جاتے ہیں اور بعض لوگوں کو مجبوراً ترک وطن کرنا پڑتا ہے۔ بلند تر مقامات میں آس پاس کے پست علاقوں کی نسبت بارش کا زیادہ امکان رہتا ہے، چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ سطوح مرتفعہ اور شمالی میدانوں پر زور کی سرمائی بارشیں ہوں بحالیکہ وادی السِّرْحان کا نشیبی علاقہ بالکل خشک رہے۔ صرف ان علاقوں میں جہاں موسمی ہوائیں چلتی ہیں خاصی زیادہ بارش ہوتی ہے۔

اگرچہ عرب میں بڑے دریا ہمیشہ جاری رہنے والے نہیں ہیں، تاہم موسمی ہواؤں کے منطقے میں وادیوں (جنھیں جنوب مغرب میں غَیْل کہتے ہیں) کے بعض حصّوں میں پانی سال بھر دستیاب ہو سکتا ہے۔ ان وادیوں میں سے جو سمندر کی سمت بہتی ہیں بعض کا میٹھا پانی نمکین پانی سے مل جاتا ہے، لیکن ان میں سے زیادہ تر اس پانی کو اپنی دریائی مٹّی کی شاخوں (fans) کے ذریعے ساحلی میدانوں میں منتشر کر دیتی ہیں۔ خشک منطقے میں کبھی کبھی بلند علاقوں سے پانی سیلاب کی شکل میں آ جاتا ہے، یعنی ان ندی نالوں (وَادِی، جمع: وِدْیَان، یا شَعِیْب، جمع: شِعْبَان) کے ذریعے جن میں بالعموم معدودے چند جوہڑ ہوتے ہیں یا وہ بھی نہیں۔ یہ اچانک

قسم کے سیلاب (سَیْل، جمع: سُیُول) بعض دفعہ بہت نقصان پہنچاتے ہیں اور ان کا گراں قدر پانی ضائع جاتا ہے۔ بعض اور سیلاب چپٹی سطحوں، مثلاً کنکریلے میدانوں یا ندیوں کے دہانے کے پھیلے ہوئے حصّوں پر چادروں کی شکل میں آ جاتے ہیں۔ پانی، جو زیر زمین جذب ہو جاتا ہے، ایسے لوگ کنووں اور چشموں کے ذریعے دوبارہ حاصل کر لیتے ہیں۔

اگرچہ بعض وادیوں کی گزرگاہوں کا سراغ خاصی دور تک لگایا جا سکتا ہے، تاہم ریت کے تودے جو راستے میں جگہ جگہ آ جاتے ہیں پانی کے مکمّل نکاس میں حارج ہوتے ہیں۔ عرب کے پانی کے نکاس کے نظام کا ایک مخصوص پہلو وہ چھوٹے یا بڑے مقامی طاس ہیں جن کے گرداگرد حصار ہوتے ہیں۔ وادی السِّرحان صحیح معنوں میں وادی نہیں، بلکہ یہ تقریباً ۳۰۰ کیلومیٹر لمبا اور ۵۰ سے ۷۰ کیلومیٹر چوڑا ایک نشیب ہے جس میں دونوں طرف سے بہت سی وادیوں کے سیلاب آ کر شامل ہو جاتے ہیں۔ زیادہ چھوٹے طاسوں کی ایک قسم الخَبْرَاء ہے، یعنی ایک ایسا نشیب جس کی تہ میں پانی سرایت نہیں کرتا اور جس میں بارش کے بعد کچھ دیر تک پانی کھڑا رہتا ہے؛ دوسرا ''رَوضہ'' (شمال میں اسے ''قَیْضہ'' کہتے ہیں) ہے جس کی تہ میں پانی نہیں ٹھہرتا اور اس طرح وہاں جنگلی نباتات بکثرت ہو سکتی ہے۔ ایک اور قسم کا طاس نمک کا گڑھا یا شورچپٹا علاقہ ہے، جو ساحلوں پر اور اندرون ملک میں بھی پایا جاتا ہے جہاں یہ چاروں طرف سے بند ہوتا ہے۔

وادی الحَمْض، بحیرۂ احمر تک چلی گئی ہے اور اس کی مشرقی معاون ندیاں، حرّۃ خیبر سے نکلتی ہیں۔ یہاں سے کچھ فاصلے پر مشرق کی سمت وادی الرُّمّہ (ہمدانی کے ہاں الرُّمّة)، جو اپنی شاخ الباطن کے ذریعے بصرے کے قریب خلیج فارس کے طاس میں جا گرتی ہے، کے سرچشمے ہیں اگرچہ الرُّمہ اور الباطن کو ملانے والا علاقہ الدَّہنا کی ریت سے اٹا ہوا ہے۔ الحمض اور الرُّمہ کے سرچشموں کے درمیان حرّۃ خیبر کا جو چھوٹا سا علاقہ ہے، وہ سارے جزیرہ نما میں تنہا ایک ایسا مقام ہے جس کے دونوں طرف سمندروں کی جانب ہلکی سی ڈھلان دیکھی جا سکتی ہے۔

السَّراۃ کی مشرقی ڈھلان سے نیچے اتر کر رَنْیہ، بیشہ [رکَ بآں] اور تَثْلیث کی تین بڑی ندیاں وادی الدَّواسر [رکَ بآں] کے بالائی حصّوں پر مل جاتی ہیں، جن میں ان کے غیر معمولی سیلابوں کا پانی آ جاتا ہے۔ پھر جب وہ طُوَیق کی سدّ میں سے نکل کر الرُّبع الخالی کے ریگ زار میں پہنچتے ہی ادھر اُدھر پھیل جاتی ہیں تو یہ اپنا پانی بھی کھو دیتی ہیں۔ حَبونا (الہمدانی کے ہاں حَبونَن) اور نَجران [رکَ بآں] دو ندیاں ہیں جو اس ریگستان کی طرف بہتی ہیں، جو طُوَیق کے جنوبی سرے کے جنوب میں واقع ہے۔ یمن کی سطح مرتفع سے الخَرِد ندی، الجوف، [رکَ بآں] کے طاس میں بہتی ہے۔ (جوفِ ابن نَاصر) قدیم مَعِینیوں (Minaeans) کا وطن تھا۔

یمن کے پہاڑوں کا پانی تُبَن، بَنا اور دیگر ندیوں کے ذریعے عدن کے قریب ساحل سمندر کی طرف چلا جاتا ہے۔ بَنا کے پانی کو اَبْیَن میں زراعت کی وسیع پیمانے پر ترقی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ الجَول کی جنوبی شاخوں سے وادی مَیْفَعہ اور وادی حَجر بنتی ہیں۔ حَجَر عرب کا صحیح معنوں میں واحد ایسا دریا ہے جس میں ہمیشہ پانی رہتا ہے، لیکن اس کی کل لمبائی غالباً ۱۰۰ کیلومیٹر سے زیادہ نہیں ہے۔ اس کا پانی، جس کا کچھ حصّہ بلند علاقوں میں واقع الصَّدّارہ کے گرم

چشموں میں سے آتا ہے، دریا کے دہانے پر واقع مَیْفَعہ کے علاقے میں (جسے مغرب میں واقع وادی مَیْفَعہ سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے) زراعت کا کفیل ہے۔

وادی حَضرموت [رکَ بآن]، میں جو پانی کے نکاس کے نظام کا بڑا ذریعہ ہے، یہ الجَول کے جنوبی اور شمالی دونوں حصّوں سے آنے والی ندیوں سے سیراب ہوتی ہے، جنوب سے آنے والی شمال سے آنے والی ندیوں سے بہت زیادہ گنجان آباد ہیں۔ تَرِیم کے شہر سے ذرا دور جا کر وادی حضرموت کا نام المَسِیْلہ ہو جاتا ہے اور سمندر تک اس کی باقی ماندہ رہگزر کا بھی یہی نام رہتا ہے۔

سَمائِل، العَجَر سے خلیج عمان کی طرف جانے والی وادیوں میں سے ایک ہے۔ ساحل سے اندرون عمان کی شاہراہ اسی وادی میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ الباطنہ کی بڑی بڑی وادیوں کے نام اُن قبائل کے ناموں پر ہیں جو ان کے کنارے آباد ہیں، مثلاً المَعاوِل، وغیرہ۔ وادی الجزی اور وادی القُور کے اوپر جا کر ہم ان دروں تک پہنچ جاتے ہیں جو پہاڑوں میں سے ہو کر ساحل عمان کی طرف جاتے ہیں۔

الدَّهناء کے مشرق میں واقع اس خطّے میں جو الباطن اور الشُّہباء کے مابین ہے، ندی نالوں کی قلّت قابل ذکر بڑی وادیوں [ندیوں] کی تشکیل میں مزاحم رہی ہے، چنانچہ وادی المیاہ، جو القَطِیف کے شمال مغرب میں ہے، ایک طاس ہے نہ کہ کوئی بہتی ہوئی ندی اور اس کا یہ نام [''پانیوں کی وادی''] ان کنووں اور چشموں کی مناسبت سے ہے جو اس کی حدود میں پائے جاتے ہیں۔ دوسرے بڑے طاس وادی المیاہ کے جنوب میں واقع القَروق اور شہر کویت کے جنوب مغرب میں واقع الشَّق ہیں۔

دور شمال میں وادیوں کا ایک سلسلہ الوِدیان (ودیان عَنَزہ) شمال مشرق کی جانب دریائے فرات کی طرف چلا گیا ہے؛ ان میں تَبل، عرعر اور الخُرّ شامل ہیں۔ نجد میں الرُّمہ اور وادی الدَّواسر کے مابین کئی وادیاں طُوَیق کو قطع کرتی ہیں، جن کی انتہائی شمالی سمت میں العتک [رکَ بآن] ہے۔ وادی [ندی] حَنیفہ [رکَ بآن] جو طُوَیق کی چوٹی سے نکلتی ہے، نہ کہ اس کے پہلو میں کسی شگاف سے۔ یہ بل کھاتی ہوئی الخَرْج کے طاس تک پہنچتی ہے جہاں کئی اہم ندیوں کا پانی الشُّہباء میں گرتا ہے اس کی گزرگاہ کا سراغ الدَّہناء اور الجافُورہ کے پار خلیج فارس کے طاس تک لگایا جا سکتا ہے۔ بِرْک نامی وادی ایک خوش منظر گھاٹی کے ذریعے طُوَیق کی سدّ کو چیر کر نکل گئی ہے اور النَّقِیمی کے نام سے شمال کی طرف مڑ کر الشُّہباء کی طرف چلی جاتی ہے۔

عرب میں دوامی بڑی جھیلیں نہیں، البتہ جگہ جگہ گہرے جوہڑ ملتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ غیر معمولی وہ ہیں جو الخَرج اور الافلاج کے ضلعوں میں ہیں۔ بعض نخلستانوں، مثلاً الحَسا، میں اس پانی سے جو آب پاشی کے وقت بہ نکلتا ہے، بڑے بڑے تالاب بن سکتے ہیں۔ خشک جھیلیں جو شمال میں واقع ہیں، ان میں بارش کے بعد دس یا اس سے زائد مربع کیلومیٹر کے رقبے میں پانی بھر سکتا ہے۔

صحرا کے اُن ہزاروں کنووں (بئر، تلفظ بِیر، جمع آبار، یا قَلیب، جمع قُلبان) کی بدولت جن میں سے بعض الرَّبع الخالی کے مرکزی حصّوں میں بھی پائے جاتے ہیں، بدویوں کی خانہ بدوش زندگی قابل گزران ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے سب سے گہرا کنواں زمین میں تقریباً ۱۷۰ میٹر تک گیا ہے اور ۷۰ میٹر سے زائد کی گہرائی عام ہے۔ یہ کنوئیں پکے اور کچے دونوں طرح کے ہیں، کبھی تو ان کی طرف خاصی آمد و رفت

ہوتی ہے اور کبھی کسی انسان کا گزر نہیں ہوتا ۔ پانی حاصل کرنے کے دیگر مقامات ربت یا وادیوں کے پیندوں میں بعض ایسے خطّے ہیں جن میں ایک میٹر یا اس سے کچھ زیادہ گہرائی میں قلیل سی مقدار میں پانی حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ اڑتی ہوئی ربت تیزی سے ان اتھلے نشیبوں کو بھر دیتی ہے اور اس طرح ان کا کھوج لگانا اُن بدویوں کی آب شناس مہارت کے لیے بھی دشوار ہو جاتا ہے جنھوں نے صحرا میں پرورش پائی ہو ۔ صحرا کے بعض کنووں کا پانی ضرورت سے زیادہ کھاری ہوتا ہے (ایسا کنواں خُور، جمع: خِیران) کہلاتا ہے، لیکن اونٹ اسے پی لیتے ہیں اور دودھ دیتے ہیں جس پر ان کے مالکوں کی گزر اوقات ہوتی ہے ۔

بیشتر بہتے ہوے چشموں (عَیْن، جمع: عُیُون) کے گرد و پیش نخلستانی بستیاں یا شہر وجود میں آ گئے ہیں ۔ دوسرے لوگ اپنا پانی صرف کھودے ہوے کنووں سے حاصل کرتے ہیں، بحالیکہ بعض اوقات بارش کا پانی جمع کرنے کے لیے تالاب اور حوض بھی استعمال کیے جاتے ہیں ۔ زیادہ بڑے نخلستان ند یا زائد گاووں یا شہروں پر مشتمل ہیں، جو ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ان کے اپنے اپنے کھجور کے باغوں کا منطقہ ہوتا ہے ۔ نخلستان کے نام کا اطلاق پورے مجموعے پر ہو سکتا ہے جو بیسیوں بلکہ سیکڑوں مربع کیلومیٹر پر محتوی ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کی حدود کے اندر آباد کسی خاص قوم یا قبیلے پر، مثلاً الحَسا، جس کے بڑے شہر الہُفُوف [= الہُفُوف] اور المُبَرَّز ہیں اور اَلْبیشہ، جس میں اَلروشن اور نمران ہیں ۔

جہاں کہیں پانی کافی مقدار میں مل سکتا ہے وہاں آبپاشی کے مختلف طریقے استعمال کیے جاتے ہیں ۔ جنوب میں طبق بر طبق کھیت بنانے کا بہت رواج ہے اور پانی کو ایک احاطے سے دوسرے میں لے جایا جاتا ہے ۔ بعض علاقوں میں زیر زمین کاریزوں (فَلَج، جمع: اَفْلاج) کا ایک قدیم طریقہ بہت عام ہے جو ایران کی قناتوں سے مماثل ہوتی ہیں، لیکن دوسرے علاقوں میں یہ طریقہ غیر معروف ہے ۔ بڑے نخلستانوں، مثلاً اَلحَسا اور تہامہ میں آبپاشی کے لیے پانی کی تقسیم کے قواعد واضح ہیں اور بربنائے رواج اُن پر مستقل طور پر عمل درآمد ہو رہا ہے ۔ بند تعمیر کرنے میں عربوں کو کبھی برتری حاصل تھی، لیکن زمانۂ حال میں بہت غفلت برتی گئی ہے، اب جب کہ بڑھتی ہوئی آبادی اور بلند تر معیار زندگی اس بات کا متقاضی ہے کہ زراعت کو ترقی دی جائے، اس فن کا دوبارہ احیا کیا جا رہا ہے ۔

(۴) سیاسی تقسیم :

سیاسی تقسیم کے لیے دیکھیے مختلف مقالات مختلف ریاستوں کے ناموں کے تحت ۔

(۵) نباتات و حیوانات :

جزیرہ نما کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک صحرا کے غیر مزروعہ علاقوں اور نخلستانوں کے سرسبز خطّوں میں نمایاں تفاوت ہے ۔ بعض جگھوں میں، بالخصوص جزیرہ نما کے کناروں پر جہاں بارش زیادہ کثرت سے ہوتی ہے، یا جہاں ندی نالے بالائی علاقوں سے پانی زیادہ مقدار میں لے آتے ہیں، زراعت زیادہ بڑے پیمانے پر ہوتی ہے ۔ بعض اوقات کھیت اوپر کی طرف طبقہ بہ طبقہ بلند ہوتے جاتے ہیں ۔ ان طبقات کو بہت ہنرمندی سے تیار کیا جاتا ہے ۔ یہ کھیت اُن تنگ میدانوں پر بھی ہوتے ہیں جو سمندر اور پہاڑوں کے درمیان ہیں ۔ عرب

میں نہ تو گھاس کے ایسے وسیع میدان پائے جاتے ہیں جنھیں زیر کاشت لایا جا سکتا ہو اور نہ اس میں جنگلوں ہی کا کوئی گھنا منطقہ ہے۔ البتہ بہترین چیز جو یہاں ہوتی ہے، عسیر عالیہ کی صنوبری جھاڑیوں کے جنگل ہیں۔

نخلستان کا بے مثال درخت کھجور ہے، جس کی منفرد حیثیت کی وجہ سے عرب اسے دوسرے سب درختوں سے ممتاز سمجھتے ہیں۔ کھجور نہ صرف سب سے اہم بنیادی خوراک ہے، بلکہ اس کے درخت کی شاخیں اور چھال جھونپڑیاں تعمیر کرنے، ٹوکریاں اور چٹائیاں بنانے اور دوسرے بے شمار کاموں کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ کھجور کا درخت بہت زیادہ بلندی پر نہیں اگ سکتا، اس لیے وہاں کے دیہاتی اناج کی مختلف قسموں پر انحصار کرتے ہیں۔ ظُفار اور بعض دوسرے مقامات میں کھجور کے درختوں کی جگہ یا اُن کے پہلو بہ پہلو ناریل کے درخت بھی اگتے ہیں، جن کی جگہ کبھی کبھی دَوم کے درخت (ginger bread trees) بھی پائے جاتے ہیں۔

گیہوں، جو، جوار اور باجرا اہم اناج ہیں۔ القَتّہ (لوسن، قَطْ یا قَضْب یا برسیم) ایک عام فصل ہے جو کھجور کے درختوں کے سائے میں اُگائی جاتی ہے؛ روئی، چاول اور تمباکو کی کاشت بھی محدود پیمانے پر ہوتی ہے۔

یمن اور عسیر کے بلند طبقات میں وہ کافی (قہوہ) اگتی ہے جس نے اس وقت سے جب پرتگیزوں نے افریقہ کے ارد گرد سفر کر کے ہندوستان کا راستہ دریافت کیا، المُخا (mocha) کو یورپی تاجروں کی منزل مقصود بنا دیا تھا۔ اگرچہ کافی عرب میں صرف پانچ سو برس پہلے لائی گئی تھی، تاہم یہ اپنے عربی نام (قہوہ) سے تمام دنیا میں مشہور ہوئی۔

اب دنیا کے لوگ اپنے قہوے کے روزمرہ استعمال کے لیے برازیل سے رجوع کرتے ہیں، کیونکہ یمن کا قہوہ ایک غیر ملکی سامان تعیّش بن گیا ہے۔ بعض طبقات میں قہوے کی جگہ زیادہ نفع بخش قات [رَکْ بآن] نے لے لی ہے جس کے کسی قدر نشہ آور پتے یمن اور جنوب کے دیگر علاقوں کے لوگ چباتے ہیں۔

لُوبان اور دیگر خوشبودار چیزیں، جو دو ہزار سال سے زائد عرصہ پہلے ”شاہراہ بخورات“ (Incense Road) کے ذریعے جنوبی عرب سے بحیرۂ روم کے ممالک کو برآمد کی جاتی تھیں، اب بھی جنوب میں اگتی ہیں، بالخصوص مُہْرہ کے علاقے میں، لیکن تجارتی اشیا کی حیثیت سے اب ان کی عملاً کوئی قدر و قیمت نہیں رہی۔ آج کل زیادہ کارآمد پیداوار نیل ہے، جو جنوبی عرب میں بہت مقبول ہے (درخت کو حَوِیْر اور اس کے رنگ کو نیل کہتے ہیں)۔ دوسرے عام رنگ زردی مائل ”وَرْس“ اور سرخی مائل حنا ہیں۔

اونچے درخت املی کے ہیں، جنھیں بعض اوقات ہوا کے دباؤ کا زور توڑنے یا متحرک ریت کے بہاؤ کو روکنے کی غرض سے ایک قطار میں لگا دیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ کیکر یا ببول (acacias)، چھوئی موئی قسم کے mimosa اور خروب carob کے درخت ہیں۔ عنّاب (Zizyphus spina = christi) [بیر] شمال میں سِدْر اور عِلب جنوب میں) کے درخت میں کھانے کے قابل ایک پھل لگتا ہے جسے بدوی ”دَوْم“ (کھجور کے درخت کا ہم نام) اور شہروں کے باشندے ”کُنار“ [بیر] کہتے ہیں۔ ایلوا (aloe) اور فربیون (آملے کی قسم) euphorbia کے درخت اکثر خاصے اونچے ہو جاتے ہیں اور مؤخّر الذّکر کی بعض اقسام تھوہر (یا ناگ پھنی = cactus) سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

اگرچہ عرب ایک خشک ملک ہے تاہم یہ پھولوں اور پھلوں سے بالکل محروم نہیں۔ الطّائف اپنے گلابوں اور اناروں کے لیے مشہور ہے، الخَرْج تربوزوں (نجد میں بِحّ، الحجاز میں حَبحَب اور شمال میں دِبشی) کے لیے اور البُرَیمی آموں (آنبہ یا حَنب) کے لیے۔ انجیر، انگور، آڑو، کیلے اور بعض دوسرے پھل کبھی کبھی شہریوں کی غذا میں تنوع پیدا کر دیتے ہیں، لیکن بدویوں کو دودھ اور کھجور سے زیادہ کوئی غذا مرغوب نہیں۔

موسم سرما میں بعض دفعہ مہینوں پانی کے کنووں پر جائے بغیر بدوی دور دور تک نکل جاتے ہیں، کیونکہ اونٹوں کو چارہ مل جاتا ہے اور ان کے مالک ان کے دودھ پر گزراوقات کرتے ہیں۔ چارے کے لیے جن پودوں کی سب سے زیادہ تلاش رہتی ہے، وہ سال بسال اگنے والی گھاس (عُشب، جس کا تلفظ عِشب کیا جاتا ہے)، جنگلی پھول اور وہ جڑی بوٹیاں ہیں جو بارش کے بعد ہری ہو کر اگ آتی ہیں، خصوصاً موسم ربیع میں جو پہلی اور وافر بارشوں (وَسْمی) کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ اس قسم کے سالانہ پودوں کے لیے ریگزاروں کی مٹی سب سے اچھی ہوتی ہے اور اسی لیے خانہ بدوش انہیں صحرائی علاقوں کو سب سے زیادہ دلکش تصوّر کرتے ہیں۔ سدا بہار پودے اور جھاڑیاں (شَجَر) جنھیں اونٹ کھاتے ہیں، نَصِی، حاذّ اور سَبَط (تلفظ صَبَت) ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار جھاڑیاں ہیں جو بیان سے باہر ہیں۔ وقتاً فوقتاً اونٹوں کو حَمْض قسم کی جھاڑیوں کو کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے یہ اُس نمک کا، جو ان کے نظام بدنی کے لیے درکار ہوتا ہے، منبع ہیں۔ ان بہت سے پودوں میں جو اس ذیل میں آتے ہیں رَوْثہ، رِمْث، عَراد، اُجْرُم، سُوَّاد، شنان، غضا اور حاذّ (نہ کہ حاذ جیسا کہ کلاسیکی عربی میں ہے) ہیں۔ ایندھن کی غرض سے بدویوں کے لیے خشک جھاڑیاں بھی بہت ضروری ہیں اور ان میں سے بہترین عَبَل، غَضا اور رِمْث ہیں۔ یہ جھاڑیاں جلتے ہوئے بہت اچھی خوشبو دیتی ہیں اور اس لیے خیمے کے کھلے دروازے کے سامنے کسی مہمان کے لیے قہوہ جوش کرنے کا عمل باعثِ مسرت بن جاتا ہے۔ بدوی ترفاس (فقّع truffles) کو پسند کرتے ہیں اور صحرا کے دوسرے پودے بھی کھا لیتے ہیں، اگرچہ از روی ترجیح و انداز نکر ان کے وجود میں سبزی خوروں کی سی کوئی بات نہیں۔ اراک [پیلو] (تلفظ راک) کی شاخیں مسواک کے طور پر عام استعمال میں آتی ہیں اور سَنا senna کی پتّیاں جلّاب کے لیے چبائی جاتی ہیں۔

صحرا میں نباتات کی مزید افراط ہوتی اگر وہاں ریت کے وہ ٹیلے نہ ہوتے جو اپنی جگہ بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض ایک سال میں ۲۰ میٹر تک حرکت کرتے ہیں۔ تاہم بہت سی جگہوں میں جھاڑیوں نے جڑ پکڑ لی ہے اور جمی ہوئی ریت کا ہر جھاڑی کے گرد ایک ٹیلا بن جاتا ہے۔ ایسے ٹیلوں کا رقبہ متعدّد کیلومیٹر تک پھیل جاتا ہے۔ اس طرح کی نہایت ناہموار زمین کو عَقْبجہ کہتے ہیں۔ ریتلے علاقوں کے کمتر دشوار گزار نمونوں کو مَرْبَخ یا دِکاکہ (جمع دِکاک، قب کلاسیکی دَکّ، جمع دِکاک بمعنی چپٹی سطح کا ریتلا میدان) کہتے ہیں۔

جانوروں میں اونٹ کو وہی اہمیت حاصل ہے جو درختوں میں کھجور کے درخت کو۔ عرب کے بیشتر بدویوں کی دولت کا دار و مدار اونٹ ہی پر ہے۔ وہ

قبائل جو اونٹوں کے بجائے بھیڑیں پالتے ہیں، عرب کے شمال میں واقع چٹیل میدانوں، یعنی عراق کے بڑے دریاؤں کے قرب و جوار میں بود و باش رکھتے ہیں۔ یہ قبائل جنوب کی سمت نقل وطن کرتے ہوئے کویت کی سر زمین سے آگے نہیں جاتے۔ اونٹوں سے حاصل ہونے والی سب سے زیادہ قیمتی چیز دودھ ہے، لیکن ان کا گوشت، کھال اور اون بھی بہت کار آمد ہے۔ ان کی مینگنیوں (دِمْن) کو ایندھن کی طرح جلانے کے لیے جمع کیا جاتا ہے اور مردہ اونٹوں کی دُموں کے بالوں سے مضبوط رسّا بنا لیتے ہیں۔ اونٹوں کو بعض اوقات ہل چلانے یا کنووں سے پانی نکالنے کی غرض سے جوتا بھی جاتا ہے اور خانہ بدوش عرب کپڑوں اور دیگر ضروریات کے لیے روپیہ حاصل کرنے کی غرض سے کچھ اونٹ فروخت بھی کر دیتے ہیں۔ سخت پیاس کی حالت میں ممکن ہے کہ کوئی بدوی وہ پانی پینے کے لیے، جو اونٹ کے معدے (کَرْش) میں جمع رہتا ہے اپنے اونٹ کو ذبح کر دے۔

اونٹوں کا عام نام اِبِل [رک بآن] ہے (جسے اکثر بِل تلفّظ کرتے ہیں)، لیکن جنوب میں زیادہ عام اصطلاح بُوش ہے۔ سواری کے اونٹ کو ذَلُول کہتے ہیں (اسم جمع رِکاب) یہ لفظ سواری کے کام آنے والی یا نہ آنے والی دونوں قسموں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ اَصیل (جمع اصائل) وہ اونٹ ہوتے ہیں جن کا نسب نامہ کئی نسلوں سے منضبط اور محفوظ رہا ہو۔ ان میں سے بہت سے عُمان کی نسلوں (عُمّانیات) سے ہوتے ہیں جن میں الباطنہ کے بواطن خاص طور پر مشہور ہیں، اگرچہ ان میں یہ عیب ہے کہ وہ ہر روز پانی پینا چاہتے ہیں اور ناہموار علاقوں میں سفر کے لیے موزوں نہیں ہوتے۔ ریگستان کے اونٹ عموماً ان اونٹوں سے جن کی پرورش یمن کے پہاڑوں میں ہوئی ہو، قد میں چھوٹے اور زیادہ ہلکے رنگ کے ہوتے ہیں۔ ان بے شمار ناموں میں سے جو اونٹوں سے مخصوص لغات میں پائے جاتے ہیں، بعض ایسے ہیں جن سے مراد وہ اونٹ ہوتے ہیں جو خاص خاص پودوں کو کھاتے ہیں، مثلاً ھَوارم (واحد مؤنث : ھارم) ھَرْم نامی جھاڑی سے مشتق اور اَوارک (واحد مؤنّث آرکہ) اراک کے درخت سے ماخوذ۔ ساحلوں کے ساتھ ساتھ اونٹوں کو اکثر سارڈین مچھلی کھلائی جاتی ہے۔

اونٹوں کے ساتھ ساتھ بیشتر خانہ بدوش بھیڑ بکریاں (غَنَم) بھی پالتے ہیں، اگرچہ اتنے بڑے بڑے گلّوں میں نہیں جتنے کہ شمالی چٹیل میدانوں میں نظر آتے ہیں۔ بھیڑ بکریوں کی قدر و قیمت ان کے دودھ، اون یا بالوں اور کھالوں کی وجہ سے ہے۔ بھیڑوں کی مانگ عربی دعوتوں میں اہم ترین کھانے کی حیثیت سے ہوتی ہے؛ چنانچہ بادشاہ بھی ایک بھیڑ کے بچے (طَلی، جمع : طُلْیان) سے جسے دیگچے میں ڈال کر سمن [مکھن] میں بھونا گیا ہو اور ایک بڑی پلیٹ میں چاولوں کی تہ جما کر مہمانوں کے سامنے رکھا جائے، کوئی زیادہ لذیذ کھانا پیش نہیں کر سکتے۔ سَمْن، یعنی اُس مصفّا مکھن کو جو پکانے یا چکنا کرنے کے لیے بھیڑ (نَعْجہ) یا بکری (عَنْز) کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے، جُباب سے جو اونٹنی (ناقہ) کے دودھ سے بنتا ہے یا وَدَک سے جو اونٹوں، بھیڑوں یا گائے بھینسوں کی چربی سے بنتا ہے، برتر سمجھا جاتا ہے۔

عربی گھوڑے کی نسل، جو یورپی اصیل گھوڑوں کا مورث اعلیٰ اور ایک زمانے میں جزیرہ نما

کے لیے وجہ افتخار تھا، اب ختم ہوتی جا رہی ہے ۔ آج کل بہت کم بدویوں کے پاس گھوڑے ہیں اور ان کی ہندوستان، مصر اور یورپ کو برآمد، جو ایک وقت عرب اقتصادیات کا ایک اہم عنصر تھا، اب کم ہو کر نہ ہونے کے برابر رہ گئی ہے ۔ کوئی کوئی صاحب جاہ شخص اب بھی گھوڑے پالتا ہے، لیکن اب اس کا امکان ہے کہ اس سے بھی تغافل برتا جائے گا ۔ موٹر کار کی تیز رفتاری نے عربوں کو فریفتہ کر لیا ہے، چنانچہ اب شکار کے لیے اور بعض عرب افواج میں رسالے کے طور پر کاریں ہی استعمال ہوتی ہیں ۔

بہت اچھی نسلوں کے گدھے پرورش کیے جاتے ہیں، بالخصوص بحرین اور الحسا کے سفید رنگ اور بڑے قد و قامت کے گدھوں کو سواری اور پانی کھینچنے اور پہاڑی علاقوں میں باربرداری کے جانوروں کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں ثابت قدمی کی بنا پر انہیں اونٹوں کی بہ نسبت زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے ۔ گائیں بھینسیں، جو بیشتر مقامات پر زیادہ تعداد میں نہیں پائی جاتیں، چھوٹی اور کوہان دار قسم کی ہیں، سوا سقطریٰ کے جہاں بے کوہان قسم کی بھی ہوتی ہیں ۔

ہرن (ظبی) جو گزشتہ زمانے میں میدانوں میں اِدھر اُدھر بڑے بڑے ریوڑوں میں دوڑتے پھرتے تھے، ان بندوقوں کی بدولت بہت کم ہوتے جا رہے ہیں جو شکاری ہاتھوں میں لے کر ان کے پاس سے ٹرکوں اور کاروں میں دوڑتے پھرتے ہیں ۔ تین عام اقسام رِئم (تلفّظ رِیم)، عِرفی (قبّ کلاسیکی یعفور) اور اِدم ہیں؛ غزال کی اصطلاح صرف نو زائیدہ ہرن کے لیے استعمال ہوتی ہے ۔ بدویوں کا تیز رفتار شکاری کتّا (سلُوقی) کبھی کبھی دوڑنے میں ہرن پر بھی سبقت لے جاتا ہے ۔ ایک زیادہ بڑی قسم کا ہرن (oryx، جسے جنوب میں وُضَیحی اور شمال میں بَقر وَحْش یعنی نیل گائے کہتے ہیں) تھوڑی تعداد میں الربعُ الخالی کے دوردراز حصّوں میں باقی رہ گیا ہے، لیکن اب النُّفود میں تقریبًا کوئی نہیں رہا ۔ پہاڑی بکرا (ibex، وَعْل) بھی اب بلند تر چوٹیوں میں زیادہ دور افتادہ مقامات میں پناہ گزین ہو گیا ہے ۔ دیگر بڑے بڑے جنگلی جانوروں میں لکڑ بگھّا (ضَبُع)، گیدڑ (واوِی) [کلاسیکی ابن آوٰی]، بھیڑیا (ذِئب، تلفّظ ذِیب، جمع ذِیابہ) اور چیتا (نِمر) شامل ہیں ۔ شیر ببر [اسد] عرب میں عرصے سے معدوم ہو چکا ہے ۔ جنوب کے پہاڑوں میں بندر (baboons) بہت کثرت سے ہیں اور ٹولیوں میں اِدھر اُدھر آوازیں نکالتے پھرتے ہیں؛ انہیں جوار باجرے کے کھیتوں پر حملہ بولنے کا بہت شوق ہے ۔ زیادہ چھوٹے حیوانات لومڑی (ثَعْلَب، یا ثَعل یا حُصْنی)، ظَرِبان (کلاسیکی ظَرِبان = بلی جیسا ایک جانور)، وَبْر (= خرگوشک)، اور خرگوش (ارنب) ہیں ۔ جھاؤ چوہا (قُنفذ) جس کے کانٹے چھوٹے ہوتے ہیں، لمبے کانٹوں والے سیہ (porcupine) کی بہ نسبت، جس سے اس کا کوئی تعلّق نہیں، بہت زیادہ عام ہے ۔ جَرْبُوع (کلاسیکی یَرْبُوع، jerboa) صحرا میں اپنی طبعی اچھلی ٹانگوں پر اِدھر اُدھر کودتا پھرتا ہے اور بہت چھوٹے سے کینگرو سے ملتا جلتا لگتا ہے؛ اسی سے قریب نسل کا جِرْذِی (قبّ کلاسیکی جرذ) اس کے برعکس چاروں ٹانگوں پر دوڑتا ہے ۔

سانپ ریتلے میدانوں اور چٹانوں میں رہتے ہیں، اگرچہ اپنے شبانہ طور طریقوں کی وجہ سے شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں ۔ ان میں سے کچھ زہریلے بھی ہوتے ہیں، جن میں سینگ دار افعٰی (viper)، نیز عربی ناگ (cobra) کی ایک قسم (= مصری asp) اور ایک بڑا سانپ جسے ثُعبم (قبّ کلاسیکی اَیْم) شامل

ہیں ۔ اس آخرالذّکر سانپ کے بارے میں بدوی کہتے ہیں کہ اس میں خاصے فاصلے تک اڑنے یا کودنے کی قوت ہوتی ہے ۔ عام روایت کی رو سے شاید سب سے زیادہ مہلک بِتّن ہے جو ایک چھوٹا سا معصوم شکل و صورت کا سانپ ہے اور ریگزاروں میں رہتا ہے ۔ خلیج فارس کے دھاریدار سمندری سانپ زہریلے ہوتے ہیں، لیکن وہ انسانوں کو شاذو نادر ہی کاٹتے ہیں ۔ چھپکلی کی قسم کے دو بڑے جانور ضَبّ اور وَرَل (گوہ کی قسم کا جانور) ہیں جن میں سے پہلے کو سب بدوی بہت شوق سے کھاتے ہیں بحالیکہ دوسرے سے بالعموم پرہیز کرتے ہیں ۔ ریگزاروں کے زیادہ چھوٹے گرگٹوں میں تند شکل کا طُخَیخِی اور پھسلواں ریت میں تیرنے والا دُموسہ (skink) ہیں ۔

گزشتہ چند سال سے شتر مرغ عرب میں بظاہر ناپید ہوگیا ہے ۔ صحرا میں اس کے انڈوں کے ٹوٹے ہوئے چھلکے اکثر پائے جاتے ہیں اور مقامات کے ناموں میں لفظ نَعام اور شتر مرغوں سے متعلّق اصطلاحات اکثر ملتی ہیں ۔ سدھائے ہوئے بازوں سے جنھیں اکثر محض طُیُور [= پرندے] کہا جاتا ہے شکار میں بہت کام لیا جاتا ہے اور دوسرے پرندوں کے علاوہ ان کا خاص شکار حُباری [تیتر کی ایک قسم] ہوتے ہیں ۔ بہت تیتر کی اقسام کے پرندے، مثلاً قَطا اور غطاط، اپنی تیز رفتاری کی وجہ سے تربیت یافتہ بازوں کے قابو میں نہیں آتے، البتہ جنگلی باز انھیں پکڑ سکتے ہیں ۔ جنگلی بازوں کی موجودگی کی شہادت مَصْقَرہ [= باز (صَقْر) کے گھونسلے کی جگہ] نام کے متعدّد بلند مقامات سے ملتی ہے ۔ صحرا کے زیادہ بڑے پرندوں میں عقاب، گدھ (نَسْر) اور اُلّو شامل ہیں، بحالیکہ سرخ ٹانگوں کے لم ڈھینگ، چھوٹے بگلے اور حواصل ساحلوں کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں ۔ چھوٹے پرندے مزروعہ علاقوں میں زیادہ عام ہیں، ان میں پِیک (= کُوکو cuckoo)، دُجّ یا طوطی (thrush)، ابابیل، معمولا شامی بلبل اور ہُدہُد شامل ہیں ۔ دُھوے طوق والا چنڈول (اُمّ سالم) صحرا میں ہر جگہ پایا جاتا ہے اور زیادہ بھدّی قسم کے دَرّج کا بھی تقریباً یہی حال ہے ۔ مکّۂ معظّمہ کے حرم شریف کے کبوتر تمام دنیاے اسلام میں مشہور ہیں ۔

جزیرۃ العرب کے اردگرد کے سمندروں میں مچھلیاں بافراط پائی جاتی ہیں جن میں سے بہت سی، مثلاً خلیج فارس کی کَنْعَد (king mackerel) اور ہامُور (grouper)، لذیذ اور مقوی ہوتی ہیں، لیکن جنھیں عرب اس قدر نہیں کھاتے جتنی کہ توقع کی جا سکتی تھی ۔ بحرالہند سے کبھی کبھی وھیل (whale) مچھلیاں بھی خلیج فارس میں آ جاتی ہیں ۔ جنوبی ساحل سے پرے شارک (shark) اور سارڈین (sardine) مچھلیاں بڑی تعداد میں پکڑی جاتی ہیں اور خلیج فارس میں لذیذ شرمپ (shrimp) مچھلیاں پائی جاتی ہیں ۔

عرب میں زندہ جانوروں کی وجہ سے جو سب سے زیادہ تباہ کُن آفت آتی ہے وہ ٹڈیوں (جَراد) کی ہے ۔ ٹڈیوں کے حملے کا ایک تنہا پہلو جو اس کی شدّت کو کم کر دیتا ہے، یہ ہے کہ ان حملہ آوروں کی ایک بڑی تعداد کو وھی لوگ کھا لیتے ہیں، جنھیں یہ مصیبت میں مبتلا کر دیتی ہیں ۔ مقابلۃً چھوٹی آفتیں مکھیوں، اونٹوں کی چچڑیوں اور اسی قسم کے اور کیڑوں مکوڑوں کی ہیں جو عرب میں اور بہت سے ملکوں کی بہ نسبت چنداں شدید نہیں، اگرچہ بدوی اپنی زندگی کو محض ''رَمْل و قَمْل'' (ریت اور جوئیں) کہہ سکتا ہے ۔ ایک زیادہ خوش آئند کیڑا، باوجود اپنے ڈنک کے، شہد کی مکھی [نَحل] ہے جسے شہد کے لیے پالا جاتا ہے ۔

مآخذ : (فصل ۱ تا ۶ کے لیے) - قدیم تر عربی ماخذ : (۱) عَرّام السُّلَمی : اسماء جبال تہامۃ، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۲) الہمدانی : صفۃ جزیرۃ العرب؛ (۳) وہی مصنّف : الاکلیل؛ (۴) BGA، بالخصوص ابن حَوْقل اور المقدسی؛ (۵) المسعودی : مُرُوج الذّہب؛ (۶) البکری : معجم ما استعجم، قاہرہ ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۱ء؛ (۷) الزَّمَخْشری : الامکنۃ و الجبال المیاہ، لائیڈن ۱۸۵۶ء؛ (۸) ابن جُبَیر : رحلۃ، بار دوم، لائیڈن ۱۹۰۷ء؛ (۹) یاقوت : معجم البلدان؛ (۱۰) احمد بن عبداللہ الطّبری : القِرٰی لقاصد اُمّ القُرٰی، قاہرہ ۱۳۶۷ھ؛ (۱۱) ابن المُجاور : *Descriptio Arabiae meridionalis*، لائیڈن ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) ابو الفداء : *Descriptio peninsulae Arabiae*، آوکسفرڈ ۱۷۱۲ء؛ (۱۳) ابن بطّوطہ : *Voyages*؛ (۱۴) المَقریزی : *De valle Hadhramaut*، بون ۱۸۶۶ء؛ (۱۵) خلیل الظّاہری : زُبدۃ کشف الممالک، پیرس ۱۸۹۴ء (فرانسیسی ترجمہ، دمشق ۱۹۵۰ء)؛ (۱۶) عبدالغنی النّابلوسی : الحقیقۃ والمجاز، قاہرہ ۱۳۲۲ھ۔

وسیع تر مفہوم کی جدید عربی تصانیف :

(۱) امین الرَّیحانی : ملوک العرب، بار دوم، بیروت ۱۹۲۹ء؛ (۲) حافظ وَہْبَہ : جزیرۃ العرب، قاہرہ ۱۳۵۴ھ؛ (۳) عمر رضا کحّالہ : جغرافیۃ شبہ جزیرۃ العرب، دمشق ۱۳۶۴ھ؛ (۴) فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۵) وہی مصنّف : البلاد العربیۃ السّعودیۃ، مکّہ ۱۳۵۵ھ؛ (۶) L. Cheikho، در المشرق، ۱۹۲۰ء؛ (۷) محمّد بن عبداللہ بن بُلَیہد : صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۳ھ۔

وہ تصانیف جو ابتداءً الحجاز سے متعلّق ہیں :

(۱) ابراہیم رفعت : مرآۃ الحرمین، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۲) محمّد لبیب البتنونی : الرّحلۃ الحجازیۃ، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۳) خیرالدّین الزِّرِکلی : مارأیت، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۴) شکیب ارسلان : الارتسامات اللّطاف، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۵) عبدالقدّوس الانصاری : آثار المدینۃ، دمشق ۱۳۵۳ھ؛ (۶) محمّد حسین ہیکل : فی منزل الوحی، قاہرہ ۱۳۵۶ھ۔

عسیر سے متعلّق تصانیف :

(۱) شرف البرکاتی : الرّحلۃ الیمانیۃ، قاہرہ ۱۳۳۰ھ؛ (۲) فؤاد حمزہ : فی بلاد عسیر، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) محمّد عمر رفیع : فی ربوع عسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ۔

یمن، حضرموت، کویت اور سعودی عرب کے بارے میں تصانیف :

(۱) نزیہ العظم : رحلۃ فی بلاد العربیۃ السّعیدۃ، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) صلاح البکری : فی جنوب الجزیرۃ العربیۃ، قاہرہ ۱۳۶۸ھ؛ (۳) محمّد بن ہاشم : رحلۃ الی الثّغرین، قاہرہ؛ (۴) احمد الشّرباصی : ایّام الکویت، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۵) فیصل المظلّۃ : فی بلاد اللّؤلؤ، دمشق ۱۹۴۵ء؛ (۶) حَمَد الجاسر، در ۱ : ۲، MMI، زمانۂ حال کے مقالات البلاد السعودیۃ، وغیرہ؛ (۷) رُشدی ملحس : بحث المعادن، مکّہ ۱۳۴۹ھ؛ (۸) وہی مصنّف : مسافات الطُّرُق، بار پنجم، مکّہ ۱۳۶۸ھ؛ (۹) عیسی القُطامی : دلیل المحتار، بار دوم، قاہرہ ۱۳۶۹ھ؛ (۱۰) حسین محمّد باوی : کتاب الزّراعۃ الحدیثۃ بالمملکۃ العربیۃ السّعودیۃ، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

عام نوعیت کی کتابیں جن میں عرب سے بحث کی گئی ہے :

(۱) E. F. Jomard : *Études géographiques et historiques sur l'Arabie*، پیرس ۱۸۳۹ء؛ (۲) C. Ritter : *Die Halbinsel Arabien*، بار دوم، برلن ۱۸۴۶ - ۱۸۴۷ء؛ (۳) N. Desvergers : *Arabie*، پیرس ۱۸۴۷ء؛ (۴) A. d'Avril : *L'Arabie contemporaine*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۵) S. M. Zwemer : *Arabia*، نیویارک ۱۹۰۰ء؛ (۶) B. Moritz : *Arabien*، ہانوور ۱۹۲۳ء؛ (۷) W. Lesch : *Arabien*، میونخ ۱۹۳۱ء؛ (۸) E. Nune، در *OM*، ۱۹۳۱ء؛ (۹) R. Sanger : *The Arabian Peninsula*، Ithaca نیویارک ۱۹۵۴ء؛ (۱۰) برطانوی وزارت بحریہ : *A handbook of Arabia*، لنڈن ۱۹۱۶ - ۱۹۱۷ء؛ (۱۱) وہی مصنّف : *Iraq and the Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۴۴ء؛ (۱۲) وہی مصنّف : *Western Arabia and the Red Sea*،

لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۱۳) Gazetteer of the : J. G. Lorimer
کلکتہ، Persian Gulf, 'Omān. and Central Arabia
۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵ء؛ (۱۴) Routes : India, General Staff
in Arabia، شملہ ۱۹۱۶ء؛ (۱۵) Selections from the
سلسلۂ جدید، records of the Bombay Government
ج ۲۳؛ بمبئی ۱۸۵۶ء؛ (۱۶) Select- : G. W. Forrest
ions from the travels......in the Bombay Secretariat،
بمبئی ۱۹۰۶ء؛ (۱۷) A memoir : C. R. Markham
on the Indian surveys، بار دوم، لنڈن ۱۸۷۸ء؛ (۱۸)
عدن اور بحرین کی حکومتوں کی سالانہ رپورٹیں وغیرہ؛
(۱۹) Handbook : Iraq Petroleum Company، لنڈن
۱۹۴۸ء؛ (۲۰) Arabien u. die Araber : A. Zehme،
Halle ۱۸۷۵ء؛ (۲۱) The penetrat- : D. G. Hagarth
ion of Arabia، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۲۲) For- : O. Weber
schungs -reisen in Süd-Arabien، لائپزگ ۱۹۰۷ء؛
(۲۳) The unveiling of Arabia : R. H. Kiernan،
لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۲۴) Die v. Medina : F. Wüstenfeld
auslaufenden Hauptstrassen؛ (۲۵) Die Strasse v.
Başra nach Mekka؛ (۲۶) Das Gebiet v. Medina؛
(۲۷) Bahrein u. Jemâma؛ سب در Abh. d. k. Ges. d.
Wiss. zu Gött، ۱۸۶۲—۱۸۷۳ء۔

انیسویں صدی کے وسط تک کے سیّاح :

(۱) Beschreibung v. Arabien : C. Niebuhr،
کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء؛ (۲) وہی مصنّف : Voyage en
Arabie، ایمسٹرڈم ۱۷۷۶—۱۷۸۰ء؛ (۳) D. Badia
Voyages d'Ali Bey : y Leblich، پیرس ۱۸۱۴ء؛ (۴)
F. Kruse، وغیرہ طابعین ——— U. J. Seetzen's
Reisen، برلن ۱۸۵۴—۱۸۵۹ء؛ (۵) : J. Burckhardt
Travels in Arabia، لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۶) G. Sadlier
Diary of a journey across Arabia : [Sadleir]،
بمبئی ۱۸۶۶ء؛ (۷) Reisen in Nubien... : E. Ruppell
u. dem peträischen Ar.، فرینکفرٹ ۱۸۲۹ء؛ (۸) P:
Relations de voyages : Aucher-Eloy، پیرس ۱۸۴۳ء؛
(۹) Travels in Ar. : J. Wellsted، لنڈن ۱۸۳۸ء؛
(۱۰) وہی مصنّف : Travels to the city of the Caliphs،
لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۱۱) Relation d'un voyage : P. Botta
dans l'Yémen، پیرس ۱۸۴۱ء؛ (۱۲) : M. Tamisier
Voyage en Ar.، پیرس ۱۸۴۰ء؛ (۱۳) : V. Fontanier
Voyage dans le golfe persique، پیرس ۱۸۴۴—
۱۸۴۶ء؛ (۱۴) S. Elmgren : طبع G. A. Wallins
reseanteckningar، Helsingfors ۱۸۶۴—۱۸۶۶ء؛ (۱۵)
T. Arnaud، در JA، ۱۸۴۵ء؛ (۱۶) وہی مصنّف، در
Revue d'Égypte، ۱۸۹۴—۱۸۹۵ء؛ (۱۷) H. v.
Maltzan، طبع A. v. Wrede's Reise in Ḥadhramaut،
Brunswick، ۱۸۷۰ء۔

انیسویں صدی کے نصف آخر کے سیّاح :

(۱) L. Pelly، در JRGS، ۱۸۶۵ء؛ (۲) :C. Guarmani
Northern Najd، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۳) J. Halévy، در JA،
۱۸۷۲ء؛ (۴) وہی مصنّف، در BSG، ۱۸۷۲—۱۸۷۷ء؛
(۵) Reise nach Südarabien : H. v. Maltzan،
Brunswick ۱۸۷۳ء؛ (۶) Pers. narrative : R. Burton
of a pilgr. to Al-Madinah and Meccah، لنڈن ۱۸۹۳ء؛
(۷) وہی مصنّف : The gold-mines of Midian، لنڈن
۱۸۷۸ء؛ (۸) وہی مصنّف : The Land of Midian،
لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۹) Voyage dans : C. Huber
l'Ar. centrale، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) وہی مصنّف :
Journal d'un voyage en Ar.، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۱۱)
El Yèmen : R. Manzoni، روم ۱۸۸۴ء؛ (۱۲)
The countries and tribes of the Persian : S. Miles
Gulf، لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۱۳) Travels in : C. Doughty
Ar. Deserta، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۴) D. Müller و N.
E. Glasers Reise nach Mârib : Rhodokanakis، وی انا
۱۹۱۳ء؛ (۱۵) E. Glasers Forschung- : O. Weber
sreisen، لائپزگ ۱۹۰۹ء؛ (۱۶) J. Werdecker، در

BSRGE، ۱۹۲۹ء؛ (۱۷) A. Deflers : Voyage au
Yemen، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۸) W. Harris : A journey
thr. the Yemen، ایشنبرگ ۱۸۹۳ء؛ (۱۹) J. Euting :
Taghbuch einer Reise in Inner-Arabien، لائیڈن
۱۸۹۶—۱۹۱۴ء؛ (۲۰) L. Hirsch : Reisen in Süd-
Arabien، لائیڈن ۱۸۹۷ء؛ (۲۱) J. و M. Bent :
Southern Arabia، لنڈن ۱۹۰۰ء۔

بیسویں صدی کے ربع اوّل کے سیّاح :

(۱) H. Burchardt، در ZGEBer.، ۱۹۰۶ء؛
(۲) E. Mittwoch، طبع Aus dem Jemen، لائپزگ؛
(۳) A. Jaussen و R. Savignac : Mission archéo-
logique en Ar.، پیرس ۱۹۰۹ — ۱۹۲۲ء؛ (۴)
A. Musil : Ar. Deserta، نیویارک ؛ (۵) وہی مصنف :
The northern Heǧâz، نیویارک ۱۹۲۶ء؛ (۶) وہی مصنف :
Northern Neǧd، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۷) G. Bury :
The land of Uz، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۸) وہی مصنف :
Ar. infelix، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۹) B. Raunkiaer :
Gennem Wahhabiternes land، کوپن ہیگن ۱۹۱۳ء؛
(۱۰) A. Wavell : A modern pilgrim in Mecca،
لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) G. Leachman، در GJ، ۱۹۱۱—
۱۹۱۴ء؛ (۱۲) H. Jacob : Kings of Arabia، لنڈن
۱۹۲۳؛ (۱۳) وہی مصنف Perfumes of Araby، لنڈن
۱۹۱۵ء؛ (۱۴) T. Lawrence : Seven pillars of
wisdom، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۱۵) وہی مصنف : Secret
despatches from Ar.؛ (۱۶) H. Philby : The heart
of Arabia، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۱۷) وہی مصنف : Ar. of
the Wahhabis، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۸) وہی مصنف :
The empty quarter، نیویارک ۱۹۳۳ء؛ (۱۹) وہی مصنف :
Sheba's daughters، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۲۰) وہی مصنف :
A pilgrim in Ar.، لنڈن ۱۹۴۳ء؛ (۲۱) وہی مصنف :
Arabian Highlands، Ithaca، نیویارک ۱۹۵۲ء؛ (۲۲)
R. Cheesman : In unknown Ar.، لنڈن ۱۹۲۶ء؛
(۲۳) E. Rutter : The holy cities of Arabia، لنڈن
۱۹۲۸ء۔

بیسویں صدی کے ربع ثانی کے سیّاح :

(۱) B. Thomas : Alarms and excursions in Ar.،
Indianapolis ۱۹۳۱ء؛ (۲) وہی مصنف : Arabie felix،
نیویارک ۱۹۳۲ء؛ (۳) C. Rathjens و H.v. Wissmann :
Südarabien-Reise، Hamburg ۱۹۳۱—۱۹۳۴ء؛ (۴)
وہی مصنف، در Erdkunde، ۱۹۴۷ء؛ (۵) وہی مصنف،
در ZGEBer، ۱۹۲۹ء؛ (۶) C. Rathjens : Sabaeica،
ج ۱، Hamburg ۱۹۵۳ء؛ (۷) A. Rihani : Around the
coasts of Ar.، بوسٹن ۱۹۳۰ء؛ (۸) وہی مصنف :
Arabian peak and desert، بوسٹن ۱۹۳۰ء؛ (۹) D.
van der Meulen و H. v. Wissmann : Hadramaut،
لائیڈن ۱۹۳۲ء؛ (۱۰) D. v. d. M. : Aden to the
Hadhramaut، لنڈن ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) وہی مصنف :
Ontwakend Arabie، ایمسٹرڈم ۱۹۵۳ء؛ (۱۲) D.
Carruthers : Arabian adventure، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۱۳)
P. Harrison : Doctor in Arabia، نیویارک ۱۹۴۰ء؛
(۱۴) F. Stark : The southern gates of Arabia،
نیویارک ۱۹۳۶ء؛ (۱۵) W. Ingrams : Arabia and the
isles، بار دوم، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) A. Hamilton :
The Kingdom of melchior، لنڈن ۱۹۴۹ء؛ (۱۷)
H. Scott : In the high Yemen، لنڈن ۱۹۴۷ء؛ (۱۸)
G. de Gaury : Arabia phoenix، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۱۹)
وہی مصنف : Arabian journey، لنڈن ۱۹۵۰ء۔

مخصوص علاقوں سے متعلق تصانیف :

(۱) E. Brémond : Yémen et Saoudia، پیرس
۱۹۳۷ء؛ (۲) C. Nallino : L'Arabia Sa'ūdiana، روم
۱۹۳۸ء؛ (۳) K. Twitchell : Report of the U.S.
agric. mission to Saudi Arabia، قاہرہ ۱۹۴۳ء؛ (۴)
وہی مصنف : Saudi Arabia، بار دوم، پرنسٹن ۱۹۵۳ء؛
(۵) R. Lebkicher، وغیرہ : The Arabia of Ibn Saud،

Das südwestliche : W. Schmidt (۶) ؛۱۹۵۰ع نیو یارک
Südara- ;A. Grohmann (۷)؛۱۹۱۲ع Halle ،Arabien
؛۱۹۲۲—۱۹۳۳ع وی انا ،bien als Wirtschaftsgebiet
،E. Rossi (۹) ؛۱۹۴۷ع در OM ،N. Lambardi (۸)
An account of ...: F. Hunter (۱۰) ؛۱۹۵۳ع در OM
،Aden ; F. Apelt (۱۱) ؛۱۸۷۷ع لندن ،Aden
: C. de Landberg (۱۲) ؛۱۹۲۹ع Grossenhaim
L. van den (۱۳) ؛۱۸۸۶—۱۸۹۸ع لائیڈن ،Arabica
U. (۱۴) ؛۱۸۸۶ع Batavia ،Le. Hadhramout : Berg
(۱۵) ؛۱۹۱۲ع روم ،Il sultanato di Oman : Omar
: A. Wilson (۱۶) ؛۱۹۵۲ع قاہرہ ،Oman طبع ،G. Rentz
: S. Genthe (۱۷) ؛۱۹۲۸ع آکسفرڈ ،The Persian Gulf
(۱۸) ؛۱۸۹۶ع Marburg ،Der Persische Meerbusen
Hamburg MGG ،Geog. des Pers. Golfes : G. Schott
پیرس ،Le golfe persique : R. Vadala (۱۹) ؛۱۹۱۸ع
Oslo ،Den Persiske bukt : A. Mohr (۲۰) ؛۱۹۲۰ع
پیرس ،Le golfe persique : M. Esmaili (۲۱) ؛۱۹۲۹ع
Persian Gulf ; وزارت بحر برطانوی (۲۲) ؛۱۹۴۶ع
U. S. Hydrogra- (۲۳) ؛۱۹۳۲ع لندن ،بار نہم ،pilot
Sailing Directions for the Persian : phic Office
برطانوی (۲۴) ؛۱۹۵۲ع ،واشنگٹن ،بار چہارم ،Gulf
بار ،Red Sea and Gulf of Aden pilot ; وزارت بحر
: U. S. Hydrographic Office, (۲۵) ؛۱۹۴۳ع نہم، لندن
،Sailing Directions for the Red Sea and Gulf of
،Aden بار سوم، واشنگٹن ۱۹۴۳ع۔

متعلق بہ طبقات ارضی :

،The geog. and geol. of makalla : O. Little (۱)
Die Geol. u. die: R. Richardson (۲) ؛۱۹۲۵ع قاہرہ
،Salzdome im südwest. Teile d. Pers. Golfes
The geol. and : G. Lees (۳) ؛۱۹۲۸ع Heidelberg
،Qly. Journal of the Geol. Soc. ،tectonics of Oman
۱۹۲۸ع؛ (۴) وہی مصنف، در GJ ،۱۹۲۸ع؛ (۵)
پیرس ،Structure géologique de l'Ar. : P. Lamare
Beiträge zur : وغیرہ ،H. v. Wissmann (۶) ؛۱۹۳۶ع
(۷) ؛۱۹۴۳ع ،Geol. Rundsch. ،Tektonik Arabiens
؛۱۹۴۷ع کلکتہ ،The geol.........of Dhufar : C. Fox
،Arabian Oil : H. Chenery و R. Mikesell (۸)
World طبع ،W. Pratt (۹) ؛۱۹۴۹ع Chapel Hill
R. (۱۰) ؛۱۹۵۰ع ،پرنسٹن ،geog. of Petroleum
؛۱۹۵۲ع نیویارک ،Aramco and world oil : Lebkicher
لندن ،The world's oilfields ،طبع ،V. Illing (۱۱)
۱۹۵۳ع۔

متعلق بہ نباتات و حیوانات :

—۱۹۱۹ کلکتہ ،Flora arabica : E. Blatter (۱)
Flora des tropischen ; O. Schwartz (۲) ؛۱۹۳۶ع
: R. Meinertzhagen (۳) ؛۱۹۳۹ع Hamburg ،Arabien
: W. Tweedie (۴) ؛۱۹۵۴ع ایڈنبرگ ،Birds of Arabia
: E. Rüppell (۵) ؛۱۸۹۴ع ایڈنبرگ ،The Arabian horse
—۱۸۲۹ فرینکفرٹ ،Fische des Rothen Meeres
Danish scientific : وغیرہ ،K. Jessen (۶) ؛۱۸۳۵ع
(۷) ؛۱۹۳۹—۱۹۴۴ع کوپن ہیگن ،investigations
؛۱۹۴۸ع ،The fisheries of muscat : G. Bertram
،The natural hist. of Sokotra : H. Forbes (۸)
Liverpool ۱۹۰۳ع۔

(۹) نسلیات

جزیرہ‌نمائے عرب کے نسلیاتی مطالعے میں دشوار مسائل کی ایک بڑی تعداد حل طلب رہ جاتی ہے۔ یہاں کے سب سے پہلے باشندے کون تھے؟ وہ اسی سرزمین میں پیدا ہوئے تھے یا کہیں باہر سے آئے تھے؟ اگر وہ باہر سے آئے تھے تو ان کا اصلی وطن کیا تھا؟ جس ماحول میں وہ رہتے تھے وہ کیسا تھا۔ کیا وہ آج کل کے عرب ماحول سے بہت مختلف تھا؟ وقت گزرنے پر قدیم‌ترین باشندوں میں باہر سے در آنے والے

کون سے عناصر شامل ہوتے گئے ؟ عرب کہلانے کے مستحق سب سے پہلے لوگ کون تھے اور وہ کہاں سے آئے تھے ؟

ان اور ان کے مماثل سوالات کے جواب تلاش کرنے کی کوشش میں کسی حد تک ترقی ضرور ہوئی ہے، لیکن اس سے پہلے کہ زیادہ قرین قیاس مفروضات میں سے کسی کو تاریخی حقیقت کا مرتبہ دیا جا سکے ابھی بہت زیادہ کام کرنا ضروری ہے ۔ جزیرہ نما کے ارضی اور جغرافیائی کوائف کے بارے میں ابھی بہت کچھ جاننا باقی ہے ۔ بہت سے سودمند قدیم آثار کے اکتشاف کی ضرورت ہے اور موجودہ باشندوں اور ان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کے متعلق مکمّل تحقیقات لازمی ہے ۔ علاوہ ازیں عرب کے مسائل کا حل بہت حد تک دوسرے علاقوں سے متعلق کام کی کامیابی پر منحصر ہو سکتا ہے، مثلاً عربوں کی اصل و نسل کا مسئلہ سامیوں کی اصل و نسل کے وسیع تر مسئلے سے اس طرح وابستہ ہے کہ اسے اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا، یعنی ان بہت سی اقوام کی اصل و نسل سے جو اس خاندان کی زبانیں بولتے ہیں جس سے عربی زبان کا تعلق ہے ۔

جزیرۃ العرب میں انسان کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں جو شہادت مل سکتی ہے اُس سے یہ پتا چلتا ہے کہ یمن کے بلند خطّوں کے باشندے شاید دنیا میں وہ بڑا گروہ ہیں جن میں سب سے کم آمیزش ہوئی ہے اور اب وہی اس نسل کے نمائندہ ہیں جسے ماہرین نسلیات قدیمہ بحر متوسط یا بحیرۂ روم کی نسل (Mediterranean race) کہتے ہیں ۔ ان پہاڑی لوگوں کے مشرق میں کہا جاتا ہے کہ ایک Veddoid [Veddas، یعنی سیلون کے اصلی باشندوں کی] نسل کی آمیزش بھی دیکھنے میں آتی ہے، بالخصوص مَہرہ کے قبیلے اور جنوب کے دیگر قبائل میں جو اپنی ایسی سامی بولیاں بولتے ہیں جو عربی سے مختلف ہیں ۔ اس سیلونی نسل کی آمیزش اور بعض دیگر معلومات سے یہ ذہن میں آتا ہے کہ ان لوگوں کا دور دراز کے مشرقی ممالک، شاید ہندوستان یا سیلون سے قدیم تعلق رہا ہوگا۔ شمال کے بدوی بھی جو اکثر اہل یورپ کے نزدیک عرب کے قدیم ترین باشندے ہیں، بنیادی طور پر بحیرۂ روم کی نسل سے ہیں، اگرچہ بالکل اپنے مخصوص طریقے پر نہیں جیسے کہ یمن کے پہاڑی ۔ ساحلوں کے ساتھ ساتھ سب جگہ اور ذرا کمتر کثرت سے اندرون ملک میں بعض اور نسلی آمیزشیں بھی پائی جاتی ہیں، بعض اوقات تو بآسانی قابل شناخت شکلوں میں اور بعض دفعہ سطح سے اتنے نیچے پڑے ہوئے کہ ان کی پہچان ناممکن ہو جاتی ہے ۔

ان اسرار و غوامض کی نقاب کشائی آثار قدیمہ اور نسلیّات کے ماہرین کا کام ہے [نیز رک بہ بدوی] ۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والے کے لیے زیادہ اہم وہ تصوّر ہے جو عرب - بالخصوص مسلم عرب - اپنے نسلیاتی ارتقا کے بارے میں رکھتے تھے اور بہت حد تک اب بھی رکھتے ہیں ۔ یہ تصوّر اس قدر عام ہے اور اس پر ان کا اعتقاد اتنا مضبوط ہے کہ وہ ماہرین نسلیات کی جانب سے بھی غور و فکر کا مستحق ہے ۔

عربوں کے اپنے تصوّر کے بیج بہت قدیم زمانے میں بوئے گئے تھے، لیکن یہ تعیین دشوار ہے کہ کتنے قدیم زمانے میں، اس لیے کہ جو ماخذ ملتے ہیں وہ نسبۃً متأخر عہد کے ہیں، اگرچہ اس تصوّر کی بنیادی جزئیات کا ارتقا ظہور اسلام سے پہلے ہو چکا تھا، تاہم زمانۂ قبل اسلام کے متعلق معلومات کا جائزہ لینے میں احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ موجودہ ماخذ

نہ صرف ظہور اسلام کے بہت بعد ضبط تحریر میں آئے تھے، بلکہ آغاز اسلام کے بعد اس کے زندگی کے بہت سے پہلوؤں کو ایک نئے نقطۂ نظر سے دیکھنے کے ساتھ ساتھ اور اس طرح ان معلومات کی مکمل صحت بھی اکثر معرض شک و شبہہ میں ہو جاتی ہے۔ مزید برآں عربوں کے تصوّر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے میں بھی مختلف طرح کی تحسین و تہذیب کا عمل جاری تھا اور بعد میں بھی جاری رہا۔ آخر میں اسلام نے مسلمانوں کی مواخات اور عرب و غیر عرب کی مساوات کے عقیدے کی بنا پر ملّت کی زندگی کے نصب العین کی حیثیت سے عربوں کے تصوّر کے بالمقابل ایک نیا تصوّر پیش کر دیا۔

مسلم ماہرین انساب نے عرب تصوّر کی توضیح اور اس کے عملی اطلاق کے لیے ایک مفصل اور عمدہ نظام مرتّب کیا ہے۔ اگرچہ اس نظام میں کمزوریاں موجود ہیں۔ ابتدائی مراحل میں بعض مبہم باتیں، ظاہرہ خلائیں، غیر حل شدہ معمّے، غیر مربوط اور متضاد چیزیں۔ تاہم بحیثیت مجموعی یہ خاصا متوازن ہے۔ سب سے زیادہ یہ بات اہم ہے کہ اس عرب تصوّر کے ابتدائی نظریات، جو اس کی جڑ ہیں محض علما کی ملکیت نہیں رہے ہیں، بلکہ ان کے مالک عوام ہیں اور عرب کی سیاست اور معاشرتی زندگی پر ان کا اثر گہرا اور عام رہا ہے۔

عرب تصوّر کی رو سے عرب ایک نسل ہیں نہ کہ صرف ایسے لوگوں کی ایک جماعت جو ایک ہی زبان بولتے ہیں۔ یہ نسل بے شمار مردوں اور عورتوں سے مل کر بنی ہے جن میں سے ہر ایک براہ راست دو اعلٰی مورثوں میں سے کسی ایک کی اولاد ہے، جو خود غالبًا قریبی رشتے دار نہ تھے (ان دونوں مورثوں کا باہمی تعلق اس نظام کے ان بڑے پہلوؤں میں سے ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے)۔ اگر سب عربوں کے ایک ہی مورث اعلٰی کی اولاد ہونے پر اصرار کیا جاتا تو صرف اسی طرح زیادہ ہم جنسیّت پیدا ہو سکتی تھی۔ یہ حقیقت کہ عربوں نے اپنی واضح اور غیر متنازع روایت میں اپنی اصل کی دوئی کا اعتراف کیا، ایک بہت معنی خیز بات ہے اور عربوں اور اسلام کی تاریخ پر اس کا دوررس اثر ہوا ہے۔

عرب نسّابوں کے نظام کی ابتدا اُن قوموں کے سرسری ذکر سے ہوتی ہے جنھیں عرب جزیرہ نما کے اصلی باشندے مانتے تھے، یعنی ایسے قبائل جیسے کہ عاد، ثمُود، اِرم، جُرہُم، طسْم اور جدیس (رک بآنہا) جن سب کے بارے میں خیال یہ ہے کہ وہ آغاز اسلام سے پہلے معدوم ہو گئے تھے۔ ان میں سے بعض، مثلاً عاد اور ارم ممکن ہے بالکل افسانوی ہوں۔ بحالیکہ بعض مثلاً ثمُود کی تاریخی حیثیت کے بارے میں کوئی شبہہ نہیں ہے۔ ان قبائل کی اصل و نسل سے متعلّق یقینی طور پر کوئی علم نہیں، اگرچہ انھیں بالعموم عرب سمجھا جاتا ہے، یعنی گم شدہ عرب (العرب البائدہ) بعض اوقات انھیں حقیقی عرب (العرب العاربہ) بھی کہا جاتا ہے، جو زیادہ تر بے معنی ہے کیونکہ عرب تصوّر میں انھیں عموماً ایک انوکھی چیز اور ان لوگوں کی ایک مثال سمجھا جاتا ہے جنھوں نے اپنے انبیا کی بات نہیں سنی اور اس لیے ان کا انجام خوفناک ہوا۔ اگرچہ متاخر زمانے میں بعض ایسے لوگ تھے جو ان قدما کی اولاد ہونے کے مدّعی تھے، بلکہ ایسے قبائل بھی تھے جن کی بابت مشہور تھا کہ ان کی نسل سے ہیں، تاہم ماہر انساب ابن حَزْم (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء) اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ ''روے زمین

پر کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا ان کی اولاد سے ہونا مصدّق ہو'' (طبع Lévi-Provençal، ص ۸).

قدیم اصل باشندوں سے اس طریقے پر بھٹکنے کے بعد، عرب تصوّر دو بڑے مورثوں، قَحْطان اور عَدْنان (رک بآنہا) پر مرکوز ہوجاتا ہے، نیز عرب نسل کے اُن دو بڑے حصّوں پر جن کے وہ مورث اعلٰی تھے۔ چونکہ سب انسان حضرت آدمؑ کی نسل سے ہیں، لہٰذا ان دونوں کا کوئی نہ کوئی دور کا رشتہ ضرور ہوگا۔ زیادہ قریبی رشتے کے سوال کا انحصار اس پر ہے کہ آیا قَحْطان حضرت اسمٰعیلؑ کی اولاد سے تھا جنھیں عَدْنان کا مورث اعلٰی مانا جاتا ہے۔ ایک رائے جو بہت سے لوگ رکھتے ہیں اس کی مخالف ہے کہ قحطان حضرت اسمٰعیلؑ کی نسل سے تھا کیونکہ اس کا نسب سام بن نوحؑ سے ایک جداگانہ حیثیت سے ملایا جاتا ہے۔ قحطان کی اولاد کو بالعموم ''حقیقی عرب'' (العرب العاربہ یا ارباع) کہا جاتا ہے اور عدنان کی اولاد کو معرّب عرب (العرب المتعربہ یا المُستعربہ)، اگرچہ اس بیان کا غیر یقینی ہونا بعض اور بیانات کی موجودگی سے عیاں ہے جن میں سے ایک گم شدہ عربوں اور قَحْطان کو حقیقی عربوں کی حیثیت سے ایک ہی ذیل میں رکھتا ہے، بحالیکہ ایک اور حقیقی عربوں کا نام گم شدہ عربوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے اور قَحْطانی عربوں کو متعرّبہ اور عدنانیوں کو مُستعربہ بتاتا ہے۔ بہرحال بنو قَحْطان بنو عدنان کے مقابلے میں حقیقی عربیت کے واضح طور پر زیادہ قریب ہیں۔

قَحْطان کی اولاد جنوبی عرب، یعنی قبائل یمن ہیں جن کا اصلی وطن روایۃً جزیرہ نما کا جنوب مغربی گوشہ سمجھا جاتا ہے، بحالیکہ عدنان کی اولاد شمالی عرب ہیں جن کی بابت یہ خیال ہے کہ وہ سب سے پہلے جزیرہ نما کے شمالی نصف حصّے میں نمودار ہوئے تھے۔ آیا اس روایتی تقسیم کی بنیاد حقیقت پر مبنی ہے؟ یہ ایک معرض بحث سوال ہے، مثلاً بعض معلومات سے یہ پتا چلتا ہے کہ سباء یمن میں شمال سے آئے تھے، حالانکہ عرب نسّابوں کے نظام میں سَباء قَحْطان کے پرپوتے اور حِمْیَر اور کَہْلان کے باپ کا نام ہے، جو جنوبی عربوں کی دو بڑی شاخوں کے مورث اعلٰی تھے۔

جنوبی عرب کی قدیم ریاستوں کے لوگوں سبائی، مینائی [رک بآنہا] کو حمیر کی اولاد شمار کیا جاتا تھا، اور اس لیے عربی زبان میں لفظ حمیر ایک ایسی جامع اصطلاح بن گیا جس میں ان ریاستوں کی تہذیب و تمدن کا مفہوم شامل تھا جن لوگوں کو غیر مشروط طور پر حمیر کی اولاد سمجھا جاتا تھا، ان میں سے بہت کم نے اسلامی عہد میں کوئی اہم کردار ادا کیا، بلکہ اس وقت سب سے زیادہ نمایاں بنو کَہْلان تھے جن میں طَیِّء، مَذْحِج، ہمدان اور الأَزْد شامل تھے۔ الأَزْد کی ذیلی شاخوں میں الأَوْس اور الخَزْرَج تھے جو مدینے میں رہتے تھے اور جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے انصار کی حیثیت سے دنیاے اسلام میں شہرت حاصل کی۔ لَخْم، غسّان اور کَہْلان کے دیگر قبائل جزیرہ نما کے شمال وسط میں آغاز اسلام سے بہت پہلے آباد ہو چکے تھے، اور اسی لیے چھٹی اور ابتدائی ساتویں صدی کے نقشے میں ایک عجیب مرقّع کاری نظر آتی ہے جس میں جنوبی نسل کے بہت سے عربوں کے علاقے ان علاقوں کے شمال میں ہیں جو شمالی عربوں کے ہیں۔

عَدْنان، یعنی شمالی عربوں کے معروف عام مورث اعلٰی کی شخصیت بظاہر قَحْطان سے بھی

زیادہ غیر واضح ہے، اور اسی لیے شمالی عربوں کا عام دستور یہ رہا ہے کہ وہ بسا اوقات اپنا نسب عدنان کے بیٹے مَعَدّ، بلکہ اس کے پوتے نزار سے آگے نہیں ملاتے۔ نزار کے بیٹے مُضر اور ربیعہ شمالی عربوں کی دو بڑی شاخوں کے مورث اعلیٰ تھے، بحالیکہ ایک تیسرے بیٹے اِیاد کی اولاد کے افراد اسلامی عہد تک زیادہ تر نظر سے اوجھل ہو گئے تھے۔ مُضر کی دو بڑی شاخوں میں سے ایک قیس عَیلان اتنی اہم تھی کہ قیسی کی اصطلاح اکثر سب شمالی عربوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ اس شاخ میں ہَوازِن اور سُلَیم شامل تھے اور خالی ہوازن میں ایسے قابل ذکر قبیلے شامل تھے جیسے کہ ثقیف اور عامر بن صَعْصَعہ کا پورا گروہ (قُشَیر، عُقَیل، جَعدۃ، کلاب اور ہلال)۔ مضر کی دوسری بڑی شاخ خِندِف ہیں۔ ہُذَیل، تمیم اور سب سے بڑھ کر تمام کِنانہ شامل تھے اور اس آخر الذکر قبیلے کی ایک ذیلی شاخ قریش تھے۔ اگرچہ شمالی عربوں کو اپنی اصل کے اعتبار سے ”عربیت“ میں وہ مقام حاصل نہ تھا جو ان کے جنوبی قرابت داروں کو نصیب تھا، لیکن اس واقعے کی بدولت کہ خاتم انبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قریش کے شمالی قبیلے سے تھے اسلام میں ان کا وقار بہت حد تک بحال ہو گیا ہے۔

ربیعہ سے عَنَزہ، عبدالقیس، النَّمِر، تغلب نامی قبیلے اور بکر بن وائل کا زبردست گروہ نکلے جس کا ایک رُکن حنیفہ تھا۔ ظہور اسلام سے خاصے پہلے مضر اور ربیعہ کے ابتدائی گروہ منتشر ہو گئے؛ مُضر کے قدیم لوگ دریائے فرات کے اس علاقے میں چلے گئے جو ان کے نام پر دیارِ مُضر کہلاتا ہے اور ربیعہ کے قدیم لوگ دریائے دجلہ پر واقع اس خطے میں جو ان کے نام پر دیار ربیعہ کہلانے لگا، لیکن اس کی بہت سی شاخیں پیچھے جزیرہ نما میں رہ گئیں، بنی ہُذَیل طائف کے نواح میں، سُلَیم ان پہاڑوں میں جو مکّے اور مدینے کے درمیان ہیں؛ تمیم اور حنیفہ اور عامر بن صَعْصَعہ کے مختلف ارکان مرکز میں اور عبدالقیس مشرق میں۔

قحطان اور عدنان کے مابین ایک گونہ عناد کا وہ رویّہ جو بہت قدیم زمانے سے چلا آیا تھا اس رقابت کی وجہ سے اور بڑھ گیا جو مدینے کے انصار اور مکّے کے قریش کے درمیان پیدا ہو گئی تھی اور جو شروع کے اسلامی حکمران خاندانوں کی تاریخ میں ایک غیر معمولی اہمیت کا عامل بن گئی اور جس کے اثرات دُور دراز کے ملک اندلس تک جا پہنچے۔ دنیائے اسلام میں عرب عنصر کے زوال کی بدولت آخر کار جنوب اور شمال کی یہ آویزش اور معرکہ آرائی روز بروز تنزل پذیر چیز بنتی گئی۔ جزیرہ نما کے صرف ایک حصّے، عمان، میں یہ قدیم بغض و عناد ایک زندہ قوت کی حیثیت سے آج تک قائم رہا ہے۔ صدیوں تک عمان میں شمالی عربوں کو نزاری اور جنوبی کو یمنی کہتے رہے۔ ایک خانہ جنگی کے نتیجے میں جو وہاں ابتدائی اٹھارھویں صدی میں رونما ہوئی، شمالی عرب غفاری کہلانے لگے اور جنوبی ہناوی اور یہ امتیاز اب بھی اہمیت رکھتا ہے۔

عربوں کے نظام انساب میں قُضاعہ کے معاملے میں ایک بڑی بے قاعدگی پائی جاتی ہے۔ کئی قبائل — بَہْراء، جُہَینہ، بَلِی، تَنُوخ، کَلْب وغیرہ — ایک مشترک مورث اعلیٰ قُضاعہ نامی کو مانتے تھے، لیکن اس پر اتفاق رائے نہ تھا کہ وہ جنوب کا تھا یا شمال کا۔ بعض کہتے تھے کہ وہ عدنان کا ایک بیٹا تھا، بحالیکہ بعض دوسرے یہ کہتے تھے

کہ وہ حمیر کا ہوتا یا اس کے متاخر اخلاف میں سے تھا۔ نسّابوں نے بھی یہ اعلان کرنے کا حیلہ اختیار کیا کہ سب عرب تین اشخاص کی اولاد ہیں— قحطان، عدنان اور قضاعہ— لیکن اس کا کوئی اشارہ نہیں کیا کہ قضاعہ ایک تیسرے عنصر کی نمائندگی کرتا ہے جو نہ جنوبی تھا اور نہ شمالی۔ اسلام کے ابتدائی عہد کے دوران جنوبی اور شمالی عربوں کی باہمی آویزشوں میں قضاعہ کا رجحان جنوبی عربوں کی حمایت کی جانب رہا؛ نسب کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا، عام طور پر قضاعہ کو حمیر کی وساطت سے قحطان کی نسل سے بتایا جانے لگا، اُمویوں کے زمانے میں قضاعہ کے بنو کلب جنوبی عربوں کے حامیوں کی حیثیت سے آگے بڑھے۔

عبّاسی عہد سے لے کر اب تک عرب کی تاریخ کے مطالعے میں ایک ہزار سال پہلے کے اور آج کل کے قبائل کے درمیان روابط کی تعیین میں بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ Oppenhein ، Braunlich اور Caskel نے اپنی تصنیف *Dis Beduinen* میں شمالی اور وسطی عرب کے قبائل کے بارے میں اب تک سب سے زیادہ پُرحوصلہ کوشش کی ہے، لیکن باوجود اس قابل ستائش کامیابی کے جو انھیں حاصل ہوئی ہے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ اس عرصے کے دوران میں جب اسلامی حکومت کا مرکز خود عرب میں یا اس کے نزدیک تھا۔ خاصی بہت سی معلومات حاصل ہیں اور یہی بات گزشتہ دو صدیوں پر بھی صادق آتی ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان سیکڑوں برس تک ان کی کہانی پردۂ خفا میں رہتی ہے۔ بڑے پیمانے پر کئی ہجرتیں ہوئیں جن کے بارے میں محض سرسری بیانات دستیاب ہو سکے ہیں۔ ایک قبیلے سے الگ ہو کر بعض عناصر کسی دوسرے قبیلے میں مل گئے یا پورے پورے قبیلوں نے اپنی حیثیت تبدیل کر کے نئی گروہبندیاں قائم کر لیں۔ بدویوں کی عوامی روایت میں ان تبدیلیوں کی کچھ یاد محفوظ رہ گئی ہے، لیکن یہ روایت قابل اعتماد ہونے سے بہت بعید ہے۔ چوتھی/گیارھویں صدی میں الہمدانی نے کسی مخصوص نام کے قبائل کے اسی نام کے کسی زیادہ طاقتور یا زیادہ مشہور قبائل کے ملحق ہو جانے کے رجحان کا ذکر کیا ہے اور یہ رجحان اب بھی باقی ہے۔ خلیفہ حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بنو حنیفہ کے درمیان نبی کذّاب مُسَیلمہ کے ظہور کے باعث یہ قبیلہ بدنام ہو گیا؛ آج جو بنو حنیفہ نجد میں رہتے ہیں وہ ربیعہ کو اپنا مورث اعلٰی بتانے کو ترجیح دیتے ہیں جس کی اولاد سے حنیفہ تھا، لیکن اتنے بہت سے اور قبائل کا نام ربیعہ ہے اور روایتی نظام انساب سے عوام کی واقفیت اس قدر کم ہے کہ نتیجہ اکثر مکمّل التباس اور غلط فہمی کی شکل میں برآمد ہوتا ہے۔ الدّواسر کے موجودہ زمانے کے قبیلے کے ہاں یہ روایت ہے کہ ان کے مورث اعلٰی کا نام عمر تھا۔ عام دَوسری اس عمر کو حضرت عمرؓ بن الخطّاب سمجھ لیتا ہے حالانکہ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ کون تھے۔ عمان کے علاقے الباطنہ میں بنی غافر نام کا جو قبیلہ آج کل آباد ہے، اس سے قبائل کی اکثر غیر مستقل حیثیت کی ایک مثال ملتی ہے، چنانچہ بجائیکہ عمان کے شمالی عرب اب اس قبیلے کے نام پر غافری کہلاتے ہیں یہ قبیلہ خود جس طرح شمالی اور جنوبی عربوں کے مابین اپنی وفاداری کو ادھر ادھر تبدیل کرتا رہا ہے اور اس کے باعث بدنام ہو گیا ہے۔

آج کل ایسے بعض بڑے قبیلے جیسے کہ تمیم وسط میں اور ہمدان جنوب مغرب میں بظاہر عموماً وفاداری کے ساتھ ان بڑے قبائل کی نمائندگی کرتے ہیں جو ان ناموں سے موسوم تھے اگرچہ مرور زمانہ سے ان کے بہت سے ارکان الگ ہو کر اپنی اصلی حیثیت کھو چکے ہیں اور انہوں نے اپنے آپ کو اس یا اُس قبیلے سے اس طرح وابستہ کر لیا ہے کہ اس میں بالکل ضم ہو کر رہ گئے ہیں۔ ممکن ہے کہ قحطان کا موجودہ قبیلہ جنوبی عربوں کی اصلی قوم کے کسی ایک حصّے یا حصّوں کا بقیّہ ہو، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں کا باہمی تعلّق اور بھی زیادہ نازک اور خفیف ہو، اس کے باوجود کہ عرب کے بدوی اب بھی اس قبیلے کو سب جنوبی عربوں کے باپ [قحطان] سے وابستہ کرتے ہیں۔ اسلام کے آغاز سے قبیلۂ قریش کی قسمت کے اُتار چڑھاؤ کا سراغ لگانے کے لیے۔ علاوہ اور چیزوں کے ہمیں ان ہزاروں لاکھوں سیّدوں اور شریفوں کی تاریخ اور موجودہ حیثیت کو تحقیق کرنا پڑے گا جو نہ صرف سارے عرب میں بلکہ اسلامی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلے ہوئے ہیں۔

زمانۂ حال کے کسی قبیلے کے ارکان ایک ہی مورث اعلٰی کی نسل سے ہونے پر شاید بضد مصر ہوں، بحالیکہ ایک اور قبیلے کے ارکان بلاتأمل یہ اعتراف کر سکتے ہیں کہ وہ مختلف عناصر سے مل کر بنے ہیں۔ العُجمان اور آل مُرّہ کے قبائل جو دو سو سال پہلے نجران کے قرب و نواح سے ہجرت کرکے مشرقی عرب میں آئے تھے، یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ وہ یام کے توسط سے ہمدان کی نسل سے ہونے میں جنوبی عربوں کے شریک ہیں۔ ان کی جسمانی خصوصیات، ان کی بول چال اور ان کی زندگی اور تاریخ کے دوسرے پہلوؤں سے ان کے اس دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف بعض بڑے قبائل، مثلاً اندرون عرب کے عُتَیبہ اور مطیر، رشتۂ اتحاد میں مربوط ایسے مخلوط قبیلے ہیں جن کے آباو اجداد غالباً پانچ یا چھے سو برس پیشتر مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ وفاق عارضی ہوں، مثلاً نُعَیم کا وفاق جو عمان میں ہے ان دنوں بظاہر اپنے دو بڑے اجزاے ترکیبی، آل بوخُرَّیبان اور آل بوشامس، میں منقرض ہو رہا ہے اور نُعَیم کا پرانا نام اب صرف اکثر آل بوخُرَّیبان کے لیے استعمال ہونے لگا ہے بحالیکہ نُعَیم کے دیگر ارکان کا، جو تقریباً ۵۰۰ کلومیٹر کے فاصلے پر مغرب میں آباد ہیں، اب بڑے قبیلے سے کوئی قریبی تعلّق نہیں رہا۔

ان تمام نسلی اختلافات اور غیر یقینی باتوں کے باوجود ہم اس سے متأثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ بیشتر عرب نسل کی پاکیزگی کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ تمام انسان [ان کے نزدیک] دو قسم کے ہیں؛ ایک وہ جن کی نسل کو سب لوگ خالص عربی (اصیل) مانتے ہیں اور دوسری ادنٰی نوع کی مخلوط نسل۔ بدوی جو اپنے نزدیکی آبا و اجداد سے صرف چھے یا آٹھ پیڑھیوں تک واقف ہے پھر بھی اپنی شرافت نسل کا یقین رکھتا ہے۔ کسی مسلّمہ پاکیزہ نسل کے قبیلے سے اس کی وابستگی اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ اس کا اس سے آگے کا نسب بھی بے عیب ہے۔ خون کی پاکیزگی شادی بیاہ کے متعلّق سخت قواعد کے ذریعے محفوظ رکھی جاتی ہے جن کی کم از کم بدوی، کبھی خلاف ورزی نہیں کرتے۔ خالص اور نا خالص کا یہ امتیاز جو بدویوں میں سب

سے زیادہ مضبوطی سے قائم ہے، بہت حد تک نخلستانوں اور شہروں میں بھی جا پہنچا ہے، بالخصوص ان میں جو ساحلوں سے دور ہیں، ان میں بہت سے شہری لوگ کسی ایک یا دوسرے قبیلے سے اپنی وابستگی کا احساس زندہ رکھتے ہیں ۔ تمام شہریوں کو نجد میں بنی خضیر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ۔ یہ ان لوگوں کے لیے ایک عام اصطلاح ہے جن کی اصل و نسل کا سراغ کسی مخصوص قبیلے تک نہیں لگایا جا سکتا ۔

صحرا میں چند خانہ بدوش قبیلے عام اتّفاق رائے سے اس بنا پر مطعون ہیں کہ وہ غیر عربی نسل سے ہیں ۔ ان میں ایک قبیلۂ صلُبہ [رکَ بآن] ہے جو شمال میں آباد ہے اور جس کے ارکان کے جسمانی خواص، نیز ان سے متعلّق عوامی روایات کسی ایسی اصل پر دلالت کرتی ہیں جو غیر معمولی طور پر پردۂ خفا میں ہے، اگرچہ یہ کہانی جسے بارہا دہرایا گیا ہے، بے بنیاد ہے کہ وہ آوارہ گرد صلیبیوں کی اولاد ہیں ۔ شمال میں اسی قسم کے دیگر قبائل حُطیم اور شرارات ہیں ۔ مشرق کا قبیلہ العوازم سعودی عرب کی افواج میں گزشتہ چالیس برس کے دوران میں اپنی بہادری اور جواں مردی کی بنا پر اپنے ادنٰی مراتبے سے کسی قدر بلند ہو جانے میں کامیاب ہو گیا ہے ۔

ساحلوں کے ساتھ ساتھ، بندرگاہوں اور ان شہروں میں جو زیادہ اندرون ملک میں نہیں ہیں، خارجی اور غیر معیّن نسلی عناصر کے سب سے بڑے امتزاجات پائے جاتے ہیں ۔ بعض سطحوں میں یہ باہر سے آنے والے ایسے لوگ ہیں جن کی اصل و نسل بخوبی معلوم ہو سکتی ہے، مثلاً جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ اور البحر الاحمر پر صومالی اور ہندوستانی ۔ مسقط کی سلطنت اور خلیج فارس کی بندرگاہوں میں بنیے یا ہندوستانی سوداگر بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں ۔ دوسری صورتوں میں نامعلوم اصل و نسل کے لوگوں کی صف بندی زیادہ‌تر ان کے پیشے کی بنیاد پر کی جاتی ہے، جیسے کہ جنوبی عرب کے ملازم پیشہ لوگ جو صبیان اور اَخدام کہلاتے ہیں ۔ چونکہ دور دور کے ملکوں کے بہت سے مسلمان ارض مقدّس میں رہنے اور مرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں لہٰذا مکّے میں ایک نمایاں طور پر مخلوط آبادی موجود ہے، جس میں نام نہاد جاوی اور بخاری نو آبادیاں (جو علی الترتیب انڈونیشیا اور وسطی ایشیا سے آنے والے آبادکاروں نے بنائی ہیں) سب سے بڑی بستیوں میں سے ہیں ۔ بعض خارجی عناصر، مثلاً مغرب سے آنے والے حبشیوں اور مشرق سے آنے والے ایرانیوں کی عرب میں تاریخ دو ہزار برس یا اس سے بھی زائد عرصے تک پیچھے جاتی ہے، لیکن وہ کبھی بڑی تعداد میں نہیں آئے اور ایسی جگہیں بہت کم ہیں جہاں کے بیشتر باشندوں نے، بالخصوص زبان اور مذہب کے اہم معاملوں میں، اپنا بنیادی کردار قائم رکھا ہے ۔ بعض دیگر غیر ملکی عناصر، مثلاً وہ بلوچی جو عمان کے اندرونی علاقے میں آباد ہیں، اتنے مکمّل طور پر معرّب ہو گئے ہیں کہ ان کے عرب ہمسائے اب انہیں اصیل سمجھنے لگے ہیں ۔

عرب میں نسلی معاملات اکثر مذہبی اغراض سے مخلوط کر دیے جاتے ہیں ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اخلاف کو، جن کا لقب الحجاز میں بالعموم شریف اور یمن اور حضرموت میں سیّد ہوتا ہے، ملّت اسلامیہ میں بعض اوقات ایک مستحق مراعات ذات مانا جاتا

ہے، بحالیکہ بعض اوقات میں وہ صحرا میں سیدھے سادے خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ حضرموت کے کثیر التّعداد سیّد، جنھیں غیر معمولی جاہ و مرتبہ حاصل ہے، سب کے سب خاندانوں کے ایک چھوٹے سے گروہ کی نسل سے ہونے کے مدّعی ہیں، جو چوتھی/دسویں صدی کے نصف اوّل میں عراق سے ترک وطن کرکے حضرموت آیا تھا۔ عمان میں سیّد کا لقب عام طور پر مسقط کے سلطان کو دیا جاتا ہے جسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی نسل سے ہونے کا کوئی دعوی نہیں ہے اور نجد میں شرفا کی تعداد قابل ذکر طور پر کم ہے۔ مشرقی عرب میں زیادہ تر سیّد شیعوں میں ملتے ہیں۔ اس وجہ سے سنّی بدوی ان کی نسل کو مستند نہیں مانتے۔ یہودی جن کی عرب میں تاریخ زمانۂ جاہلیت میں خاصی دور تک جاتی ہے، ممکن ہے کہ شروع میں اسرائیلی ہوں جو جنوب کی طرف چلے آئے، یا عرب جنھوں نے یہودی مذہب اختیار کرلیا اور یا ان دونوں کا مجموعہ۔ یہودی جو ایک زمانے میں جنوب مغرب میں خاصی بڑی تعداد میں تھے، تقریباً سب کے سب گزشتہ چند سالوں کے دوران میں اسرائیل چلے گئے ہیں۔

غلامی جس کو اسلام نے بحیثیت ایک ادارے کے [چند شرائط کے ساتھ] اجازت دی ہے، ابھی زمانۂ حال تک جزیرہ‌نما میں رائج تھی، اگرچہ اب یہ ختم ہو رہی ہے۔ غلاموں کی بہت بڑی اکثریت وسطی افریقیہ سے آتی تھی اور حبشی خون کی آمیزش عرب کے قلب میں واقع الأفلاج کے دیہات تک میں پائی جاتی ہے۔ دیگر اسلامی ممالک کی طرح عرب بھی گورے کالے کی تمیز کی لعنت سے مبرّا رہا ہے اور آزاد شدہ غلاموں نے بعض موقعوں پر معاشرے میں با رسوخ مراتب حاصل کیے ہیں۔ ایک اور حبشی عنصر ان نام نہاد تکارنہ میں موجود ہے جو افریقیہ کی نصف مسافت، اکثر پیدل طے کرکے حج کے لیے آتے ہیں۔ ان میں سے بعض ارض مقدّس میں روزی کمانے کی غرض سے وہیں رک جاتے ہیں، جہاں ان کی جھونپڑیاں جدّہ کی بیرونی بستیوں میں واقع ہیں۔

اگرچہ جزیرہ نما کے اندر ایک جگہ سے دوسری جگہ اور جزیرہ‌نما سے زیادہ دور کے زرخیز شمالی علاقوں کی جانب ہجرتیں گزشتہ صدیوں میں بہت عام طور پر ہوتی رہی ہیں، تاہم عرب کے عربوں میں سے نسبۃً بہت کم کو یہ شوق ہوا کہ وہ سمندروں کو عبور کرکے خارجی ممالک میں اقامت گزیں ہو جائیں۔ ان میں سے زیادہ تر ایک تو عمان کے لوگ ہیں جو قدیم زمانے سے مشرقی افریقیہ کے ساحل کے ساتھ ساتھ جنوب کی سمت اور جنوبی جزائر، مثلاً زنجبار میں آباد ہو گئے ہیں اور دوسرے حضرموت کے باشندے جن میں سے بہت سوں نے ابھی زمانۂ حال میں انڈونیشیا کے مجمع الجزائر، جزیرہ‌نمائے مالیشیا اور ہندوستان میں سکونت اختیار کرلی ہے۔ ہندوستان میں انھیں [سابق] نظام حیدر آباد کی مملکت میں اثر و رسوخ حاصل تھا۔ مشرقی عرب کے عربوں نے خلیج فارس کو عبور کرکے ایران کے ساحل کے ایک بڑے حصّے میں بود و باش اختیار کرلی ہے اور یمن کے جہازرانوں نے ایسے دور افتادہ مقامات، مثلاً wales کے شہر Cardiff میں چھوٹی چھوٹی نوآبادیاں قائم کرلی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: التّیجان فی ملوک حمیر، حیدرآباد ۱۳۴۷ھ؛ (۲) عبید بن شریہ: اخبار الیمن، حیدرآباد ۱۳۴۷ھ؛ (۳) مُصعب الزبیری: نسب قریش،

قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) المبرّد: نسب عدنان و قحطان، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۵) ابن دُرَید: الاشتقاق، گوٹنگن ۱۸۵۴ء؛ (۶) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۷) ابن عبدالبرّ: القصدُ و الاُمَم اور الانباہ، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول: طُرفۃ الاصحاب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) ابن عنابہ: عمدۃ الطّالب، نجف، بلا تاریخ؛ (۱۰) القلقشندی: نہایۃ الارَب، بغداد ۱۳۳۲ھ؛ (۱۱) محمد بن احمد الحسینی: بحر الانساب، قاہرہ ۱۳۵۶ھ؛ (۱۲) ابن لیون: تاریخ، مکہ ۱۳۵۷ھ؛ (۱۳) السُّویدی: سبائک الذّہب، بغداد ۱۲۸۰ھ؛ (۱۴) محمود الآلوسی: بلوغ الارب، بغداد ۱۳۱۴ھ؛ (۱۵) جرجی زیدان: انساب العرب، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) عمر رضا کحالہ: مُعْجَم قبائل العرب، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۷) محمد سعید الاَصْبَحی: مآثرۃ قحطان، عدن ۱۹۴۱ء۔

[یورپی مآخذ] (۱) E. Braunlich، در Islamica، ۱۹۳۴ء؛ (۲) E. Brauer: Ethnol. der jemenit. Juden، ہائیڈل برگ ۱۹۳۴ء؛ (۳) J. Burckhardt: Notes on the Bedouins، لنڈن ۱۸۳۱ء؛ (۴) C. Coon، در Papers of the Peabody museum، ۱۹۴۳ء؛ (۵) H. Dickson: The arab of the desert، طبع ثانی، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۶) V. Dowson، در JRCAS، ۱۹۴۹ء؛ (۷) C. Feilberg: La tente noire، کوپن ہاگن ۱۹۴۴ء؛ (۸) H. Field، در The Open Court، ۱۹۳۲ء؛ (۹) E. Glaser، در Ausland، ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) E. Gräf: Das Rechtswesen، Walldorf ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) R. Hamiton، در JRCAS، ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) P. Harrison: The Arab at home، نیویارک ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) وہی مصنف: Doctor in Arabia، نیویارک ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) W. Hein، در MGGW، ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) J. Henninger: Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens، لائیڈن ۱۹۴۳ء؛ (۱۶) وہی مصنف، در Festschrift St Gabrial، ویانا ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) J. Hess: Von den Beduinen des innaern Arabiens، زیورچ ۱۹۳۸ء؛ (۱۸) تقی الدین الہلالی، در WI، ۱۹۴۰ء؛ (۱۹) D. Ingrams: A survey of soc. and econ. conditions in the Aden Protectorate، اسمرہ ۱۹۴۹ء؛ (۲۰) G. Jacob: Altarab. Beduinenleben، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء؛ (۲۱) A. Jaussen: Coutumes des Arabes، پیرس ۱۹۴۸ء؛ (۲۲) A. Kaselou: Die freien Beduinen، ہمبرگ ۱۹۲۷ء؛ (۲۳) H. Lammens: Le berceau de l'Islam، روم ۱۹۱۴ء؛ (۲۴) C. v. Landberg: Etudes، لائیڈن ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۳ء؛ (۲۵) وہی مصنف: Glossaire datinois، لائیڈن ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۲ء؛ (۲۶) وہی مصنف: Langue des bédouins 'Anazah، لائیڈن ۱۹۱۹ء؛ (۲۷) E. Littmann: Arab. Beduinenserzahlungen، سٹراسبرگ ۱۹۰۸ء؛ (۲۸) R. Mantagne: La civilisation du désert، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۲۹) وہی مصنف، در REI، ۱۹۳۲ء؛ (۳۰) A. Musil: The manners and customs of the Rwala Bedouins، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۳۱) S. Nyström: Beduinentum u. Jahwismus، Lund ۱۹۴۶ء؛ (۳۲) M. v. Oppenheim، E. Bräunlich اور W. Caskel: Die Beduinen، لائپزگ و ویزبادن ۱۹۳۹ تا ۱۹۵۲ء؛ (۳۳) E. Rackow و W. Caskel، در Baessler Archiv، ۱۹۳۸ء؛ (۳۴) E. Rossi، در RSO، ۱۹۴۸ء؛ (۳۵) H. Scott، در JRCAS، ۱۹۴۱ء؛ (۳۶) A. Socin و H. Stumme: Diwan aus Centralarabien، لائپزگ ۱۹۰۱ء؛ (۳۷) B. Thomas: Four strange tongues، لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۳۸) وہی مصنف: The Kumzari dialect، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۳۹) J. Wellhausen: Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit، گوٹنگن ۱۹۰۰ء؛ (۴۰) وہی مصنف: Reste arab. Heidentums، بار دوم،

برلن ۱۹۲۷ء؛ (۳۱) F. Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen der arab. Stämme u. Familien*، گوٹنجن ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۳ء؛ (۳۲) وہی مصنف، در *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Gött.*، ۱۸۶۹ء۔

(ے) تاریخ

۱۔ زمانۂ قبل از اسلام: عربستان ایک ہزار سال ق۔م سے پیشتر۔ ابھی تک جزیرہ‌نمائے عرب کی ایک ہزار سال قبل از مسیح سے پہلے کی کوئی تاریخ نہیں ہے، اگرچہ آئندہ تحقیقات سے یقیناً بہت سے نئے حقائق بے نقاب ہو جائیں گے۔ اکتشافات کم اور محدود پیمانے پر ہوئے ہیں، بلکہ بہت سے خطوں میں ابھی تک سطح ارضی کو بھی تربیت یافتہ کھوج لگانے والوں نے بنظر دقت نہیں دیکھا۔

جو چیزیں متفرق مقامات میں دریافت ہوئی ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس جزیرہ‌نما میں قدیم حجری (Palaeolithic) اور جدید حجری (Neolithic) دونوں زمانوں میں لوگ آباد تھے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کون تھے اور کہاں سے آئے تھے۔ سامیوں کے اصل وطن کا مسئلہ بھی اب تک معرض بحث میں ہے۔ وہ سامی خانہ بدوش جنھوں نے چوتھے ہزار سال قبل مسیح میں زرخیز ہلال (Fertile Crescent) کے اندر آنا شروع کیا، زیادہ‌تر گدھے پر انحصار کرتے تھے، جو بے آب علاقوں میں دور دور تک گھومنے پھرنے کے لیے ایسا موزوں نہ تھا جیسا اونٹ۔ عراق کے مسماری (cuneiform) کتبوں میں مگن، مِلُخّہ اور دِلْمن کے متعدد حوالے ملتے ہیں جو ایسی جگھیں تھیں جن کے محل وقوع کا عرب میں امکان ہے اگرچہ اس زمانے کا زیادہ‌تر جغرافیہ ابھی مبہم و غیر واضح ہے۔ پُنْت (Punt) سے متعلق مصری بیانات بھی ایسے ہی غیر معیّن ہیں۔ سینا اور بحیرۂ احمر سے مصر کے تعلقات بہت قدیم ہیں اور لوبان کی جنوبی عرب میں موجودگی کے باعث شروع ہی کے زمانے میں بالواسطہ بلکہ بلاواسطہ روابط بھی قائم ہو گئے تھے۔

عرب اور دنیائے اسلام کی متأخر تاریخ میں ایک وسیع اہمیت کا حامل ارتقا غالباً دوسرے ہزار سال قبل مسیح میں رونما ہوا جب حروف تہجّی کی لکھائی ایجاد ہوئی جس سے بعد کے سامی حروف تہجّی، بشمول جنوبی عربی اور شمالی عربی کے حروف، اخذ کیے گئے۔ قبائل کی ہجرتیں جن کے بارے میں ابھی تک برائے نام معلومات ہیں، خود عرب کے اندر ہی عمل میں آتی رہیں اور ممکن ہے کہ ان ہزار سالوں میں بہت سے بنو قحطان جنوب کی سمت اپنے نئے وطنوں میں چلے گئے ہوں۔ ان ہزار سالوں کے آخری چند سو سال تغیّر و تبدل کا زمانہ تھے، کیونکہ مشرق قریب میں دورِ آہن (Iron Age) شروع ہوا اور آرامی بڑی تعداد میں زرخیز ہلال میں داخل ہو گئے۔ عرب میں اونٹ کو پالنے کی ابتدا بھی بظاہر اسی عہد میں ہوئی، جو بنی نوع انسان کی ترقی میں جزیرہ‌نما (عرب) کا پہلا عطیہ تھا۔

عرب پہلے ایک ہزار سال قبل مسیح کے دوران: کتاب تکوین (Genesis)، جسے تقریباً دسویں صدی قبل مسیح کی تصنیف سمجھا جاتا ہے، کے دسویں باب میں Hazarmaveth اور Joktan کے نام آتے ہیں جنھیں قحطان اور حضرموت سے شناخت کیا جا سکتا ہے۔ اسی صدی میں حضرت سلیمانؑ نے Ezion-geber کی بندرگاہ سے بحیرۂ احمر میں جہاز بھیجے، بحالیکہ ان کے کاروان شمالی عرب سے تجارت میں مشغول تھے۔ اوفیر Ophir کی جائے وقوع، جہاں سے حضرت سلیمانؑ کے پاس سونا اور دیگر اشیا آتی تھیں، ابھی تک ایک معمّا

بنی ہوئی ہے ۔ نویں صدی سے آشوری اور بابلی کتبوں میں Aribi کا، جو شمالی عرب کے اونٹوں کے مالک باشندے تھے اور عراق کے حکمرانوں کے باج گزار تھے، اکثر ذکر آتا ہے ۔

حال کے سالوں میں جنوبی عرب کی قدیم تہذیب سے متعلّق علم میں بہت بڑا اضافہ ہوا ہے ۔ نئے کتبات اور دیگر آثار اتنی بڑی تعداد میں دریافت ہوے ہیں کہ اکثر حالات میں رائج الوقت نتائج کو محض آزمائشی سمجھنا ضروری ہے ۔ ترتیب زمانی کا از سر نو غور و خوض سے جائزہ لیا جا رہا ہے اور عام رجحان تاریخوں کو نیچے کی طرف لے جانے کے حق میں ہے ۔ جو معلومات حاصل ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ جنوبی عرب میں منظّم ریاستیں پہلے ایک ہزار سال قبل مسیح کے نصف آخر میں موجود تھیں ۔

چار بڑی بڑی ریاستوں — سبائیوں کی ریاست سبا، مینائیوں کی ریاست مَعین، قتبان اور حضرموت کی خوشحالی کا دار و مدار زراعت اور تجارت پر تھا ۔ وہاں کی آبپاشی کے پر تکلّف نظام میں سبا میں واقع مأرِب کا بند [سدّ] سب سے زیادہ شاندار تعمیر تھی ۔ صدیوں تک جنوبی عرب کے تاجروں کو لوبان کی تجارت کی اجارہ داری حاصل رہی اور وہ ہندوستان اور یورپی ممالک کے درمیان آمد و رفت کے ذرائع پر بھی متصرف رہے ۔ یہ لوگ اپنا تجارتی سامان خشکی کے راستوں سے بھیجتے تھے جو عرب کو جنوب سے شمال تک قطع کرتے تھے ۔ شمالی عرب میں نو آبادیاں قائم کر لی گئی تھیں اور مصر، بحیرۂ ایجین اور خلیج فارس کے علاقے میں تجارتی سرگرمی کی شہادت ملتی ہے ۔ جنوبی عرب میں آثار قدیمہ کی دریافتوں سے وہاں کی ثقافت پر گہرے یونانی ۔ رومی اثرات کی نشاندہی ہوتی ہے ۔ جنوب کے عرب ہجرت کر کے حبشہ گئے جس کا نام (ابی سینیا) انھیں کے نام پر پڑ گیا اور ان کا اثر و رسوخ افریقہ کے مشرقی ساحل کے ساتھ ساتھ پہنچ گیا ۔

جنوبی عرب کی بہت سی شاندار عمارتیں ان عبادت گاہوں کی شکل میں تھیں جو بت پرستوں کے دیوتاؤں سے منسوب تھیں سبأ کے قدیم تر حکمران جن کا لقب مُکَرِّب تھا، بادشاہ اور پروہت دونوں کے فرائض ادا کرتے تھے؛ بعد میں ان کی جگہ بادشاہوں کی زیادہ دنیوی حکومت نے لے لی (تفصیل کے لیے دیکھیے مادّۂ الیمن) ۔

شمال میں تَیْماء کے نخلستان میں، جو Nabonidus کے ماتحت (مدّت سلطنت ۵۵۵ تا ۵۳۹ ق م) ایک مختصر عرصے کے لیے نئی بابلی سلطنت کا مرکز حکومت رہا، آرامی اثر بہت نمایاں تھا ۔ دَدَن Dedan، زمانۂ موجودہ کے العُلا کے قریب، ایک ایسی ثقافت کا مرکز بن گیا جسے اب لحیانی کہتے ہیں اور وہاں ایسے حروف تہجّی مستعمل تھے جو جنوبی عرب سے ماخوذ تھے ۔ ثمود کے پاس جن کا ذکر آٹھویں صدی قبل مسیح کے ایک کتبے میں، ایک قبیلے کی حیثیت سے آیا ہے، اِگرا Egra (الحجر یا مدائن صالح) تھا جو دَدَن کے شمال میں ذرا دور واقع ہے ۔ جگہ جگہ منتشر ثمودی کتبوں کی حالیہ دریافت سے جنوبی عرب سے ماخوذ اس خط کی نشر و اشاعت اور اسے استعمال کرنے والوں کے بارے میں نئے سوالات پیدا ہوگئے ہیں ۔

۵۳۹ قبل مسیح میں بابل کے ایران پر قبضے کے بعد شمالی عرب میں اَرَبایا (Arabāya) کے نام سے ایک قلیل المدّت ولایت (satrapy) قائم ہوگئی تھی ۔ دارا اول (مدّت سلطنت ۵۲۱ تا ۴۸۵ ق م) نے، جو خلیج فارس کے راستے تجارت کو فروغ دینا چاہتا تھا، کریاندا Caryanda کے سکائی لیکس (Scylax) کو روانہ کیا اور اس نے ہندوستان سے لے

کر بحیرۂ احمر کے آخر تک سفر کیا۔ اسکندر کی مہموں کی بدولت دنیا کو عرب کے بارے میں مزید معلومات حاصل ہوئیں، نیز خلیج فارس کی اس دیکھ بھال کی بدولت بھی جو اقریطش (crete) کے نیارکس Nearchus نے انجام دی۔ اسکندر ۳۲۳ء میں فوت ہو گیا، جبکہ وہ جزیرہ نمائے عرب کے گرد اگرد بحری سفر اور اس کے باشندوں کو زیر کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد یونانی ماہر طبیعیات تھیوفراسٹس (Theophrastus) نے جنوبی عرب اور وہاں کی پیداوار کا حال لکھا۔

مصر کے بطلمیوسی حکمرانوں نے، جو بحیرۂ احمر میں اکثر پیش دستی کے طریق کار پر عامل رہے، اس اجارہ داری کو خطرے میں ڈال دیا جو عربوں کو حاصل رہی تھی اور دوسری طرف شام کے سلوقیوں (Seleucids) نے ہندوستان سے آنے والے شمالی راستوں کے استعمال کو ترقی دی۔ تیسری صدی ق۔م کے وسط میں پارتھی سلطنت کی تاسیس سے سلوقی کمزور ہو گئے، لیکن Antiochus ثالث میں ابھی اتنا دم تھا کہ اس نے ۲۰۵-۲۰۴ ق۔م میں خلیج فارس کے عربی ساحل پر واقع Gerrha کے خلاف ایک مہم روانہ کی۔

ان ہزار سالوں میں آگے چل کر نبطیوں نے، جو عربی نسل کے لوگ تھے اور جن کا مرکز حکومت بترا Petra میں تھا، شام کے معاملات میں اچھا خاصا کردار ادا کرنا شروع کر دیا اور ہلال زرخیز کے مختلف حصوں، مثلاً خلیج فارس کے سر پر واقع (Charax Spasini میں، عرب حکمران نظر آنے لگے۔ پارتھی حکومت کے تحت عرب باجگزار حکمرانوں کو بڑی حد تک خود مختاری حاصل رہی اور عراق میں عربوں کی مہاجرت مستقل طور پر جاری رہی۔

دوسری صدی ق۔م۔ کے اواخر میں Cyzicus کے B. C. Eudoxus نے مصر سے ہندوستان تک بحری سفر کیا اور وقت گزرنے پر اہل یورپ نے جنوب مغربی اور شمال مشرقی موسمی ہواؤں سے کھلے سمندر میں جہاز رانی کے لیے کام لینے کا راز معلوم کر لیا۔ یورپ کے روز افزوں مقابلے سے جنوبی عربوں کی تجارتی برتری کو بڑا نقصان پہنچا اور اسی زمانے میں ان کے اپنے وطن میں بعض بنیادی تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔ دوسری صدی کے خاتمے کے قریب کا ایک اہم واقعہ جسے بعد ازآں سبائی دور کا نقطۂ آغاز قرار دیا گیا، بجا طور پر سباء میں ہمدان کے پہاڑی قبیلے کے برسر اقتدار آنے سے مربوط کر دیا گیا ہے۔ مَعین اور قَتبان کی دونوں ریاستیں پہلی صدی ق۔م میں ختم ہو گئیں اور بَیحان میں واقع قتبانی دارالحکومت تمنع کو تباہ کر دیا گیا۔ روم کو بلاد العرب السعیدة (Arabia Felix) کی دولت کا لالچ پیدا ہوا، چنانچہ شہنشاہ آغستوس Augustus نے ۲۴ ق۔م میں مصر کے حاکم Aelius Gallus (prefect) کو، جسے بترا کے نبطیوں کی مدد حاصل تھی، لوبان کے ملک کی جانب ایک طویل سفر پر روانہ کیا، لیکن یہ مہم صحراؤں کو ناخوشگوار اور اپنے عرب حلیفوں کو دغاباز پا کر سباء سے پرے نہ جا سکی (تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۂ الیمن)۔

عرب پہلی چھے عیسوی صدیوں کے دوران:

۵۰ء کے قریب ایک غیر معروف مصنف نے یونانی میں Erythraean Sea کی Periplus لکھی، جس میں بحیرۂ احمر اور عرب کے جنوبی ساحل کے ساتھ ساتھ تجارت کا ایک بیش قیمت بیان ہے۔ حضرموت کا بادشاہ جس کا صدر مقام شَبوہ میں تھا، مغرب میں بحرین سے لے کر مشرق میں ظُفار تک تمام علاقے پر متصرف تھا، بحالیکہ "سباء اور

زورَیدان کا بادشاہ'' (حال میں اختیار کردہ لقب) یمن کے پہاڑوں میں ظُفار میں متمکّن تھا جہاں حِمْیَر کی قوت بڑھ رہی تھی۔

۱۰۵ یا ۱۰۶ء میں قدیم نبطی مملکت میں عرب کا رومی صوبہ قائم کیا گیا جو جنوب میں واقع اَیْلَہ (العَقَبہ) سے لے کر شمال مشرق میں النمارہ تک پھیلا ہوا تھا اور اس کا مرکز حکومت پہلے پیٹرا Petra اور بعد میں Bostra تھا۔ تاجروں کو اَیْلَہ کے راستے بحیرۂ احمر میں سے گزر کر تجارت کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی اور صحرائی سرحدوں پر حفاظتی چوکیاں(limes) تعمیر کرکے بدوی حملوں کی روک تھام کر دی گئی۔ دوسری صدی کے وسط میں جزیرہ‌نما کے بارے میں رومیوں کے علم کا خلاصہ جغرافیہ نگار Clandius Ptolemy نے لکھا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اردشیر اوّل، پہلے ساسانی حکمران (م - ۲۴۱ء) نے ایک شہر کی بنا رکھی اور اَزْد کے قبیلے کو عمان میں آباد ہونے کی ترغیب دی۔ شمالی عرب کے پہلو میں ساسانی اقتدار اور دوسری طرف رومی اقتدار کو تَدْمُر (Palmyria) کے حکمرانوں نے للکارا، لیکن رومی شہنشاہ Aurelian نے ملکۂ زبّاء (Zenobia) کو شکست دی اور ۲۷۲ء میں اس کے صحرائی مستحکم قلعے پر قبضہ کر لیا۔

سباء اور ذوریدان کی گزشتہ شان و شوکت کو کسی حد تک شَمْر (یا شامر) یُہَرْعِش نے دوبارہ حاصل کر لیا جس نے تیسری صدی کے قریب اپنی کامیابیوں کی یادگار میں اپنے شاہی القاب میں حضرموت اور یمن کا اضافہ کر لیا۔ اس کے عہد حکومت کے بعد سلطنت میں پھر ضعف آ گیا جس کے دوران میں شمالی سرحد پر واقع نجران کا لَخْمی مَرْءُ (= امرؤ) القَیس نے محاصرہ کر لیا، جسے قدیم ترین شمالی عرب کے ایک کتبے (النمارہ ۳۲۸ء) میں مبالغے سے ''سب عربوں کا بادشاہ'' بتایا گیا ہے۔ سباء کے متأخّر بادشاہوں نے اپنے لقب میں ''اور پہاڑوں اور میدانوں میں اپنے عربوں [کا بادشاہ]'' کے الفاظ بڑھا کر اسے مزید طول دے دیا۔

چوتھی اور پانچویں صدیوں کا زمانہ عرب کی تاریخ کا دور تھا۔ رومی سلطنت کے زوال اور افلاس کا اثر جزیرہ‌نما پر پڑا، جہاں شہری تمدن مضمحل ہو کر رہ گیا اور خانہ بدوشی کے سادہ تر طور طریقوں نے زیادہ لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ عیسائیت نے آخرت میں ایک بہتر زندگی کا وعدہ کرکے اور مقامات کی طرح عرب میں بھی ترقّی کی۔ عربوں نے نَسْطُوری مذہب کے عقائد کو، جو عراق سے آئے تھے اور اسی طرح مسیح ؑ کی وحدت فطرت، یعنی جامع بشریت اور الوہیت (Monnaphysitism) کے عقیدے کو، جو مصر اور حبشہ سے آیا تھا، آسانی سے قبول کر لیا۔ حبشیوں نے یمن پر چوتھی صدی میں ایک مختصر عرصے کے لیے قبضہ کر لیا اور اَکْسُم کے پہلے عیسائی بادشاہ عیزانہ نے حمیر، ریدان، سباء، وغیرہ کا حکمران ہونے کا اعلان کر دیا۔ شاپور ثانی (عہد حکومت ۳۱۰ تا ۳۷۹ء) نے، جسے عرب ذُوالاکتاف کہتے ہیں، مشرقی عرب کو مطیع و منقاد کر لیا؛ ساسانی جُوا بعد میں اتار دیا گیا، لیکن طلوع اسلام سے ذرا پہلے دوبارہ پہن لیا گیا۔ یہودیت کی دعوت بھی عرب میں کامیاب رہی، چنانچہ ان لوگوں میں جنھوں نے یہ مذہب اختیار کر لیا پانچویں صدی میں سباء کا ایک بادشاہ اب کَرِب اَسْعد، جسے عربی روایات میں تبع اسعد الکامل کہا گیا ہے، تھا اور اس مذہب

کے مرکز میں سے ایک یثرب (بعد ازآں مدینہ) کا نخلستان تھا ۔

اس کے بعد سلطنت ساسانیوں اور بوزنطیوں کے قبضے میں آ گئی ۔ اپنے مقبوضات کو عرب کے سرکش لوگوں سے بچانے کے لیے ان دونوں کو ایسی درمیانی (Buffer) ریاستوں پر اعتماد کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی جن کے حکمران عرب تھے، یعنی بنولخم [رک بآن] جو عراق کے کنارے پر پاسبانی کرتے تھے اور بنو غسّان (رک بآن) جو شام کے محافظ تھے ۔ یہ دونوں متوسل ریاستیں، اپنے آقاؤں کی طرح، اکثر ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتی تھیں ۔ چھٹی صدی کے نصف اول میں بنو غسّان کا سب سے بڑا بادشاہ حارث بن جَبَلَہ بنولخم کے مشہور ترین حکمران مُنْذر بن ماء السَّماء سے زیادہ طاقتور ثابت ہوا ۔ پانچویں صدی کے اواخر میں جنوبی عرب کے قبیلۂ کندہ (رک بآن) کے سردار حُجر آکِلُ المرار نے وسطی عرب کے قبائل کے ایک وفاق کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی، لیکن کندہ کی یہ غیر مربوط و نامنظم بادشاہت اس سے پہلے کہ اسے لخمی المُنْذر نے ختم کر دیا، صرف نصف صدی تک قائم رہی ۔

چھٹی صدی میں جنوبی عرب، اکسُوم کے عیسائی بادشاہوں اور ساسانی خسرو اوّل انُوشروان (عہد حکومت ۵۳ تا ۵۷۹ء) کے حملوں کی آماجگاہ بنا رہا ۔ نجران کے عیسائیوں پر یہودیت پرست عرب ذُونُواس [رک بآن] کے ہاتھوں جور و تشدد کا نتیجہ یہ ہوا کہ حبشیوں نے ۵۲ء کے قریب یمن پر از سرنو قبضہ کر لیا ۔ حبشہ کے ابرہہ [رک بآن] نے یمن کے حاکم کی حیثیت سے سدّ مارب کی (اس سے پہلے کہ اسے قطعی طور پر اس کے حال پر چھوڑ دیا گیا) آخری بار مرمت کی ۔ وہ بنو معدّ، جو بنولخم کے متوسّلین تھے، کے خلاف ایک مہم میں قلب نجد تک گیا اور اسلامی روایت کے مطابق عام الفیل (تقریباً ۵۷۰ء) میں مکّے کے خلاف ایک ناکام مہم کی رہنمائی کی ۔ خسرو کے عہد میں ایرانیوں نے حبشیوں کو نکال دیا ۔ ظہور اسلام کے وقت یمن ایرانی مقبوضات ہی کا ایک حصہ تھا ۔

چھٹی صدی کے اواخر میں مکّے نے، جو خاصا قدیم شہر اور بحیرۂ احمر کے متوازی شاہراہ پر واقع تھا، پہلے سے زیادہ شہرت اور خوشحالی حاصل کر لی ۔ یمن پر غیر ملکی حکومت قائم ہو جانے سے اور ان ابتر حالات کی وجہ سے جو ایران اور بوزنطہ میں طولانی جنگ کے نتیجے میں شمالی راستوں کے ساتھ ساتھ پیدا ہو گئے تھے، مکے کی خوشحالی میں اور مدد ملی ۔ مکّے کے قریشی تاجروں نے بین الاقوامی تجارت میں شرکت سے فائدہ اٹھانے میں ہوشیاری اور دانائی سے کام کیا ۔

اس عہد کی آخری صدیوں میں عربی زبان کی وہ شکل ظہور میں آئی، جسے فصیح یا کلاسیکی کہتے ہیں اور جس کے عوامی بولیوں کے سرچشمے اور ارتقا کا صحیح عمل ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا ۔ یہ زبان جسے جاہلیت کے شاعروں نے، جن میں بہت سے بدوی تھے اور کچھ عیسائی یا یہودی تھے، استعمال کیا ہے ۔ یہی زبان اسلام کے بہترین شاہکار قرآن مجید اور آئندہ نسلوں کے عربی ادب کی عظیم تصانیف کا وسیلۂ اظہار بن گئی (دیکھیے مادۂ عربیّہ) ۔

۲ ۔ اسلامی قرون وسطٰی (تقریباً ۵۷۰ تا ۶۳۲ء) - ۵۷۰ء کے قریب حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم [رک بآن] مکّے میں تولّد ہوئے جو اس زمانے میں

بت پرستی کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ آپؐ کی ابتدائی عمر کے حالات کتب تاریخ وسیر میں محفوظ ہیں۔ آپؐ شہری اور خانہ بدوش زندگی کے قبائلی نظام سے بخوبی آشنا تھے اور شام کو جانے والے تجارتی قافلوں کے ساتھ جا کر بیرونی دنیا سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل کر چکے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر چالیس برس کی عمر میں پہلی وحی کا نزول ہوا؛ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ دین شروع کر دی۔ پھر آہستہ آہستہ وقتاً فوقتاً وحی نازل ہوتی رہی تا آنکہ دین اسلام پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔

سرداران قریش مکہ نے آپؐ کی سخت مخالفت کی اور دشمنی پر اتر آئے۔ مسلمانوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ہجرت کر کے حبشہ چلی گئی۔ بعد ازاں مسلمانوں کی پوری جمعیت نے مکے سے شمال کی جانب یثرب [مدینے] کو ہجرت کی اور اسلامی سنہ کی ابتدا اسی واقعے سے ہوئی (۱ھ/۶۲۲ء)۔ ان دس برسوں کے دوران میں جب آپؐ کا صدر مقام مدینے میں رہا آپؐ نے ایک ریاست تشکیل کی جو اپنے تمام امور میں اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا تھی۔ اس زمانے میں دو ایسے انقلابی تصور پیدا ہوئے جنھوں نے عرب کی ہیئت تبدیل کر دی۔ قرآن مجید میں بالتاکید کہا گیا ہے کہ یہ افصح عربی زبان میں ہے۔ یہ ایک ایسا پرچم تھا جس کے نیچے سب عرب متحد ہو سکتے تھے۔ اس سے پہلے عربوں نے ان نسبۃً چھوٹی چھوٹی ریاستوں سے یا آزاد قبائل اور قبائلی وفاقوں سے (جن کے مابین اگر کھلی جنگ نہیں تو اکثر چپقلش موجود رہتی تھی) زیادہ بڑی کوئی سلطنت نہیں دیکھی تھی۔ اس کے ساتھ ہی قرآن مجید اور اسلام کے مخاطب صرف عرب نہ تھے، بلکہ تمام عالم تھا۔ قرآن ایک ایسی الہامی کتاب ہے جو سب انسانوں کے لیے ہے اور اسلام میں سب سے بزرگ آدمی وہ ہے جو خدا سے سب سے زیادہ ڈرتا ہو [اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ]، نہ کہ وہ جس کا خاندان سب سے اعلیٰ ہو۔ اس عالمگیر دعوت نے اسلام کے لیے عرب کی حدود سے بہت دور آگے نکلنے کا راستہ کھول دیا۔

ہجرت مدینہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تبلیغ اسلام کے وسیع مواقع میسر آئے۔ فتح بدر کے بعد بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسلام بتدریج پھیلنے لگا۔ غزوۂ احزاب میں ناکامی کے بعد قریش کے تمام عزائم باطل ہوگئے اور قبائل پر ان کا اثر و رسوخ کم ہونے لگا۔ اب وہ قبائل جو قریش کے ڈر سے اظہار اسلام کی ہمت نہیں پاتے تھے، انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں وفود بھیجنے شروع کیے۔ صلح حدیبیہ کے بعد ۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیصر روم، خسرو ایران، عزیز مصر، نجاشی حبشہ اور رؤسائے عرب وشام کے نام دعوت اسلام کے خطوط ارسال فرمائے۔ فتح مکہ کے بعد تقریباً سارے حجاز نے اسلام قبول کر لیا۔ ۹-۱۰ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال سے پہلے اسلام کا اثر یمن، بحرین اور عمان اور دوسری طرف عراق اور شام کی حدود تک وسیع ہو چکا تھا۔

پہلے تین خلفا (۱۱ تا ۳۵ھ/۶۳۲ تا ۶۵۶ء)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفہ کی حیثیت سے حضرت ابوبکرؓ نے اسلامی ریاست کی

باگ ڈور سنبھالی تو کئی قبائل اسلام سے منحرف ہوگئے اور بعض صورتوں میں ایسے مدّعیان نبوت بھی پیدا ہوئے جو منافی اسلام عقائد کی تعلیم دیتے تھے ۔ حضرت ابوبکرؓ نے بہت مُستعدّی سے جوابی کارروائی کی اور مسلم افواج کو وسطی عرب، بَحْرین، عُمان اور یمن روانہ کر دیا ۔ جب حضرموت کو، جو آخر تک مقابلے پر ڈٹا رہا، زیر کر لیا گیا تو جزیرة العرب تاریخ میں پہلی اور آخری بار اپنے تمام طول و عرض میں متحد ہوگیا ۔

حضرت ابوبکرؓ کے مختصر دور حکومت کا ایک اور عظیم کارنامہ عرب کے باہر اسلامی فتوحات کے شاندار لائحۂ عمل کا افتتاح تھا ۔ عراق پر حملہ آور ہونے کے بعد حضرت خالدؓ بن الولید نے ۱۲ھ/۶۳۳ء میں شامی صحرا کو عبور کر کے بوزنطیوں پر فتح میں حصّہ لیا ۔

جن فتوحات کا حضرت ابوبکرؓ نے آغاز کیا تھا، انھیں حضرت عمرؓ کے عہد خلافت ۱۳ تا ۲۳ھ/۶۳۴ تا ۶۴۴ء) میں بہت سرگرمی سے جاری رکھا گیا ۔ ساسانیوں سے عراق لے لیا گیا اور شمالی اور جنوبی عربوں کے قبائل البصرہ اور الکوفہ کی نوبنا کردہ فوجی بستیوں میں آباد ہو گئے ۔ الیَرْمُوک کے مقام پر بوزنطیوں پر ایک فیصلہ کن فتح اور یروشلم پر قبضے کے بعد، حضرت عمرؓ اس مقدّس شہر کی زیارت کو آئے جو کسی خلیفہ کا عرب کی حدود کے باہر پہلا سفر تھا ۔ اس کے بعد اسلام نے مصر میں پیش قدمی کی جس پر قبضے سے مغربی عرب سے اس کے زیادہ مضبوط معاشی اور ثقافتی تعلقات استوار ہو گئے ۔ اگرچہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے سارے جزیرہ نما سے عیسائیوں اور یہودیوں کے اخراج کا حکم دے دیا تھا، تاہم ان کی ایک بڑی تعداد اس کے بعد بھی وہاں دیر تک موجود رہی ۔

حضرت عثمان (مدّت خلافت ۲۳ تا ۳۵ھ/۶۴۴ تا ۶۵۶ء) کے عہد میں ایشیائے کوچک، ترکستان، کابل اور سندھ میں فتوحات حاصل ہوئیں، جزیرة قبرص پر قبضہ ہوا، اسپین پر حملہ ہوا اور اسلامی حکومت کے حدود سندھ اور کابل سے لیکر یورپ کی سرحد تک وسیع ہوگئے ۔ دور عثمانی کے ابتدائی پانچ چھے سال امن و سکون سے گذرے، لیکن آخری دور اختلافات کی نذر ہوا ۔ عرب اور اسلام کے مستقبل کے لیے زیادہ خطرناک وہ اختلاف تھا جو ریاست کی طاقتور شخصیتوں میں پیدا ہو رہا تھا اور جو مدینے میں حضرت عثمانؓ کے قتل کا باعث بن گیا ۔

خلافت کے لیے جدّ و جہد (۳۵ تا ۴۳ھ/۶۵۶ تا ۶۹۲ء) ۔ اعلیٰ حلقوں کے اس اختلاف نے اُس وقت پھیل کر ایک گہری خلیج کی شکل اختیار کر لی جب حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے داماد اور چچا زاد بھائی حضرت علیؓ منصب خلافت پر فائز ہوئے اور جنگ جمل [رکَ بآن] کا واقعہ پیش آیا ۔ دو صحابیوں حضرت الزّبیر اور طلحہؓ نے حضرت علیؓ کی مخالفت شروع کی اور ۳۶ھ/۶۵۶ء میں مدینے سے اُن کے مقابلے کے لیے روانہ ہوئے ۔ جنگ جَمَل میں حضرت علیؓ نے اپنے حریفوں کو شکست دی، لیکن اب انھیں صفین [رکَ بآن] کا معرکہ پیش آیا اور حضرت عثمانؓ کے قرابت دار امیر معاویہؓ کا سامنا کرنا پڑا جو شام کے حاکم تھے ۔ جب [حضرت] علیؓ نے [امیر] معاویہؓ کے خلاف قوت بہم پہنچانے کے خیال سے اپنا مرکز حکومت کوفے میں قائم کر لیا تو مدینے کی وہ فوقیت نہ

رہی، جو اسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے سے حاصل رہی تھی۔

امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کی خانہ جنگی میں حضرت علیؓ کے اپنے انتہا پسند ساتھی اتنے برافروختہ ہوئے کہ وہ خوارج کی حیثیت سے ان کے خلاف کمربستہ ہوگئے۔ باوجود اس ہمت شکن فتح کے، جو حضرت علیؓ نے ۳۸ھ/ ۶۵۹ء میں ان خوارج کے خلاف النُّہروان میں حاصل کی، ان کی جماعت باقی رہی اور عرصے تک عرب ان کے وسیع پروپیگنڈے کا میدان بنا رہا۔ امیر معاویہؓ کا حریف خلیفہ کی حیثیت سے بیت المقدس میں اعلان کر دیا گیا اور مغربی عرب میں ان کی اور حضرت علیؓ کی افواج مدینے سے لے کر نَجران اور یمن تک ایک دوسری سے متصادم ہوگئیں۔ جب ۴۰ھ/۶۶۱ء میں ایک خارجی ابن مُلْجم نے حضرت علیؓ کو شہید کر دیا تو علویوں نے ان کے بیٹے حسنؓ کو کوفے میں خلیفہ بنا دیا، لیکن وہ امیر معاویہؓ کے حق میں جلد ہی اپنے دعووں سے دست بردار ہوگئے، جنھوں نے اس طرح پھر عارضی طور پر ملّت اسلامیہ کو مجتمع کر دیا۔

امیر معاویہؓ کی باقی ماندہ زندگی میں ان کے خلاف کوئی سنگین بغاوت رونما نہیں ہوئی، لیکن ان کی اس تجویز سے کہ منصب خلافت کو موروثی بنا دیا جائے، ناراضی پیدا ہونا شروع ہو گئی۔ یزید بن معاویہ کی تخت نشینی (مدّت حکومت ۶۰ھ/۶۸۰ء تا ۶۴ھ/۶۸۳ء) کے بعد حضرت علیؓ کے دوسرے بیٹے امام حسینؓ عراق میں تائید و حمایت حاصل کرنے کی غرض سے مکّے سے روانہ ہوئے، لیکن وہ ۶۱ھ/۶۸۰ء میں میدان کربلا میں شہید ہوگئے۔ ان کی شہادت سے ایک زیادہ طاقتور امیدوار، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ایک ممتاز صحابی کے بیٹے عبداللہ بن الزّبیرؓ کے لیے میدان صاف ہو گیا۔ یزید کی فوج نے حریت پسند اہل مدینہ کو حَرّۃ واقم کی جنگ میں شکست دی اور مکّے کا محاصرہ کر لیا، جو ابن الزّبیر کا سرچشمۂ طاقت تھا۔ وہاں کعبے میں آگ لگ گئی، بہر حال یزید کے فوت ہو جانے پر لڑائی رک گئی۔ ابن الزّبیر کو تقریباً ہر اسلامی خطّے میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا؛ حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ فوراً شام چلے جاتے تو عین ممکن تھا کہ وہ اموی اقتدار کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتے، جب کہ ابن الزّبیر مکّے ہی میں توقّف کیے رہے۔ بنوامیّہ کی مروانی شاخ کے عبدالملک (مدّت حکومت ۶۵ھ/۶۸۵ء تا ۸۶ھ/ ۷۰۵ء) نے بتدریج عرب کے باہر دوبارہ قدم جما لیے۔ خوارج، جو شروع میں ابن الزّبیر کے ساتھ ہوگئے تھے، ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور بنوحنیفہ کے خارجی نَجْدہ بن عامر نے عرب کے ایک بڑے حصّے پر اپنا تسلط قائم کر لیا، لیکن پھر ایک اور خارجی ابوفُدَیک نے اسے شکست دی۔ عبدالملک نے حجّاج بن یوسف کو ایک فوج کا سالار مامور کیا جس نے ۷۳ھ/۶۹۲ء میں ایک طویل محاصرے کے بعد مکّے پر قبضہ کر لیا۔ ابن الزّبیر اس معرکے میں شہید ہوگئے اور اس طرح اسلام کی یہ ارض مقدّس بھی امویوں کے ہاتھ آ گئی۔ ایک اور اموی فوج نے مشرقی عرب کی سمت یلغار کی اور ابوفُدَیک کا خاتمہ کر دیا۔

عرب امویوں کے تحت (۷۳ھ/۶۹۲ء تا ۱۳۲ھ/۷۵۰ء)، — شام کے اموی حکمران باقاعدہ طور پر مکّے اور مدینے میں اور عرب کے دیگر حصّوں میں بھی حاکم مامور کرتے رہے، اگرچہ ان کا اقتدار برائے نام تھا۔ زبردست اموی حاکموں، مثلاً الحجّاج اور یزید بن المُہلّب کے

احکام کو خلیج فارس میں اور ساحل عرب کے ساتھ ساتھ قانونی حیثیت حاصل تھی۔

اموی خلفا حرمین شریفین کا احترام کرتے تھے اور وہاں کے مقامات مقدسہ پر بڑی بڑی رقمیں صرف کرتے تھے، بیت المقدس کی خدمت کی سعادت بھی انہیں حاصل رہی۔ ان کے عہد میں اکثر مغربی عرب میں امن و امان قائم رہا، اور اسے ایسی خوشحالی نصیب ہوئی، جو بعد کے زمانے کے مناقشات میں حاصل نہ ہو سکی۔ امویوں نے نظام آبپاشی کو ترقی دی اور بہت سی مقتدر ہستیاں ملازمت کے بعد مکے، مدینے اور الطائف میں اپنی جاگیروں پر زندگی بسر کرتی رہیں۔ حرمین نہ صرف اسلامی علوم کے لیے بلکہ سکون و آسائش، شعر و شاعری اور موسیقی کے لیے بھی مشہور ہو گئے۔

اموی سیاست میں شمالی عربوں اور جنوبی عربوں کی شدید رقابت کی صدائے باز گشت عرب میں بھی سنائی دیتی تھی، جہاں جنوبی عربوں کا سب سے بڑا قبیلہ کلب مدینے کے قریب وادی القُریٰ میں زمین کا مالک تھا۔

اموی عہد کے خاتمے کے قریب عبداللہ بن یحییٰ طالب الحق الکندی اور ابو حمزہ الاَزْدی کی قیادت میں خوارج کا ایک اتحاد قائم ہو گیا۔ ابو حمزہ نے مکے پر قبضہ کر لیا، ۱۳۰ھ/۷۴۷ء میں قُدَیْد میں کامیابی حاصل کی اور پھر مدینے میں داخل ہو گیا بحالیکہ طالب الحق حضرموت اور یمن کے خارجی مرکز سے اس کی مدد کرتا رہا۔ امویوں کی زوال پذیر قوت کے باوجود مروان ثانی نے ان خارجی سرداروں کو زیر کرنے کے لیے کافی فوج جمع کر لی، لیکن اس وقت وہ اس کی آخری تباہی کا سامان مہیا کر چکے تھے۔ بنو عباس کی سازش کا مرکز مکہ ہی رہا جس کا مقصد شامی خلفا کی سرکوبی تھا۔

جزیرۃ العرب ابتدائی عباسی خلفا کے تحت (۱۳۲ھ/۷۵۰ء تا ۲۶۶ھ/۸۷۹ء): بنو عباس نے مرکز خلافت کو عراق میں منتقل کیا تو اس تجارت کی بدولت جو چین اور مشرقی افریقہ تک سے ہوتی تھی خلیج فارس کی اہمیت میں اضافہ ہو گیا۔ عباسی دارالخلافہ سے، جو سامان تجارت آتا تھا یا وہاں جاتا تھا وہ البصرہ سے ہو کر جاتا تھا، بحالیکہ خود اس خلیج میں ایران کے ساحل پر واقع سِیْراف کی بندرگاہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں مصروف ترین بندرگاہ بن گئی تھی۔

عرب میں عباسی حکومت کی طاقت ایک صدی سے زیادہ دیر تک قائم نہ رہی، جس کے دوران میں مقدس شہروں اور یمن میں اور بعض اوقات وسطی اور مشرقی علاقوں میں بھی، حاکم بھیجے جاتے رہے۔ شروع کے خلفا، بالخصوص المہدی اور ہارون اور ان کی بیویوں، قابل ذکر طور پر زبیدہ، نے حجّ بیت اللہ کا التزام رکھا اور ذرائع آمد و رفت کو بہتر بنا کر اور راستے کی آسائشیں فراہم کر کے اپنی رعایا کو بھی فریضۂ حج کی ترغیب دی۔

خوارج کے ایک فرقے نے جو اباضیہ [رک بآں] کہلاتا تھا، الجُلَنْدیٰ بن مسعود الاَزْدی کی قیادت میں عمان میں اپنی ایک علٰحدہ امامت قائم کر لی، لیکن ایک عباسی مہم نے خازم بن خُزَیمہ کی سرکردگی میں ۱۳۴ھ/۷۵۲ء میں الجُلَنْدیٰ کو شکست دی اور قتل کر دیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد یہ امامت دوبارہ قائم ہو گئی اور چند وقفوں کے ساتھ آئندہ چار صدیوں تک قائم رہی۔ عمان ایک دور افتادہ خطّہ تھا اور بحیثیت مجموعی خوارج نے بنو عباس کو بہت کم تنگ کیا [رک بہ عمان]۔

عباسی خلفا کے پہلو میں خوارج کی جگہ اب علوی [رک باں] کانٹا بن کر کھٹکنے لگے ۔ ان میں حسنی اور حسینی دونوں ہی شامل تھے ۔ اپنے ھنر مندانہ پراپیگنڈے سے جو وہ امویوں کے خلاف معرکہ آرائی کے دوران میں کرتے رہے ، بنو عباس نے پیش دستی کر کے علویوں سے وہ قیادت چھین لی جسے علوی اپنا حق سمجھتے تھے ۔ اس کے لیے علویوں نے انہیں کبھی معاف نہیں کیا اور یکے بعد دیگرے وہ ان کی حکومت کے برحق ہونے کی مخالفت کرتے رہے ۔ اگرچہ بنو عباس خود بھی حضرت عباسؓ کی نسل سے تھے ۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قریبی عزیز تھے ، تاہم علویوں کو تقریباً ہمیشہ ہی عرب میں ایسے لوگ مل جاتے تھے ، جو بخوشی ان کا ساتھ دینے کو تیار ہو جاتے تھے ۔ مکہ و مدینہ کے مقدس شہروں میں ان کے نعرۂ جنگ سے یہ امید پیدا ہو جاتی تھی کہ وہ جگہ جو دمشق اور بغداد نے غصب کر لی تھی ، انہیں دوبارہ حاصل ہو جائے گی ۔

عرب میں پہلے علوی مدعی خلافت محمد النفس الزکیۃ تھے ، جنہوں نے مدینے میں المہدی کی حیثیت سے ظہور کیا اور جن کے دعوائے خلافت کی تصدیق امام مالک بن انس [رک باں] جیسے عالم دین نے کر دی تھی ، لیکن یہ سب بے سود ثابت ہوا ، کیونکہ ۱۴۵ھ/۷۶۲ء میں وہ المنصور کی افواج سے لڑتے ہوئے شہید ہو گئے ۔

چھٹے امام جعفر الصادقؒ کی وفات (تقریباً ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) کے بعد علویوں میں ایک بڑا افتراق رونما ہو گیا ۔ بڑی جماعت ، جو حضرت جعفرؒ کے بیٹے موسیٰ الکاظم اور ان کے پانچ اخلاف کی وفادار رہی ، اثنا عشری کہلانے لگی ۔ دوسرے لوگ ، سبعیۃ ، حضرت جعفرؒ کے بیٹے اسمٰعیل اور ان کے بیٹے محمد کے حامی تھے اور اس غرض سے وہ اکثر خفیہ طور پر اسمٰعیلی تحریک میں کام کرتے رہے ۔ وقت گزرنے پر یہ اسمٰعیلی اپنی صفوں میں بالخصوص معاشرے کے ان غیر مطمئن اور ستم رسیدہ عناصر کو ، جو حکمران طبقوں کے دشمن تھے ، شامل کرنے میں کامیاب ہوتے گئے ۔

ایک اور حسنی مدعی خلافت ، الحسین بن علی ۱۶۹ھ/۷۸۶ء میں ایک عباسی فوج کے خلاف جنگ میں لڑتے ہوئے مکے کے قریب فخ کے مقام پر شہید ہوئے ، تاہم علویوں کے موقف کو یمن میں آگے بڑھنے کا موقع مل گیا جہاں اسے امام الشافعی [رک باں] ایسے جلیل القدر عالم دین کی حمایت حاصل ہو گئی ۔ انہیں قید کر کے ہارون کے حضور میں پیش کیا گیا ، لیکن آخر کار معافی مل گئی ۔

دوسری صدی ہجری کے آخر میں مغربی عرب میں علوی اقتدار کو از سر نو فروغ حاصل ہوا ۔ مکے میں الحسین الافطس حسینی نے امام جعفر الصادقؒ کے ایک بیٹے محمد الدیباج کو کھڑا کیا اور محمد بن سلیمان حسنی نے اپنے قدم مدینے میں جما لیے ۔ ان مدعیوں نے عباسیوں کے خلاف زیادہ دیر تک مقابلہ نہ کیا ، لیکن یمن میں امام جعفر الصادقؒ کے ایک پوتے ابراہیم الجزار کو زیادہ کامیابی حاصل ہوئی ۔ علویوں کی حمایت کی لہر سے مغلوب ہو کر المامون نے اثنا عشریہ کے آٹھویں امام علی الرضاؒ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا اور بجائے سیاہ کے علویوں کے سبز رنگ کو شاہی رنگ قرار دیا ، لیکن ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں علی الرضاؒ کی وفات پر یہ تبدیلی کالعدم ہو گئی ۔

یمن میں علوی خطرے سے نمٹنے کے لیے المامون نے وہاں ایک شخص محمد نامی کو ، جسے

امیر معاویہؓ کے معاون خصوصی زیاد بن ابیہ کی نسل سے ہونے کا دعوٰی تھا، اپنا حاکم بنا کر بھیج دیا ۔ اس نے ۲۰۴ھ/۸۲۰ء میں زَبِیْد [رک بآں] کے شہر کو دوبارہ تعمیر کر کے اور اپنے لیے ایک ریاست بنا کر زیادی [رک بآں] خاندان کی بنا رکھی جو، اگرچہ برائے نام عبّاسیوں کا وفادار رہا ۔ تاہم در حقیقت ان متعدّد خود مختار حکمران خاندانوں میں سے ایک تھا، جو خلافت عبّاسیّہ کے انقراض کے زمانے میں قائم ہوتے گئے .

اگرچہ وہ کوئی طاقتور حکمران نہ تھا، تاہم الواثق (مدّت خلافت ۲۲۷ھ/۸۴۲ء تا ۲۳۲ھ/۸۴۷ء) نے عرب میں پر زور حکمت عمل اختیار کی ۔ جب بنو سُلَیم کے بدویوں نے اپنی تاخت و تاراج سے حرمین کے گرد و پیش کے علاقے کو غیر محفوظ بنا دیا تو الواثق نے مجرموں کو ان کے کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے اپنے ترک سپہ سالار بغا الکبیر [رک بآں] کو روانہ کیا ۔ آئندہ دو سال کے دوران میں بُغا دیگر قبائل کے خلاف معرکہ آرا رہا اور اس نے اپنی جنگی کارروائیوں کا خاتمہ ۲۳۲ھ/۸۴۷ء میں بطن السِرّ کے مقام پر، جو عرب میں بہت اندر جا کر واقع تھا، ایک سخت لڑائی کے بعد بنو نُمَیر پر فتح حاصل کرنے سے کیا، جس کے بعد نجد میں واقع اُضاخ کے ایک شخص کو یمامہ، مشرقی عرب اور مکّے کو جانے والے حاجیوں کے راستے کا حاکم بنا دیا گیا .

۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں المتوکّل کی وفات کے بعد بنو عبّاس کی حالت اپنے وطن مالوف [عراق] اور عرب دونوں جگہوں میں دگرگوں ہو گئی ۔ بنو یَعْفُر (رک بہ یعفر) جنوبی قدیم حمْیری تبابعہ کی نسل سے ہونے کا دعوٰی تھا، یمن کے پہاڑی علاقوں میں اٹھ کھڑے ہوے اور انھوں نے صَنْعاء کو اپنا دارالحکومت بنا لیا ۔ حضرموت نے خود مختاری حاصل کر لی اور مقامی حکمرانوں نے مشرق میں قدم جما لیے جہاں علی بن محمّد نے — جو یا تو واقعی امام حسینؓ کی نسل سے تھا جیسا کہ وہ دعوٰی کرتا تھا یا قبیلۂ عبدالقیس کا ایک رکن تھا — خانہ بدوش قبائل میں بے چینی پیدا کر دی ۔ مکّے میں ایک اور حسنی بغاوت کے نتیجے میں، جس کا آغاز اسمٰعیل ابن یوسف الاُخَیْضِر نے کیا تھا، اسمٰعیل کے بھائی محمّد کے زیر قیادت یمامہ میں ایک نئی ریاست قائم ہو گئی، جہاں یہ اُخَیْضِری جمے رہے یہاں تک کہ قرامطہ کی رو انھیں بہا لے گئی .

عبّاسی خلافت کو ایک اور دھچکا مصر کے سرکش والی احمد بن طُولُون کے ہاتھوں لگا، جس نے شام پر قبضہ کر کے اُس اقتدار کو درہم برہم کر دیا جو ایک زمانے میں حکومت کو بادیۃ الشام میں حاصل تھا ۔ تاہم خلافت کو سب سے زیادہ براہ راست خطرہ مشرقی عرب کے فتنہ پرداز علی بن محمّد کی جانب سے لاحق ہوا، جس نے اپنی سرگرمیوں کو جنوبی عراق میں منتقل کر دیا اور وہاں زَنج کو، یعنی ان حبشی غلاموں کو، جو نمک کی دلدلوں میں کام کرتے تھے، بھڑکا کر ایک بڑے پیمانے کی بغاوت برپا کر دی (۲۵۵ھ/۸۶۹ء تا ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) جو مقدّس شہروں تک جا پہنچی .

عرب میں اسمٰعیلی اور قرامطہ (۲۶۶ھ/۸۷۹ء تا ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء): ان حالات میں عبّاسی خلافت کے اندر اسمٰعیلی تحریک [رک بہ اسمٰعیلیۃ] نے، جو تیزی سے پھیل رہی تھی، ان مواقع سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ۔ اسمٰعیلی مبلّغوں نے اثر و نفوذ حاصل

کرنے کے ایک خوب سوچے سمجھے منصوبے پر عمل شروع کر دیا اور عرب میں اپنی سرگرمی کے خاص مرکز خلیج فارس کے ساحل اور یمن میں قائم کر لیے۔ چونکہ عرب کے یہ دونوں حصّے ایک دوسرے سے ایک حد تک منقطع رہے، لہٰذا ان میں بعد ازاں رونما ہونے والے واقعات کا باہمی تعلّق بہت کم تھا۔

یمن میں اسمٰعیلیت کی ابتدا ۲۶۶ھ/۸۷۹ - ۸۸۰ء میں ابن حَوشَب (منصور الیمن) اور علی بن فضل کے ہاتوں ہوئی۔ ایک دوسرے سے گہرے اشتراک عمل کی بدولت ان دونوں نے بہت سے لوگوں کو اپنے ساتھ کر لیا اور علی صَنْعاء اور زَبِید دونوں پر تھوڑے عرصے تک قابض رہا۔ زیادیوں اور یَعْفُرِیوں نے اسمٰعیلیوں سے جنگ کی اور ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں ان کا ایک نیا مدّ مقابل پیدا ہو گیا۔ یہ القاسم حسنی الرّسّی کا پوتا پہلا زیدی امام الہادی یحیٰی تھا جو یمن آیا۔ اس نے ایک زیدی حکومت کی قانونی بنا ڈالی جو اسمٰعیلیوں کی غالی شیعیت کے مقابلے میں سنّی مذہب سے قریب تر تھی۔ دونوں اسمٰعیلی رہنما کچھ عرصے کے بعد آپس میں جھگڑ پڑے اور ۳۰۳ھ/۹۱۵ء تک دونوں فوت ہو گئے، لیکن ان کے عقائد اُن کے ساتھ نہیں مرے۔

۲۸۶ھ/۸۹۹ء کے قریب اسمٰعیلیوں کا مشرقی عرب میں ظہور ہوا، جہاں ابو سعید الحسن الجنّابی اور اس کے بیٹے ابو طاہر سلیمان کی قیادت میں ایک طاقتور ریاست کی تنظیم عمل میں آئی۔ قرمطی کا نام، جس کی ابتدا اور مفہوم کے بارے میں ابھی تک شبہہ ہے، اسمٰعیلیت کے اسی مخصوص مظہر کا مقبول عام عرف چلا آتا ہے، اگرچہ اس کا اطلاق اس خطّے تک محدود نہیں ہے۔ بنو عباس اتنے کمزور ہو چکے تھے کہ وہ قرمطیوں کو البصرہ اور الکوفہ کو تاراج کرنے سے نہ روک سکے اور ۳۱۷ھ/۹۳۰ء میں وہ مکّے میں داخل ہوئے اور حجر اسود کو اپنے نئے دارالحکومت الاَحْساء (الحَسا) میں اٹھا کر لے گئے۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد عمان کو فتح کر کے قرامطہ عرب کے بیشتر حصّے پر متصرّف ہو گئے۔ اس فتنہ و فساد سے تنگ آ کر جنوبی عرب کے سیدوں کے مشہور ترین مورث اعلٰی احمد بن عیسٰی الحسینی نے البصرہ سے ہجرت کی اور حضرموت چلے گئے جہاں اس زمانے میں عمان کے اباضیوں کا پلّہ بھاری تھا۔

عبّاسیوں کو ایران کے بویوں [بُوَیْہیوں] اور مصر کے اِخْشیدیوں کی وجہ سے نئے خطرات کا سامنا کرنا پڑا جو بعض اوقات مکّے تک بڑھتے چلے آئے تھے، اگرچہ ان میں سے کوئی بھی وہاں اپنے قدم نہ جما سکا۔ بنو بویہ نے، جنہوں نے ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں بغداد پر قبضہ کر کے عبّاسی سلطنت کی حکمرانی عملی طور پر سنبھال لی تھی، عمان کو بھی اپنے حلقۂ اثر میں شامل کر لیا۔

ابو طاہر کا ۳۳۲ھ/۹۴۴ء میں انتقال ہو گیا اور قرامطہ نے شمالی افریقہ کے اسمٰعیلی فاطمیوں کے حکم سے ۳۳۹ھ/۹۵۰ - ۹۵۱ء میں حجر اسود کو مکّے میں لوٹا دیا۔ ابو طاہر کے ایک بھتیجے الحسن الاَعْصَم کی قیادت میں قرامطہ شام اور مصر پر ایک دوطرفہ یورش میں فاطمیوں کے شریک کار ہو گئے، اس طرح کہ مقدّم الذّکر نے مشرق سے دباؤ ڈالنا شروع کیا اور مؤخر الذکر مغرب سے آگے بڑھے۔ جب فاطمیوں نے ۳۵۸ھ/۹۶۹ء میں مصر پر قبضہ کر لیا تو قرامطہ نے ان کا ساتھ چھوڑ کر شام میں ان کے منصوبوں کی مزاحمت کرنے میں بنو بویہ سے اتحاد کر لیا۔ ۳۶۰ھ/۹۷۱ء میں الحسن نے دمشق پر قبضہ کر لیا، لیکن قاہرہ کے نو بنا شدہ فاطمی

شہر تک پہنچنے سے پہلے اسے مصر کے خلاف دو مہموں میں شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

الحسن کی وفات پر قرمطی حکومت کو چھے سیدوں کی ایک مجلس کے ہاتھ میں دے دیا گیا۔ فاطمیوں نے قرامطہ کے خلاف ایک فوجی فتح حاصل کی، لیکن انھیں الاحساء واپس چلے جانے کی ترغیب دینے کے لیے ایک بڑی رقم دینا پڑی۔ قرامطہ کے ہاتھ سے عمان ۳۷۵ھ/۹۸۵-۹۸۶ء میں نکل گیا، بنوبویہ نے عراق میں ان کی پیش قدمی روک دی اور المُنتفِق کے ایک سردار نے انھیں خود ان کے علاقے میں شکست دی اور القَطِیف کو لوٹ لیا (قب نیز قرامطہ)۔

چوتھی/دسویں صدی کے وسط کے قریب حسنیوں کے ایک خاندان نے جو موسوی کہلاتا تھا، مکے کی شریفی امارت (جس کے لیے دیکھیے مادّہ مکّہ) قائم کی جس کی قسمت میں ایک ہزار سال تک باقی رہنا لکھا تھا۔ اس خاندان کا سب سے زیادہ سربرآوردہ رکن ابو الفُتوح الحسن تھا، جس نے ۴۰۲ھ/۱۰۱۱-۱۰۱۲ء میں خلیفہ بننے کی کوشش کی، لیکن فاطمیوں نے جو اشراف (واحد شریف) پر حق سیادت رکھتے تھے، ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہونے دی۔ قدیم موسویوں کے معاصر حسینی تھے جو پانچویں شیعی امام [الباقر] کے ایک چھوٹے بھائی حسین الاصغر کی اولاد سے تھے۔ انھوں نے مدینے میں اپنی امارت قائم کر لی۔ یہ خاندان جو نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی تک باقی رہا بعد ازاں خاندان مُہنّا کے نام سے معروف ہوا۔

اسمٰعیلیت کی ایک شاخ دروزی تحریک تھی جس کی ابتدا فاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد میں ہوئی۔ المُقتنی دروزی نے مشرقی عرب کے قرمطی سیّدوں کو ایک خط اس مضمون کا بھیجا کہ وہ عقیدے کی بنا پر ایک دوسرے کے شریک کار بن جائیں، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔

پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے شروع میں بنو مَعْن [رک بان] عدن اور حضر موت میں برسر اقتدار ہو گئے اور یمن کے زیادیوں [= بنوزیاد] کو بنونجاح [رک بان] کے آگے جھکنا پڑا، جو دراصل انھیں کے حبشی غلام تھے۔ صلیحیوں [رک بہ صُلَیحی] کے عہد میں یمن میں اسمٰعیلیت کا احیا ہوا۔ یہ حکمران یام کے قبیلے سے تھے اور ان کے قبضے میں فاطمیوں کے برائے نام باجگذاروں کی حیثیت سے صَنْعاء کا شہر تھا بحالیکہ زیدی اماموں کا صدر مقام صَعْدَہ میں تھا۔

۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء میں ناصر خسرو نے الاحساء کی سیاحت کی جہاں اس نے چھے سیدوں کی مجلس کو اس وقت تک حکمران پایا۔ قرمطی ریاست کے متاخر ایام کے چشم دید بیان کی جزئیات کی بدقسمتی سے کسی مصدّقہ شہادت کے ذریعے تائید نہیں ہوتی۔

بنوبویہ، قرامطہ اور فاطمیوں کی شیعیت سے اہل السنت میں ایک ردّعمل پیدا ہوا۔ ان کے حامی و مددگار سلجوق ترک تھے جن کے قائد طُغرل نے ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں بغداد پر قبضہ کر لیا۔ کرمان کے ایک سلجوق، قاوُرد قرہ ارسلان نے عمان میں اپنی حکومت قائم کر لی۔ اسی زمانے کے قریب سیراف خلیج فارس کی سب سے بڑی بندرگاہ کی حیثیت سے اپنی جگہ جزیرۂ قیس کو دے رہا تھا، جس کے حکمرانوں نے عمان کی سیادت بھی حاصل کر لی، جہاں پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں اباضی اماموں کا سلسلہ منقرض ہو گیا۔ آئندہ ساڑھے تین صدیوں کے احوال میں سے صرف ایک امام ہی کے حالات دستیاب ہیں۔

یمن کے صُلیحیوں نے بنو مَعْن سے عدن چھین لیا اور شمال کی سمت بھی اپنی مملکت کو وسعت دی، کیونکہ مکے سے موسوی اشراف کا اقتدار ختم ہو چکا تھا۔ ۴۵۵ھ / ۱۰۶۳ء میں علی بن محمد صلیحی نے اشراف کی ایک ہم جد شاخ یعنی ہاشمیوں کو مکے میں متمکن کر دیا۔ ملک شاہ کے عہد میں بغداد کے سلجوقی اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئے اور اسی کی بدولت اس کے زمانے کے برائے نام عباسی خلیفہ کو خلیفۂ اسلام کی حیثیت سے مقدس شہروں میں زبانی طور پر مانا جاتا رہا۔ ملک شاہ اور اس کے وزیر نظام الملک نے حج کے معاملات کی جانب توجہ کی اور انھیں درست کرنے کے لیے فراخدلی سے روپیہ صرف کیا۔

۴۷۰ھ/۱۰۷۷-۱۰۷۸ء کے قریب الاحساء کے قرامطہ کو ایک مقامی خاندان عُیُونیوں کے ہاتوں، جو بنو عبدالقیس کے قبیلے سے تھے، اپنی آخری اور قطعی شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ عرب کے باشندوں میں اب قرامطہ کا کوئی نام و نشان باقی نہیں ہے۔ القَطِیف اور آج کل کے الحَسا کے شیعی، جنھیں بعض اوقات قرامطہ کے بقایا بتایا جاتا ہے، درحقیقت اثنا عشری فرقے کے جعفری یا شیخی ہیں۔

۴۶۱ھ/۱۰۶۸-۱۰۶۹ء میں صُلَیحی خاندان کی ایک ممتاز خاتون سیّدہ بنت احمد کو اس کی المکرَّم احمد بن علی الصلیحیؒ سے شادی کے موقع پر عدن کا شہر جہیز میں دے دیا گیا اور اس کے بعد جلد ہی شہر کی حکومت بنو مَعْن سے زُرَیعیوں میں منتقل ہو گئی جو صلیحیوں کی طرح یام کی نسل کے اسمٰعیلی تھے۔ زُرَیعی عدن پر ایک صدی تک حکمران رہے اور رفتہ رفتہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرتے گئے۔ [ملکہ] سیّدہ کے عہد میں، جسے المکرَّم نے ملک کی حکومت سونپ دی تھی اور جسے فاطمی امام یمن کا فرمانروائے اعلٰی تسلیم کرتا تھا، صلیحیوں نے اپنی حقیقی حکمرانی کے آخری ایّام دیکھے۔ ۵۳۲ھ/۱۱۳۷-۱۱۳۸ء میں اس کی وفات سے اس خاندان کا عملی طور پر خاتمہ ہو گیا، چنانچہ اس کے آئندہ آنے والے نمائندے سب کے سب ناکارہ وارث ثابت ہوئے۔

۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں مصر کے فاطمی خلیفہ المستنصر کی وفات پر اسمٰعیلیوں میں دو جماعتیں پیدا ہو گئیں جو آج بھی باقی ہیں۔ اس جماعت کی نسل سے جو المُستنصر کے سب سے بڑے بیٹے نزار کی حامی تھی، اَلمُوت کے اسمٰعیلی حشیشین (Assassins) اور خوجے ہیں، جن میں سے بہت سوں کے سرگروہ اب آغا خان ہیں۔ وہ جماعت جو المستنصر کے سب سے چھوٹے بیٹے المُستَعْلی احمد کے حق میں تھی، جس کا ملکہ سیّدہ کی وساطت سے صلیحیوں سے اتّحاد تھا، یمن میں برسر اقتدار تھی۔

ابتدائی دور کے عظیم ترین زیدی اماموں میں سے ایک احمد بن سلیمان کا عہد حکومت ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء تا ۵۶۶ھ/۱۱۷۱ء جاری رہا اور اس دوران میں اس کا صَعْدہ، نجران اور الجَوف پر قبضہ رہا۔ وہ صَنْعاء اور زَبِید پر بھی قابض ہو گیا اور اس نے دور شمال میں خَیبر اور یَنْبُوع تک بھی اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا۔

صُلَیحیوں کی طرح نَجاحیوں کے ہاں بھی اس خاندان کے زوال پذیر دور میں ایک ملکہ عَلَم نامی پیدا ہوئی جو در اصل ایک کنیز تھی۔ ۵۴۵ھ/۱۱۵۰-۱۱۵۱ء میں اس کے انتقال کے تقریباً دس سال بعد مہْدیوں [رک بآں] کی سریع الزّوال حکومت قائم ہو گئی جو اپنے آپ کو حِمْیَری کہتے تھے، لیکن جن پر خوارج ہونے کا

الزام لگایا جاتا تھا ۔

مصر کے فاطمی ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں ایوبیوں کے اقتدار کے آگے سرنگوں ہوگئے اور انھیں دوبارہ برسر حکومت لانے کی ایک سازش کو صلاح الدین نے ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء میں ناکام بنا دیا ۔ اس نے یمن کے شاعر اور مؤرخ عُمارہ بن علی الحکمی کو قتل کروا دیا ۔ مُسْتَعلی جماعت کا مرکز مصر سے یمن میں منتقل ہو گیا جہاں یہ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی تک قائم رہا اور بعد ازآں ہندوستان میں منتقل ہو گیا جس کے بعد ایک افتراق رونما ہو جانے پر یہ جماعت ہندوستان کے داؤدیوں اور جنوبی عرب کے سلیمانیوں [رَکَ بہ بوھرہ] میں منقسم ہو گئی ۔ عرب میں وسیع پیمانے پر حکومت اسمٰعیلیوں کی گرفت سے باھر رھی یہاں تک کہ بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی میں نجران کے سلیمانی مَکْرَمی کا عہد حکومت آیا ۔

جزیرۃ العرب متأخر قرون وسطیٰ میں (۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء تا آخر نویں صدی ہجری / آخر پندرھویں صدی عیسوی) :

سلطان صلاح الدین ایوبی کے ظہور کا یہ نتیجہ ہوا کہ عرب اور مصر دونوں ملکوں میں فاطمیوں اور اسمٰعیلیوں کا اقتدار ختم ہوگیا ۔ صلاح الدین نے، جسے مکے میں بادشاہ تسلیم کر لیا گیا تھا، ۵۶۹ھ/۱۱۷۳-۱۱۷۴ء میں اپنے بھائی توران شاہ کو اس غرض سے بھیجا کہ وہ تیسرے اور آخری مہدوی حکمران کو معزول کرکے یمن پر قبضہ کر لے ۔ ایوبی دور حکومت کی کم و بیش نصف صدی میں اس جنوبی تخت پر اس خاندان کی تین ہم جدّ شاخوں کے تین ارکان بیٹھے ۔ حضر موت کو فتح کر لیا گیا، لیکن وہ ایوبی سلطنت کا پورے طور پر حصّہ نہ بنا ۔ اپنے وطن مالوف کے زیادہ قریب ایوبیوں کی بیشتر توجہ یورپ سے آنے والے صلیبیوں کی طرف مبذول رھی، جن میں سے ایک دلیر ترین صلیبی Renaud de Chatillon نے تَیماء پر حملہ کیا، بحیرۂ احمر میں مسلمانوں کے خلاف اپنے آدمیوں کو جہازوں میں روانہ کیا، بلکہ مدینۂ منوّرہ پر حملہ آور ہونے کا بھی ارادہ کیا ۔

۵۹۸ھ/۱۲۰۰ء کے قریب قتادہ بن ادریس حسنی یَنْبوع سے مکّے آیا، جہاں اس نے متأخر شریف خاندان کی بنا ڈالی ۔ جب اس نے الحجاز میں ایک مضبوط خود مختار خاندان کی تشکیل کی کوشش کی تو اسے پتا چلا کہ اس زمانے کی باھمی رقابتیں اتنی اڑی ھیں کہ ان پر غلبہ پانا ممکن نہیں ۔ قتادہ نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰-۱۲۲۱ء میں وفات پائی اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد یمن کے آخری ایوبی حکمران الملک المسعود یوسف نے مکّہ فتح کر لیا اور رسُولی خاندان کے بانی کو جسے غسّانی نسل سے ہونے کا دعوٰی تھا، وھاں اپنا عامل مقرر کر دیا ۔

جزیرہ نما کے دوسری طرف شاعر سعدی شیرازی کے مربیّ، فارس کے سُلغُری اتابک ابوبکر بن سَعْد نے خلیج فارس کے بعض جزائر پر قبضہ کر لیا اور القطیف اور الحسا کے مقام پر سرزمین عرب پر بھی قدم رکھا ۔ بنوعیون کے مقامی خاندان کو سُلغُری اور بنو عامر بن عُقَیل کے دباؤ کے آگے جھکنا پڑا جس نے بنو عُصْفور (رَکَ بآن) کے نام سے ایک نئے خاندان کو جنم دیا ۔

ایوبی خاندان کے بعد رسولی خاندان [(رَکَ بہ الرَّسولیہ] ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء تا ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء) قرون وسطیٰ کے یمن کے ایک نامور خاندان کی حیثیت سے تعِز اور زَبِید پر حکومت کرتا رھا ۔ اسلامی ان تعمیر میں نمایاں ترقی ہوئی اور علما

کے لیے شاہی سرپرستی باعث ترغیب رہی، بلکہ بعض رسولی سلاطین خود بھی قابل ذکر مصنف تھے، ان کے دربار میں چین اور دیگر ممالک کے سفیر آتے رہے۔ عمر بن علی مکّے سے لے کر حضر موت تک حکومت کرتا رہا، ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء تا ۶۴۷ھ/۱۲۵۰ء) اور جب ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں ہُولاگو نے آخری عبّاسی خلیفہ [المستعصم] کو شہید کر دیا تو عمر کے بیٹے یوسف نے خلیفة المسلمین کا لقب اختیار کر لیا، لیکن اس منصب کا مکمل حصول رسولی سلطنت کی استعداد سے باہر تھا۔

مصر کے پہلے عظیم مملوک سلطان بَیبرس [رَكّ بآں] نے بلاد مقدس کی براے نام سیادت اختیار کر لی اور مکّے کے معاملات شریف ابو نُمَیّ اول محمّد (مدّت حکومت ۶۵۲ھ/۱۲۵۴ تا ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ء) کے ہاتھ میں چھوڑ دیے جس نے بنو قتادہ کی حکومت کی بنیادوں کو مستحکم کیا۔ آل سِبا کے بدوی اور بعض دوسرے قبائل صحراے شام میں پڑے پھرتے تھے اور حاجیوں کے قافلوں سے بڑی بڑی رقمیں جبراً وصول کر لیتے تھے، بلکہ اپنے حملوں کے دوران میں نجد کے اندر تک پہنچ جاتے تھے۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آنے والی وہّابی تحریک کا فکری سرچشمہ امام ابن تیمیہ [رَكّ بآں] (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) ہی تھا۔

تقریباً آٹھویں/چودھویں صدی کے آغاز میں ہُرمز کی بندرگاہ جو سر زمین ایران میں خلیج فارس کے دہانے پر واقع تھی ایک پاس کے جزیرے میں منتقل کر دی گئی، جس کے بعد اس نے بہت تیزی سے ترقی کی اور کچھ عرصے بعد مشرق کے تجارتی سامان کو اپنے گوداموں میں کھینچ لانے میں جزیرۂ قَیس کی بندرگاہ سے بازی لے گئی۔

شریف عَجلان بن رُمَیثہ کے دور حکومت (۷۴۶ تا ۷۷۷ھ/۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵ء) میں مکۂ مکرمہ میں جو سیاسی فسادات برپا ہوئے ان کی وجہ سے ممالیک مصر کو مداخلت کا بہانہ مل گیا اور انہوں نے ۷۵۱ھ/۱۳۵۱ء میں عَرَفہ کے مقام پر ایک جنگ میں یمن کے رسولی سلطان کو قید کر لیا۔ احمد بن اسمٰعیل (مدّت حکومت ۸۰۳/۱۴۰۰ تا ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء) نے عارضی طور پر رسولیوں کی قسمت کا پانسا پھر پلٹ دیا، چنانچہ اس کے قبضے میں بحیرۂ احمر کا ساحل شمال میں حَلّی تک تھا، لیکن اس کی وفات کے بعد یہ سلطنت جلد ہی منقرض ہوگئی۔ متأخر رسولی بحیرۂ احمر میں سے گزرنے والی ہندوستانی تجارت کے سلسلے میں مصری تاجروں کا سرگرمی سے مقابلہ کرتے رہے۔

نویں/پندرھویں صدی کے آغاز میں عمان کے اباضیوں نے اپنے اماموں کے انتخاب کا پرانا دستور پھر اختیار کر لیا جو ایک سو پچاس سال سے زائد عرصے تک مسلسل ایک دوسرے کے جانشین ہوتے رہے۔ تقریباً اسی زمانے میں علی بن عمر کی قیادت میں خاندان کَثیر نے حضر موت اور ظُفار کی پر آشوب سیاست میں اپنے طویل کردار کا آغاز کیا اور حضرمی مبلّغین نے صُومالی لینڈ [صُومالیہ (رَكّ بآں)] میں اسلامی عقائد کی نشر و اشاعت کی۔

نویں/پندرھویں صدی کے وسط میں مانع بن ربیعہ المُرَیدی، آل سعود کا مورث اعلٰی، القطیف کے نواح سے ہجرت کرکے نجد آیا جہاں وہ وادی حَنیفہ میں مقیم ہو گیا۔ اس صدی کے نصف آخر میں عُصفوریوں کی جَبری شاخ کا اَجوَد آل زامل القطیف اور بحرین پر حکمران تھا اور مشرقی عرب میں اس کا نام داد و دہش کے لیے مشہور و معروف تھا۔ شریف محمد بن برکات اور

مملوک سلطان قایت بای کے تحت مکّے کو بڑی خوشحالی حاصل رہی، اور قایت بای نے وہاں کئی عمارتیں بنوائیں، بحالیکہ زبید اور عدن میں طاہریوں (رک بآن) نے جنوب کے رسولیوں کی جگہ لے لی۔

۴ ۔ زمانۂ حال کے عرب کی تشکیل (دسویں/سولھویں صدی سے لے کر اب تک)۔

نویں/پندرھویں صدی کے آخر میں پرتگیزوں نے بحیرۂ روم سے بحیرۂ احمر میں راستہ نکال لیا، اور ۹۰۳ھ/۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما کی، راس اُمید (Cape of Good Hope) کا چکر کاٹنے کے بعد، ایک عرب جہازران، غالباً ماجدی احمد بن ماجد نے ہندوستان تک رہنمائی کی۔ پرتگیزی جہاز جلد ہی بحیرۂ احمر میں نظر آنے لگے، اور الفانسو ڈی البوکرک کی قیادت میں ان حملہ آوروں نے خلیج عمان کی بندرگاہوں اور ہُرمُز کی بڑی منڈی پر قبضہ کر لیا۔ الفانسو کے بھتیجے پیڈرو (Pedro) نے ۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء میں خلیج فارس کا دورہ کیا، لیکن اس سے اگلے سال الفانسو فوت ہو گیا اس طرح عدن کو سر کرنے اور مکّے پر چڑھائی کرنے کے باطل عزائم شرمندۂ تکمیل نہ ہونے پائے۔

۹۱۲ھ/۱۵۰۶-۱۵۰۷ء کے قریب شرف الدّین یحییٰ سے زیدی اماموں کے ایک نئے سلسلے کا آغاز ہوا اور اس وقت سے بعد تک زیدی اپنا مرکز حکومت حتی الامکان صنعاء ہی میں قائم کرنے کی جانب مائل رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی زمانے میں حبشہ سے یمن میں قہوہ لایا گیا اور لوگوں میں قات اور تمباکو کا استعمال رائج ہوا۔

آلِ کثیر کے بدر ابو طُوَیرِق (مدّت حکومت ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء تا ۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء) نے جس کا حلقۂ اقتدار اس کے عروج کے زمانے میں عُوالق کے علاقے سے لے کر حضرموت میں سے گزر کر سیحوت تک پھیلا ہوا تھا، عثمانی سلطان کو اپنی اطاعت پیش کرنے میں تامّل نہ کیا؛ بدر کے تمام مقبوضات اس کی موت سے پہلے اس کے ہاتھ سے نکل گئے اور اسے اپنے حضرمی دشمنوں کے ہاتھوں طویل اسیری کے مصائب برداشت کرنا پڑے۔

سلطان سلیم اول عثمانی نے جس نے ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں مصر کو فتح کر لیا، خادم الحرمین کا معزز لقب اختیار کیا اور [اس کے بیٹے] سلیمان قانونی کے عہد حکومت (۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء تا ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء) میں کئی اور علاقے سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گئے۔ پرتگیزوں نے ہُرمُز کے حکمران سے امداد کر کے بحرین پر حملہ کیا، جہاں اَجود الجَبری کے چچا اور جانشین مُقرِن کو اس جزیرے کی حفاظت کرتے ہوئے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔ پرتگیزوں کی اس جارحانہ حکمت عملی کا ترکوں میں ردّ عمل ہوا اور انھوں نے بھی خلیج فارس اور بحیرۂ احمر میں مستعدی دکھانا شروع کی۔ ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء میں سلطان سلیمان نے بغداد میں القطیف اور بحرین کے امیروں سے حلف وفاداری لیا۔ بعد ازاں اس کی فوجوں نے یمن کی پہاڑیوں میں زور شور سے کارروائی شروع کر دی۔ کچھ عرصے کے لیے عدن اور مسقط پر قبضہ کر لیا گیا اور الحساء میں ایک ترک حاکم مقرر کر دیا گیا۔

تقریباً ۹۶۸ھ/۱۵۶۰ء کے بعد سے کم و بیش ساٹھ سال کے عرصے میں عمان میں کوئی اباضی امام نہیں ہوا، جہاں غیر مذہبی نُبہانی امرا اپنے مستحکم پہاڑی مرکزوں میں اپنی قوت کے نقطۂ عروج کو پہنچ گئے۔

سلطان سلیمان کے عہد میں حاصل کردہ

عروج کے بعد عثمانی سلطنت زوال پذیر ہونے لگی اور اس کے آثار دیگر مقامات کی طرح عرب میں بھی نظر آنے لگے تھے۔ خشکی کے راستوں سے تجارت کے رخ کا افریقہ کے گرد سے ہو کر جانے والے سمندری راستے کی طرف مڑ جانا اس سنگین اقتصادی انحطاط کا باعث بن گیا جو مشرقِ قریب پر عہد جدید کے شروع میں طاری ہو گیا۔ آسٹریوں اور دیگر یورپی دشمنوں کے علاوہ ترکوں کو صفویوں کا بھی مقابلہ کرنا پڑا جن میں سے سب سے طاقتور عبّاس اوّل نے خلیج فارس میں ایک توسیع پسندانہ حکمت عملی اختیار کی اور ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء میں بحرین پر قبضہ کر لیا۔ یمن میں زیدی اماموں نے ترکوں کی مزاحمت جاری رکھی اور المؤید محمّد ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ء میں انہیں ملک سے مکمّل طور پر نکال دینے میں کامیاب ہو گیا۔

۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا قیام بحیرۂ احمر اور خلیج فارس میں انگریز تاجروں کی بڑے پیمانے پر سرگرمی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ایرانیوں سے اتحاد کرکے ان نوواردوں نے ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء میں پرتگیزوں کو ہرمز سے نکال دیا۔ جب پرتگیزی اجارہ داری ختم ہو گئی تو انگریزوں کو ولندیزیوں سے مقابلہ کرنا پڑا جنہوں نے گیارھویں/سترھویں صدی کے نصف آخر میں تجارتی فوقیت حاصل کر لی تھی۔

تقریباً ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء میں ناصر بن مرشد الأزدی الیَعْرُبی کے اباضی امام منتخب ہو جانے کے بعد امامت ایک صدی سے زائد عرصے تک اسی کے خاندان میں رہی۔ اپنے ابتدائی ایّام میں بنو یَعْرُب نے پرتگیزوں کو مسقط اور ان دوسری جگہوں سے جہاں انہوں نے اپنے قدم جما رکھے تھے نکال باہر کیا اور آگے چل کر انہوں نے اپنا حلقۂ اقتدار سمندر پار مشرقی افریقہ میں واقع ممباسہ، پمبہ اور کِلْوَہ تک وسیع کر لیا۔

خاندان افراسیاب کے تیسرے اور آخری پاشا حسین بن علی نے، جس کے عہد میں گیارھویں/سترھویں صدی کے دوران البصرہ عملی طور پر عثمانی حکومت سے آزاد ہو گیا تھا، قبیلۂ بنو خالد کے آل حُمَید کو ۱۰۷۳ھ/۱۶۶۳-۱۶۶۴ء میں الحسا کے عثمانی حاکم سے گلو خلاصی حاصل کرنے پر اکسایا۔ ان بدوی سرداروں نے مشرقی عرب کے نخلستانوں اور چراگاہوں کو اپنی مرضی کے تحت رکھا یہاں تک کہ تیرھویں صدی ہجری کے اوائل میں وہّابیوں نے خلیج فارس کی طرف پیش قدمی کی۔

حضرموت میں یمن کے زیدیوں نے شافعی مذہب کے مقابلے پر اپنے عقائد کی ترویج و اشاعت کی سعی کی۔ ۱۰۷۰ھ/۱۶۶۰ء کے قریب حکمران زیدی امام کے ایک بھتیجے احمد بن الحسن نے حضرموت میں ایک خوفناک لشکر کی قیادت کی جو رات کے سیلاب (سیل اللّیل) کے نام سے مشہور ہے اور جس نے خاندان کثیر کی حیثیت کو کم کر دیا، لیکن زیدیّت اس خطّے میں شافعیت پر مستقل فتح حاصل کرنے میں ناکام رہی۔

بارھویں/اٹھارھویں صدی میں اس اصلاحی تحریک کے فروغ سے جس کا بانی نجد کا محمّد بن عبدالوہّاب [رک بآں] تھا، عرب میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ ایک اعتبار سے اس سے سارے مشرق قریب کی جدید تاریخ کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ توحید باری تعالی پر سب سے زیادہ زور دیتے ہوئے اور یہ مطالبہ کرتے ہوئے کہ دین کو تمام بدعتوں سے پاک و صاف کیا جائے، ابن عبدالوہّاب کی دعوت کی بازگشت مغربی افریقہ سے لے کر جزائر

شرق الہند تک تمام عالم اسلام میں سنائی دی [ایک طرف تو سلفی عقائد رکھنے والوں نے تحریک وہّابیت کا خیر مقدم کیا، دوسری طرف یہ تحریک عربوں کے اندر ملی اور سیاسی استحکام پیدا کرنے کا باعث بنی۔ اسی تحریک کی بدولت] جزیرۃ العرب کے اندر سیاسی وحدت نے چھوٹے موٹے [قبائلی] تعصبات کی جگہ لے لی اور ایک منظّم اور مثالی اسلامی حکومت قائم ہوگئی۔

عوام الناس میں تبلیغ کرنے کے کچھ ہی عرصے بعد محمّد بن عبدالوہّاب نے محمّد بن سعود سے جو درعیّہ کے غیر اہم شہر کا حاکم تھا، ایک معاہدہ کرلیا۔ جب محمّد بن سعود کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے عبدالعزیز نے یہ کام جاری رکھا، اور ۱۲۰۲ھ/۱۷۸۸ء تک پورے نجد نے ان مصلحین کے عقائد اور اقتدار کو قبول کر لیا، جنھوں نے نجران کے اسمٰعیلی مکرّمیوں کی جو اس وقت عرب کے اس حصے میں قوت و اقتدار کے مالک تھے، تین مہموں کا کامیابی سے مقابلہ کیا [نیز رکّ بہ ابن سعود]۔

۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ء میں یعرُبی اماموں کے خاندان کا عمان میں خاتمہ ہو گیا، یعنی اسی زمانے میں جب ایرانی وہاں متمکن ہونے کی کوشش کر رہے تھے۔ آل بو سعید کے احمد بن سعید نے حملہ آوروں کو باطنہ کے ساحل سے مار بھگایا اور امام کی حیثیت سے منتخب ہوگیا۔ احمد بن سعید کی وفات کے بعد منتخبین نے اس کے بیٹے کو منتخب کر لیا، مگر وہ ایسی گمنام شخصیت کا آدمی ثابت ہوا کہ اس کی تاریخ وفات تک معلوم نہیں۔ آل بو سعید [رکّ بہ بو سعید] کے متاخر حکمرانوں نے مسقط کو اپنا دارالحکومت بنایا اور امام کا لقب ترک کر دیا، پہلے تو وہ اپنے آپ کو محض سیّد کہنے لگے (حالانکہ انھیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نسل سے ہونے کا کوئی دعوٰی نہ تھا) اور بعد ازاں سلطان۔ ایرانیوں نے بھی بحرین پر اپنی سیادت تقریباً تیس سال تک قائم رکھی، یہاں تک کہ ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء میں آل خلیفہ نے ان جزیروں پر قبضہ کر لیا اور اس تاریخ کے بعد سے عرب کا کوئی حصّہ ایرانی حکومت میں نہیں رہا۔

نجد کی تیزی سے وسعت پذیر وہّابی ریاست کی مکّے کے شریفوں سے آویزش ہو گئی اور دونوں میں پندرہ سال تک جنگ جاری رہی (۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء تا ۱۲۲۰ھ/۱۸۰۶ء)۔ آخر ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں سعودیوں نے پہلی بار مکّے پر قبضہ کر لیا۔ ابن عبدالوہاب کی وفات (۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء) کے تھوڑے ہی عرصے بعد سعودی اقتدار مشرق کی سمت خلیج فارس تک جا پہنچا جس کے ساحل پر وہ عمان تک پھیل گیا۔ جنوب میں یہ مصلحین یمن اور حضر موت تک پہنچ گئے، حتّٰی کہ شمال میں ان کی افواج شام اور عراق کو پامال کرنے کی دھمکی دینے لگیں۔ عثمانی حکومت نے جو از خود اس سیلاب کو روکنے کے ناقابل تھی، مایوسی کے عالم میں مصر کے نئے حاکم محمد علی سے رجوع کیا۔

تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں عرب میں مسلم اور یورپی ممالک کی مداخلت پہلے سے کہیں زیادہ مؤثر اور وسیع تر ہوگئی۔ محمد علی نے پہلی سعودی حکومت کا اس وقت قلع قمع کر دیا جب اس کی فوج نے ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء میں الدّرعیہ پر قبضہ کر لیا۔ برطانوی حکومت نے پہلے تو مصریوں کی آمد کا خیر مقدم کیا لیکن بعد ازآں اس سے خوف زدہ ہوگئے، چنانچہ انھوں نے خلیج فارس کے عربوں کے خلاف اور

اندرون عمان میں فوجی کارروائیاں شروع کر دیں اور ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۹ء میں عدن پر قبضہ کر لیا، جس کے بعد ان کا اثر و رسوخ بتدریج جنوبی اور مشرقی ساحلوں کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا گیا اور عقبی علاقوں میں بھی جا پہنچا۔

آل بو سعید کے مشہور ترین حکمران سعید بن سلطان (مدّت حکومت ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء تا ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء) کو اندرون عمان میں محض برائے نام اقتدار حاصل تھا جہاں اس پر سعودیوں نے بہت سخت دباؤ ڈال رکھا تھا جنھیں اسے اکثر خراج بھی دینا پڑتا تھا۔ اپنے عہد کے متاخر حصے میں اس نے اپنی زیادہ تر توجہ اپنے مشرقی افریقہ کے مقبوضات کی جانب مبذول رکھی، لیکن اس کی وفات کے پانچ سال بعد انگریزوں نے زنجبار کی ایک الگ سلطنت قائم کر دی جو مسقط سے بالکل آزاد تھی۔ اس صدی میں منتخب شدہ اس تنہا اباضی امام کو جس کا نام عزّان بن قیس تھا، انگریزوں نے تسلیم نہیں کیا اور دو سال کی حکومت کے بعد اسے ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۱ء میں برطرف کر دیا گیا۔ جو سلطان اس کے بعد آئے وہ اندرون ملک کے مخالف اباضی قبائل کے مقابلے میں مسقط میں اپنی حیثیت قائم رکھنے کے لیے برطانوی تائید و حمایت پر بھروسا کرتے رہے۔

اس صدی کے دوران میں حضرموت میں خانہ جنگی عام ہوتی رہی، جہاں بہت سی طاقت ان پیشہ ور سپاہیوں کے ہاتھ میں تھی جنھیں عدن کے پیچھے کے پہاڑوں سے لایا گیا تھا بالخصوص قبیلۂ یافع کے لوگ ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۷ء میں اس قبیلے کے بنو قُعَیطی نے الشّحر پر قبضہ کر لیا اور چودہ سال بعد المُکَلّا پر بھی پوری طرح مسلط ہو گئے۔

محمد علی کی افواج کی تباہ کن ضربوں سے سعودی ریاست سخت جان ثابت ہوئی اور ترکی بن عبداللہ کے، جس نے اپنا دارالحکومت الرّیاض مقرر کیا، اور بعد ازآں اس کے بیٹے فیصل کے عہد میں اس نے اپنی قوت کو دوبارہ بحال کر لیا، اگرچہ الحجاز پر پھر قبضہ نہیں کیا گیا۔ ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں فیصل کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں میں جو خانہ جنگی ہوئی اس سے سعودیوں کی قسمت پھر روبزوال ہو گئی اور اس سے مشرقی عرب کے ایک حصے پر عثمانی اقتدار کے دوبارہ قیام اور حائل کے آلِ رشید [رک بآن] کی نجد میں حکومت کے لیے راستہ صاف ہو گیا، خود الریاض پر بھی ان کا قبضہ ہو گیا۔ ترکوں نے یمن کے پہاڑی علاقوں میں بھی دوبارہ قدم جما لیے اور صنعاء کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن وہ زیدی اماموں کی مزاحمت کو نہ کچل سکے۔ ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں نہر سویز کھل جانے سے، جس کے ذریعے استانبول اور جدّے کے مابین سفر زیادہ آسان اور مختصر ہو گیا، ترکوں کو الحجاز میں زیادہ اچھی طرح نظم و ضبط قائم رکھنے کا موقع مل گیا۔

تین بار سخت ہزیمت اٹھانے کے باوجود آل سعود، فیصل کے پوتے عبدالعزیز کی قیادت میں دوبارہ اٹھ کھڑے ہوئے جس نے ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء میں وہاں کے رشیدی حاکم سے الرّیاض چھین لیا۔ شمال میں بالآخر آل رشید کو مغلوب کرنے سے پہلے عبدالعزیز کو بیس سال تک لڑنا پڑا۔ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں اس نے ترکوں کو الحَسا سے نکال دیا۔ اگرچہ دمشق سے مدینے تک حجاز ریلوے کا افتتاح ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء میں ہو چکا تھا، ترکوں کو اس وقت مکے سے دست بردار ہونا پڑا جب ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء میں شریف الحسین بن علی نے برطانیہ کی

شہ سے عرب بغاوت کا اعلان کر دیا۔ اس جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی عرب میں ترکوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور زیدی امام المتوکل یحیٰی بن محمد یمن میں کلی طور پر خود مختار ہو گیا۔

۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں سلطان مسقط کے مقابلے میں عمان میں ایک نیا اباضی امام منتخب ہوا۔ دو سال بعد اس امام کی فوج کے ہاتھوں مسقط پر قبضے کو روکنے کے لیے برطانیہ کو مداخلت کرنا پڑی۔ برطانیہ کی ثالثی سے ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء میں اَلسِیب کے مقام پر ایک معاہدہ عمل میں آیا جس میں یہ طے ہوا کہ عمان کے لوگ اور سلطان [مسقط] کی حکومت ایک دوسرے کے داخلی معاملات میں دخل نہ دیں گے، لیکن ۱۳۷۳-۱۳۷۴ھ/۱۹۵۳-۱۹۵۵ء میں سلطان کی فوجوں نے، جن کی تربیت اور قیادت برطانوی افسروں نے کی، بعض ایسے مقامات پر قبضہ کر لیا جو پہلے مسقط کے پاس نہ تھے اور اس طرح امامت عمان کو چاروں طرف سے محصور کر لیا۔

اگرچہ شریف الحسین کو لوگوں نے عرب کا بادشاہ تسلیم کر لیا، لیکن جب سلطان عبدالعزیز بن سعود اور شریف حسین کے درمیان جنگ چھڑ گئی تو سلطان عبدالعزیز نے اسے شکست دی۔ الحجاز کی فتح کے بعد سلطان عبدالعزیز نے آل عائض اور ادریسیوں کی چھوٹی ریاستوں کے ان علاقوں کا بھی الحاق کر لیا جو عسیر اور تہامہ میں تھے۔ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں سلطان عبدالعزیز المملکة العربیة السعودیہ کا بادشاہ کہلانے لگا اور اس نے ایک مختصر سی جنگ کے بعد ۱۳۵۳-۱۳۵۴ھ/۱۹۳۴ء میں یمن کے امام یحیی کو ہزیمت دی جس کے نتیجے میں نجران کو سعودی عرب میں شامل کر لیا گیا۔

۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء میں ایک ناکام بغاوت کے دوران میں امام یحیی مارا گیا اور اس کا بیٹا احمد اس کا جانشین ہوا۔ ادھر جب ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۳ء میں عبدالعزیز کا انتقال ہوا تو اس کا جانشین اس کا بیٹا سعود ہوا۔ اس طرح منظر عام سے ایسے دو بڑے بادشاہ غائب ہو گئے جنھوں نے ان مملکتوں کو جن کی تشکیل اور رہنمائی وہ پچاس سال تک کرتے رہے تھے اپنا نام دینے کے علاوہ اور بہت کچھ کیا تھا۔

مآخذ: عربی مآخذ، زمانۂ قبل از اسلام اور عہد اسلامی تا بیسویں صدی عیسوی (مختصر نام): (۱) ابن الکلبی: الأصنام؛ (۲) ابن سعید: نشوة الطرب؛ (۳) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام (بغداد ۱۹۵۱ء)؛ (۴) الواقدی: المغازی؛ (۵) ابن ہشام: سیرة؛ (۶) ابن سعد: طبقات؛ (۷) الازرقی: اخبار مکة؛ (۸) ابن قتیبہ: عیون؛ (۹) الفاکہی: تاریخ مکة؛ (۱۰) البلاذری: فتوح؛ (۱۱) الدینوری: الأخبار الطوال؛ (۱۲) الیعقوبی: تاریخ؛ (۱۳) المبرد: الکامل؛ (۱۴) النوبختی: الفرق؛ (۱۵) الطبری: تاریخ، مع عریب: صلة؛ (۱۶) ابن عبدربہ: العقد؛ (۱۷) مسکویہ: تجارب؛ (۱۸) البغدادی: الفرق؛ (۱۹) الحمّادی: کشف اسرار الباطنیة؛ (۲۰) العمارة، طبع Kay و طبع Derenbourg؛ (۲۱) ابن المقرّب: دیوان مع شرح؛ (۲۲) ابن الاثیر: الکامل؛ (۲۳) ابن خلّکان: وفیات؛ (۲۴) ابن المجاور: تاریخ؛ (۲۵) الجندی: السلوک؛ (۲۶) ابو الفداء: مختصر؛ (۲۷) الذہبی: تاریخ؛ (۲۸) الصفدی: الوافی؛ (۲۹) ابن کثیر: البدایة؛ (۳۰) ابن خلدون: العبر؛ (۳۱) الخزرجی: العقود؛ (۳۲) الفاسی: شفاء الغرام اور العقد الثمین؛ (۳۳) المقریزی: اتعاظ؛ (۳۴) ابن تغری بردی: النجوم؛ (۳۵) الشرجی: طبقات؛ (۳۶) السمہودی: الوفاء؛ (۳۷) ابن ایاس: بدائع؛ (۳۸) ابن الدیبع، طبع Kay؛ (۳۹) ابو مخرمہ: تاریخ؛ (۴۰) ابن

الظاہریۃ: الجامع اللطیف؛ (۴۱) الزورقانی: الاعلام اور البرق الیمانی؛ (۴۲) الزعامی: روض؛ (۴۳) ابن المقیدروس: المنثور؛ (۴۴) ابن المؤید: انباء؛ (۴۵) المحبی: خلاصۃ؛ (۴۶) (نامعلوم): کشف الغمۃ؛ (۴۷) المرادی: سلک الدرر؛ (۴۸) ابن غنام: روضۃ؛ (۴۹) الشوکانی: البدر؛ (۵۰) ابن بشر: تاریخ؛ (۵۱) ابن رزیق: لمع؛ (۵۲) ابن زینی دحلان: خلاصۃ.

عصر جدید (عمومی): (۱) امین سعید سعودی: الثورۃ العربیۃ، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲) وہی مصنف: ملوک المسلمین، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۳) سعید عوض باوزیر: معالم تاریخ الجزیرۃ، قاہرہ ۱۳۷۴ھ؛ الحجاز: (۴) حسین بن محمد نصیف: ماضی الحجاز و حاضرہ، ۱۳۴۹ھ؛ (۵) احمد السباعی: تاریخ مکۃ، مکہ ۱۳۷۲ھ؛ یمن: (۶) محمد زبارہ: نیل الوطر، قاہرہ ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ھ؛ (۷) احمد فضل العبدلی: ہدیۃ الزمن، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۸) عبدالواسع الواسعی: فرجۃ الہموم، بار دوم، قاہرہ ۱۳۶۶ھ؛ (۹) حسین العرشی: بلوغ المرام، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ حضرموت: (۱۰) محمد بن ہاشم: تاریخ الدولۃ الکثیریۃ، قاہرہ ۱۳۶۷ھ؛ (۱۱) عبداللہ بن محمد السقاف: تاریخ الشعراء الحضرمیین، قاہرہ ۱۳۵۳ - ۱۳۶۰ھ؛ (۱۲) صلاح البکری: تاریخ حضرموت السیاسی، قاہرہ ۱۳۵۴ - ۱۳۵۵ھ؛ نجد: (۱۳) محمود شکری الآلوسی: تاریخ نجد، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۴) امین الریحانی: تاریخ نجد الحدیث، بیروت ۱۹۲۸ء؛ عمان: (۱۵) عبداللہ السالمی: تحفۃ الاعیان، قاہرہ ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۷ھ؛ خلیج فارس: (۱۶) محمد النبہانی: التحفۃ النبہانیۃ، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۱۷) عبدالعزیز الرشید: تاریخ الکویت، بغداد ۱۳۴۴ھ.

قدیم مآخذ: (۱) عہد نامۂ عتیق؛ (۲) D. Luckenbill: *Ancient records of Assyria and Babylonia*، شکاگو ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷ء؛ (۳) *CIS*، ج ۴، پیرس ۱۸۸۹ تا ۱۹۳۲ء؛ (۴) *RES*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۵) خ ۔ نامی: نشر نقوش سامیۃ، قاہرہ ۱۹۴۳ء؛ (۶) *Hist. des martyres de Nagran* (طبع F. Pereira)، لزبن ۱۸۹۹ء؛ (۷) Simeon of Beth Arsham: *The book of the Himyarites* (طبع A. Moberg)، Lund ۱۹۲۴ء؛ (۹) Herodotus؛ (۱۰) Xenophon: *Cyrop.*؛ (۱۱) وہی مصنف: *Anab.*؛ (۱۲) Theophrastus: *Hist. plant.*؛ (۱۳) Polybius؛ (۱۴) Diodorus Siculus؛ (۱۵) Strabo؛ (۱۶) Pomponius Mela؛ (۱۷) *Periplus maris Erythraei*؛ (۱۸) Pliny: *Natural hist.*؛ (۱۹) Josephus: *Bell. jud.*؛ (۲۰) وہی مصنف: *Antiq.*؛ (۲۱) Plutarch؛ (۲۲) Ptolemy؛ (۲۳) Arrian: *Anab.*؛ (۲۴) وہی مصنف: *Ind.*؛ (۲۵) Appian؛ (۲۶) Agathemerus؛ (۲۷) Dio Cassius؛ (۲۸) Eusebius: *Hist. eccl.*؛ (۲۹) وہی مصنف: *Praep. evang.*؛ (۳۰) Dionysius: *Perieg.*؛ (۳۱) *Historia Augusta*؛ (۳۲) Ammianus Marcell؛ (۳۳) Eutropius؛ (۳۴) Marcian: *Per. Maris ext.*؛ (۳۵) Stephanus of Byz.: *Ethnica*؛ (۳۶) Nilus of Sinai: *Narrat.*؛ (۳۷) Philostorgius؛ (۳۸) Socrates Scholasticus؛ (۳۹) Sozomen؛ (۴۰) Theodoret؛ (۴۱) Cyril of Scythopolis: *Euthym. vita*؛ (۴۲) *Martyrium Arethae*؛ (۴۳) Cosmas Indicopleustes؛ (۴۴) Procopius: *Bell. pers.*؛ (۴۵) Ioan. Malalas؛ (۴۶) John of Ephesus؛ (۴۷) Evagrius؛ (۴۸) Theophanes: *Chron.*؛ (۴۹) Photius: *Bibl.*؛ (۵۰) Ioan. Tzetzes.

جدید مآخذ: زمانۂ قبل اسلام: (۱) N. Abbott: *The rise of the North Arabic script*، شکاگو ۱۹۳۹ء؛ (۲) ا ۔ فخری: *An archaeological journey to Yemen*، قاہرہ ۱۹۵۱ - ۱۹۵۲ء؛ (۳) R. Aigrain: در *Dict. d'hist. et de géog. ecclés.*؛ (۴) W. Albright: در *Gesch. u. Altes Testament*، Tubingen ۱۹۵۳ء؛ (۵) وہی مصنف: در *BASOR*، ۱۹۵۰ء ببعد؛ (۶) D. Altena: *Het oudste Christendom in Zuid-Arabië*، ایمسٹرڈم

۱۹۲۹ء: (۷) A. Beeston، در Le Muséon، ۱۹۳۸ء: (۸) وهی مصنّف، در BSOAS، ۱۹۵۳ء: (۹) O. Blau، در ZDMG، ۱۸٦۸ - ۱۸٦۹ء: (۱۰) H. Bossert: Altsyrien، Tübingen ۱۹۵۱ء: (۱۱) A. van den Branden: Les inscriptions thamoudéennes، Louvain ۱۹۵۰ء: (۱۲) R. Brünnow و A. v. Domaszewski: Die provincia Arabia، Strassburg ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء: (۱۳) W. Caskel: Das Altarabische Königreich Lihjan، Krefeld: (۱۴) وهی مصنّف: Lihyan u. Lihyanisch، کولون ۱۹۵۴ء: (۱۵) وهی مصنّف، در Islamica، ۱۹۲۷ - ۱۹۳۱ء: (۱٦) وهی مصنّف، در ZDMG، ۱۹۵۳ء: (۱۷) وهی مصنّف، در The American Anthropologist، ۱۹۵۳ء: (۱۸) G. Caton Thompson: The tombs and moon temple of Hureidha، آکسفرڈ ۱۹۴۴ء: (۱۹) H. Charles: Le christianisme des Arabes nomades، پیرس ۱۹۳٦ء: (۲۰) C. Conti Rossini، در JA، ۱۹۲۱ء: (۲۱) P. Cornwall، در GJ، ۱۹۴٦ء: (۲۲) R. Dougherty: Nabonidus and Belshazzar، نیوهیون ۱۹۲۹ء: (۲۳) E. Glaser: Skizze der Gesch. u. Geog. Arabiens، برلن ۱۸۹۰ء: (۲۴) وهی مصنّف: Die Abessinier in Arabien، میونخ ۱۸۹۵ء: (۲۵) وهی مصنّف، در MVAG، ۱۸۹۷ء: (۲٦) J. Guidi: Raccolta di scritti، ج ۱، روم ۱۹۴۵ء: (۲۷) M. Guidi: Storia e cultura degli arabi، فلورنس ۱۹۵۱ء: (۲۸) J. Halévy، در JA، ۱۸۷۲ء: (۲۹) وهی مصنّف، در BSG، ۱۸۷۲ - ۱۸۷۷ء: (۳۰) M. Hartmann: Die arabische Frage، لائپزگ ۱۹۰۹ء: (۳۱) G. Hill: Greek coins، لندن ۱۹۲۲ء: (۳۲) J. Hirschberg: Israel be'Arab، تل ابیب ۱۹۴٦ء: (۳۳) M. Höfner، در WZKM، ۱۹۳۸ء: (۳۴) وهی مصنّف، در ZDMG، ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۳ء: (۳۵) F. Hommel: Ethnol. u. Geog. des alten Orients، میونخ ۱۹۲٦ء: (۳٦) G. Hourani: Arab seafaring، پرنسٹن ۱۹۵۱ء: (۳۷) S. Huzayyin: Arabia and the Far East، قاہرہ ۱۹۴۲ء: (۳۸) A. Jamme: Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil، Louvain ۱۹۵۲ء: (۳۹) A. Jeffery، در MW، ۱۹۴٦ء: (۴۰) I. Kawar، در Arabica، ۱۹۵٦ء: (۴۱) وهی مصنّف، در JAOS، ۱۹۵۵ء: (۴۲) S. Krames، در BASOR، ۱۹۴۴ء: (۴۳) H. Lammens: L'Arabie occidentale avant l'hégire، بیروت ۱۹۲۸ء: (۴۴) E. Littmann: Thamud u. Safa، لائپزگ ۱۹۴۰ء: (۴۵) E. Mittwoch و H. Schlobies، در Orientalia، ۱۹۳٦ تا ۱۹۳۸ء: (۴٦) K. Mlaker: Die Hierodulenlisten v. Ma'in، لائپزگ ۱۹۴۳ء: (۴۷) وهی مصنّف، در WZKM، ۱۹۲۷ء: (۴۸) وهی مصنّف، در ZS، ۱۹۲۹ء: (۴۹) J. Montgomery: Arabia and the Bible، فلاڈلفیا ۱۹۳۴ء: (۵۰) J. Mordtmann، در ZDMG، ۱۸۸۱ء: (۵۱) D. Muller، در Pauly-Wissowa، بذیل مادّہ Arabia: (۵۲) سلیمان ندوی، در IC، ۱۹۲۷ء: (۵۳) C. Nallino: Raccolta di scritti، ج ۳، روم ۱۹۴۱ء: (۵۴) وهی مصنّف، در BIFAO، ۱۹۳۰ء: (۵۵) D. Nielson: Handbuch der altarabischen Altertumskunde، کوپن هیگن ۱۹۲۷ء: (۵٦) T. Nöldeke: Die ghassanischen Fürsten، برلن ۱۸۸۷ء: (۵۷) G. Olinder: The Kings of Kinda، Lund ۱۹۲۷ء: (۵۸) وهی مصنّف، در MO، ۱۹۳۱ء: (۵۹) H. Philby: The background of Islam، اسکندریه ۱۹۴۷ء: (٦۰) C. Rabin: Ancient West Arabian، لندن ۱۹۵۱ء: (٦۱) N. Rhodokanakis، در SBAWW، ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۱ء: (٦۲) وهی مصنّف، در WZKM، ۱۹۳۲ء: (٦۳) G. Rothstein: Die Dynastie der Lahmiden، برلن ۱۸۹۹ء: (٦۴) G. Ryckmans: Les noms propres sud-sémitiques، لووین ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء: (٦۵)

وہی مصنّف: Les religions arabes per-islamiques، لووین ۱۹۵۱ء؛ (۶۶) وہی مصنّف، در Le Muséon، ۱۹۲۷ء ببعد؛ (۶۷) J. Ryckmans: L' institution monarchique en Arabie meridionale، لووین ۱۹۵۱ء؛ (۶۸) وہی مصنّف، در Le Muséon، ۱۹۵۱ء ببعد؛ (۶۹) وہی مصنّف، در BO، ۱۹۵۳ء؛ (۷۰) W. Smeaton: The beginnings of Ghassan، شکاگو ۱۹۳۳ء؛ (۷۱) S. Smith، در RSOAS، ۱۹۵۳ء؛ (۷۲) W. R. Smith: Kinship and marriage in early Arabia، بار دوم، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۷۳) A. Sprenger: Die alte Geog. Arabiens، برن ۱۸۷۵ء؛ (۷۴) وہی مصنّف: Die post-u Reiserouten des Orients، لائپزگ ۱۸۶۴ء؛ (۷۵) J. Tkač، در Pauly. Wissowa، بذیل مادّۂ Saba؛ (۷۶) R. Walz، در ZDMG، ۱۹۵۱ء؛ (۷۷) E. Warmington: The commerce between the Roman Empire and India، کیمبرج ۱۹۲۸ء؛ (۷۸) F. Winnett: A study of the Lihyanite and Thamudic inscriptions، ٹورونٹو ۱۹۳۷ء؛ (۷۹) H. v. Wissmann، در Saeculum، ۱۹۵۲ء؛ (۸۰) H. v. Wissmann و M. Höfner: Beiträge zur historischen Geog. der vorislamischen Sudarabien، Mainz ۱۹۵۲ء.

عہد اسلامی: (۱) C. Aitchison، طبع A collection of treaties، بار پنجم، ج ۱۱، کلکتہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) G. Antonius: The Arab awakening، فلاڈلفیا ۱۹۳۹ء؛ (۳) C. van Arendonk: De opkomst van het Zaidietische Imamaat، لائیڈن ۱۹۱۹ء؛ (۴) H. Armstrong: Lord of Arabia، بیروت ۱۹۵۴ء؛ (۵) J. Aubin، در JA، ۱۹۵۳ء؛ (۶) A. Auzoux، در Rev. d' Hist. Diplomatique، ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء؛ (۷) G. Bell: The Arab War، لنڈن ۱۹۴۰ء؛ (۸) C. Boxer، طبع Commentaries of Ruy Freyre، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۹) R. Brunnow: Die Charidschiten، لائیڈن ۱۸۸۴ء؛ (۱۰) H. Brydges: A brief hist. of the Wahauby، لنڈن ۱۸۳۴ء؛ (۱۱) F. Buhl: Das Leben Muhammeds، ہائیڈلبرگ ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) L. Caetani: Annali؛ (۱۳) وہی مصنّف: Chronographia islamica، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۱۴) وہی مصنّف: Studi di storia orientale، میلان ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴ء؛ (۱۵) W. Caskel، در Oriens، ۱۹۵۱ء؛ (۱۶) L. Cordeiro، طبع Batalhas da India. Como se perdeu Ormuz، لزبن ۱۸۹۶ء؛ (۱۷) L. A. (Corancez): Hist. des wahabis، پیرس ۱۸۱۰ء؛ (۱۸) A. Cortesao و H. Thomas: Carta das novas، لزبن ۱۹۳۸ء؛ (۱۹) M. de Faria e Soura: Asia portuguesa، oporto ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۷ء؛ (۲۰) A. Faroughy: Hist. du royaume de Hormuz، برسلز ۱۹۴۹ء؛ (۲۱) M. de Goeje: Mémoire sur les Carmathes du Bahrain، بار دوم، لائیڈن ۱۸۸۶ء؛ (۲۲) وہی مصنّف، در JA، ۱۸۹۵ء؛ (۲۳) S. Goitein، در BSOAS، ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) P. Graves: The Life of Sir Percy Cox، لنڈن ۱۹۴۱ء؛ (۲۵) M. Guidi، در RSO، ۱۹۳۶ء؛ (۲۶) Ch. Guillain: Documents sur l'hist... de l' Afrique orientale، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۲۷) حسین الہمدانی، در BSOS، ۱۹۳۲ء تا ۱۹۳۵ء؛ (۲۸) وہی مصنّف، در JCAS، ۱۹۳۱ء؛ (۲۹) D. Hogarth: Arabia، آوکسفرڈ ۱۹۲۲ء؛ (۳۰) M. Hoskins: British routes to India، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۳۱) وہی مصنّف، در MEJ، ۱۹۴۷ء؛ (۳۲) W. Iavnow: The alleged founder of Ismailism، بمبئی ۱۹۴۶ء؛ (۳۳) F. Kajare: Le Sultanat d' Oman، پیرس ۱۹۱۴ء؛ (۳۴) A. Kammerer: La mer Rouge، قاہرہ ۱۹۲۹ء تا؛ (۳۵) G. Kirk: The middle East in the war، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۳۶) وہی مصنّف: The Middle East, 1945-1950، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۳۷) H.

‹E'tudes sur le siècle des Omayyades : Lammens
بیروت ۱۹۳۰ء؛ (۳۸) وہی مصنف، در JA ، ۱۹۱۱ء؛
Mélanges de l'univ. St. در وہی مصنف، (۳۹)
‹Nadir Shah : L. Lockhart (۴۰) ۱۹۲۷ء؛ ‹Joseph
The origins of : B. Lewis (۴۱) ۱۹۳۸ء؛ لنڈن
‹L. Lockhart (۴۲) ۱۹۴۰ء؛ کیمبرج ‹Ismailism
Four : S. Longrigg (۴۳) ۱۹۳۷ء؛ ‹JRCAS در
(۴۴) ۱۹۲۵ء؛ آوکسفرڈ ‹centuries of modern Iraq
۱۹۵۴ء؛ لنڈن ‹Oil in the middle East : وہی مصنف
Extractos da historia da con- : D. Lopes (۴۵)
۱۸۹۲ء؛ لزبن ‹quista do yaman pelos Othmanos
لنڈن ‹Hist. of the Indian Navy : C. Low (۴۶)
‹Hist. de l'Egypte : F. mengin (۴۷) ۱۸۲۲ء؛
Die : A. Mez (۴۸) ۱۸۳۹ء؛ تا ۱۸۲۳ پیرس
(۴۹) ۱۹۲۲ء؛ ہائڈل برگ ‹Renaissance des Islams
۱۹۲۱ء؛ لنڈن ‹Soldiers of the Prophet : C. Murphy
‹Zur Zeitgeschichte von Arabien : A. Musil (۵۰)
نیو یارک ‹Arabia : H. Philby (۵۱) ۱۹۱۸ء؛ لائپزگ
‹Arabian Jubilee : وہی مصنف (۵۲) ۱۹۳۰ء؛
‹Sa'udi Arabia : وہی مصنف (۵۳) ۱۹۵۲ء؛ لنڈن
Maker of modern : A. Rihani (۵۴) ۱۹۵۵ء؛ لنڈن
: R. Said Ruete (۵۵) ۱۹۲۸ء؛ بوسٹن ، Arabia
وہی مصنف (۵۶) ۱۹۲۹ء؛ لنڈن ‹Said bin Sultan
Der در ، وہی مصنف (۵۷) ۱۹۳۱ء؛ ، JCAS در
D. Joao de : E. Sanceau (۵۸) ۱۹۴۲ء؛ ‹Islam
Indies : وہی مصنف (۵۹) ۱۹۴۶ء؛ Oporto ‹Castro
La : J. Sauvaget (۶۰) ۱۹۴۹ء؛ لنڈن ‹adventure
(۶۱) ۱۹۴۷ء؛ پیرس ‹mosquée omeyyade de Médine
Die zeitgenossischen Quellen : G. Schurhammer
zur Gesch. Portugiesisch-Asiens u. seiner Nach-
در : R. Serjeant (۶۲) ۱۹۳۲ء؛ لائپزگ ‹barländer
: C. Snouck Hurgronje (۶۳) ۱۹۵۰ء؛ ‹ASOAS
‹J. Sperber (۶۴) ۱۸۸۹ء؛ - ۱۸۸۸ ہیگ ، Mekka
در ‹S. M. Stern (۶۵) ۱۹۱۳ء؛ اوراق ۶ ‹MSOS در
Arab rule : B. Thomas (۶۶) ۱۹۵۱ء؛ ‹Oriens
۱۹۳۸ء؛ لنڈن ، under the Al Bu Sa'id dynasty
The Macdonald Presenta- در ‹W. Thompson (۶۷)
: A. Toynbee (۶۸) ۱۹۳۳ء؛ پرنسٹن ، tion Vol.
۱۹۲۷ء؛ لنڈن ‹Survey of international affairs 1925
The rise of the Imams of : A. S. Tritton (۶۹)
در وہی مصنف، (۷۰) ۱۹۲۵ء؛ لنڈن ‹Sanaa
در ‹L. Veccia Vaglieri (۷۱) ۱۹۳۸ء؛ ‹BSOAS
‹Annali در وہی مصنف، (۷۲) ۱۹۳۹ء؛ ‹RSO
Muhammad at : W. Watt (۷۳) ۱۹۳۹ء؛ نیپلز
وہی مصنف : (۷۴) ۱۹۵۳ء؛ آوکسفرڈ ‹Mecca
(۷۵) ۱۹۵۶ء؛ آوکسفرڈ ‹Muhammad at Medina
Das arabische Reich u. sein : J. Wellhausen
۱۹۲۷ء ، انگریزی ترجمہ، کلکتہ] ۱۹۰۲ء برلن ‹Sturz
Die religios-politischen Opposi- : وہی مصنف (۷۶)
H. v. Wiss- (۷۷) ۱۹۰۱ء؛ برلن ‹tionsparteien
‹Lebensraumfragen europäischer Völker در ‹mann
Gesch. der : F. Wüstenfeld (۷۸) ۱۹۴۱ء؛ لائپزگ
در وہی مصنف، (۷۹) ۱۸۶۱ء؛ لائپزگ ‹Stadt Mekka
تا ۱۸۸۳ء ‹Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Gött."
Manuel de généa- : E. de Zambaur (۸۰) ۱۸۸۹ء؛
۱۹۲۷ء. Hanover ‹logie et de chronologie

(G. Rentz)

* **اَلْعَرَب** : (ج : اَعْراب)؛ اس میں مندرجۂ ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے [ممالک عرب کے جغرافیائی اور تاریخی حالات کے لیے رک بہ (جزیرۃ) العرب]۔

(۱) عربوں کی قدیم تاریخ؛ (۲) عربوں کی آمد و رفت: عام اور زرخیز ہلال میں؛ (۳) عربوں کی آمد و رفت: ایران اسلام کے ابتدائی عہد

میں؛ ضمیمہ : عرب وسطی ایشیا میں؛ (۴) عرب کا پھیلاؤ، مصر میں؛ (۵) عرب شمالی افریقۃ (المغرب) میں.

(نیز جزیرۃ العرب اور العربیہ کے علاوہ دوسرے عرب ممالک پر مقالات اپنی اپنی جگہ ملاحظہ ہوں).

(۱) عربوں کی قدیم تاریخ : (عربوں کی نسلی ابتدا کے لیے دیکھیے (جزیرۃ) العرب : علم الاقوام و مندرجۂ ذیل پیرا دوم.

عربوں کی ابتدائی تاریخ ہنوز مبہم سی ہے۔ ان کی ابتدا اور آغاز کے واقعات سے بھی ہم بے خبر ہیں۔ اگر Uranius کی کتب خمسہ، جس میں عربوں کے متعلق ایک خصوصی کتابچہ بھی شامل تھا، محفوظ رہ جاتیں تو ہمارے علم میں معتدبہ اضافہ ہوتا۔ ان کے متعلق ہماری معلومات اشوری دستاویزات اور قدیم مؤرخین کی کتب سے ماخوذ ہیں۔ جہاں تک قبل از اسلام کی آخری تین صدیوں کے تاریخی واقعات کا تعلق ہے، وہ تمام مسلم روایات اور زمانۂ جاہلیت کے نبطی اور عربی کتبات کے مطالعے پر مبنی ہیں.

گمان غالب یہ ہے کہ ''آرامی بدوی'' جنھوں نے ۸۸۰ قبل از مسیح میں بالائی فرات میں بیت زمانی کے معاملات میں مداخلت کر کے اشوری بادشاہ نصرپل کے مقامی نائب کو اقتدار سے محروم کر دیا تھا، عربوں کے مورثِ اعلٰی تھے۔ یہ عرب بھی آرامی بدویوں کی طرح اشوریوں کے درپے آزار رہتے تھے۔ تاریخ میں ان عربوں کا ذکر سب سے پہلے ۸۵۴ قبل از مسیح میں ملتا ہے۔ گندبو (ایک عرب سردار تھا) نے جنگ قرقر میں ایک ہزار شتر سواروں سے برعیدری دمشقی کی سلم نصر ثالث کے خلاف مدد کی تھی، جس میں کہا جاتا ہے کہ اشوری بادشاہ کو فتح نصیب ہوئی تھی۔ شاید گندبو کی لشکرگاہ دمشق کے جنوب مشرق میں واقع تھی۔ یہ یقینی ہے کہ جزیرۃ العرب کے بدوی عناصر، جو ارم، عبر اور خبیرو کے نام سے موسوم تھے، اس علاقے میں بود و باش رکھتے تھے، جو عراق اور شام کے درمیان ہے اور یہ علاقہ بشمول شام ساميوں کا قدیم ترین مسکن رہا ہے.

اگر F. Hommel کے پیش کردہ مفروضے (Ethnologie، ص ۵۵۰) کو صحیح مان لیا جائے کہ Magan کی سرزمین ارض معان ہی ہے اور وہ جنوبی عرب کی سلطنت معینیہ کی تاسیس کا نقطۂ آغاز ہے، اگرچہ اس کا ثبوت بہم پہنچانا نہایت مشکل ہے، تو جنوبی عرب کے بنو معین ان بدویوں سے الگ ہو گئے ہوں گے جنھوں نے ملک میں سکونت اختیار کر لی تھی، جسے نرم سن (۲۳۲۰ تا ۲۲۸۴ قبل از مسیح) نے بابل کی سلطنت میں شامل کر لیا تھا۔ اہل عرب کے قدیم زمانے سے بابل والوں سے سیاسی اور ثقافتی روابط تھے اس لیے وہ اہل بابل کے ہوا خواہ تھے.

جزیرۃ العرب شام اور عراق کے درمیان واقع ہے۔ اس کی جغرافیائی پوزیشن اور خلیج فارس سے شام، شام سے مصر و جنوبی عرب اور نجد کی سطح مرتفع کے راستے وادی دواسر سے معین جانے والی تجارتی شاہراہوں پر عربوں کی تجارتی سرگرمیوں نے مشرقِ عرب کے تاریخی واقعات پر اثر ڈالا ہے۔ حضرت مسیحؑ سے دو ہزار سال قبل اور رومی عہد میں ان اہم شاہراہوں پر قبضے کے لیے کشمکش تاریخی واقعات کا عنوان ہی رہی ہے.

Tiglat-Pilesar ثالث (۷۴۵ تا ۷۲۶ ق م) نے

غزہ پر قبضہ کر لیا۔ یہ شاہراہ بخورات کی، جو جنوبی عرب سے بحیرۂ روم کو جاتی تھی، آخری چوکی تھی۔ اس کے عہد یعنی ۷۳۸ ق - م میں عرب کی ملکہ الزبّا اشوری بادشاہ کو خراج بھیجا کرتی تھی۔ یہ ملکہ جو دومۃ الجندل کے نخلستان پر حکمران تھی، بنو قیدر کی پجارن بھی تھی جسے اہل نخلستان نذر و نیاز پیش کیا کرتے تھے۔ ۷۳۴ ق - م میں Tiglat نے آدبئیل عربی کو ارض مُصری (مدین اور شمالی حجاز) میں اپنا نمائندہ مقرر کیا۔ شاہراہ بخورات اسی علاقے سے گزرتی تھی۔ ۷۳۲ ق - م میں اس نے عربوں کی ایک دوسری ملکہ شمسہ کو مغلوب کر لیا جس نے شاہ دمشق اور دوسرے عرب قبائل سے اتحاد کر لیا تھا۔ ان میں مسا (الزبور، کتاب پیدائش، ۲۵ س ۱۳)، تیماء، خیاپا، بدنہ (الایلا دیدان کے نخلستان کے جنوب مشرق) اور سبا نے ملکۂ شمسہ کے دو شہروں کو فتح کر کے اس کے کیمپ کا محاصرہ کر لیا تھا اس لیے اس نے سفید اونٹ بطور خراج بھیجے تھے۔ سابق الذکر عرب قبائل بھی خراج کی ادائی پر مجبور ہوے اور آدبئیل نے جس کا مستقر غزہ تھا، مجبور ہو کر اشوریوں کی سیادت مان لی۔ ملکۂ شمسہ کے ملک کو مطیع رکھنے کے لیے Tiglat-Pilesar سوم نے ملکہ کے دربار میں اپنا نمائندہ بھی رکھا۔ چونکہ اشوریوں کے مفتوحہ شہر جنوبی حَوران اور شمالی حجاز میں اس شاہراہ پر واقع تھے جس پر کاروان گزرتے تھے، اس لیے یہ امر بدیہی ہے کہ اس کشمکش کا مقصد مارب سے غزہ تک شاہراہ کے شمالی حصے پر قبضہ کرنا تھا۔ بہر حال یہ کامیابی ادھوری اور عارضی تھی کیونکہ ۷۱۵ ق - م میں شاہ سرگون دوم نے (۷۲۲ تا ۷۰۵ ق - م) پھر خیاپا، ثمود اور مرسیمنی کو شکست دی اور کہا جاتا ہے کہ ملکۂ شمسہ کو دوبارہ خراج دینا پڑا۔ ۷۰۳ ق - م میں عربوں نے اشوریوں کے بادشاہ Sennacherib (۷۰۵ تا ۶۸۱ ق - م) کے خلاف بابلیوں کے حکمران Mardık-Appal-Iddina کی مدد کی، لیکن عربوں کے لشکر کو اشوریوں نے قید کر لیا، جس سے اشوریوں کا عربوں میں عمل دخل بڑھ گیا کیونکہ ہیرودتس (۲ : ۱۴۱) نے اسے ''عربوں اور اشوریوں کا بادشاہ'' لکھا ہے (*Ethnologie* : F. Hommel، ۵۷۴)۔ اہل بابل (کلدانیوں) کی شکست کے بعد سنجاریف (سنحاریب) نے ملکۂ تیل خونو (Teelkhunu) کے زیر اقتدار عرب قبائل کے پڑاؤوں پر حملہ کر کے انھیں شکست فاش دی اور ان کا تعاقب دومۃ الجندل کے گرد و نواح کے صحرا تک کیا۔ اس نخلستان میں آبادکار بنو قیدر کے زیر دست تھے، جو شمالی عرب میں بااختیار تھے۔ آدُمتو کی ملکہ تیل خونو اور اس کے نائب السلطنت خزعیل شاہ عرب نے وہاں پناہ لے رکھی تھی۔ مؤخّرالذکر نے ملکہ سے ایک تنازع کے بعد اندرون صحرا راہِ فرار اختیار کر لی، لیکن سنجاریف کے جانشین Assachaddon نے اسے معاف کر کے بنو قیدر کا سردار مان لیا۔ خزعیل نے ۶۷۵ ق - م میں وفات پائی اور اس کا بیٹا یطع (Yata) اس کا جانشین ہوا۔ وہ اشوریوں کا باجگزار بنا رہا جنہوں نے ملکۂ تیل خونو کی بیٹی تبوعہ سے اس کی شادی کر دی تھی اور اسے ملکہ اور پجارن بنا لیا تھا۔ ۶۷۶ ق - م میں Assarhaddon نے وادی سرحان کے نشیب میں بازو اور خزو کے خلاف ایک مہم کی سربراہی کی۔ جب شمش شُمکین شاہِ بابل نے Assurbanipal کے خلاف بغاوت کی تو بنو قیدر نے اس کی مخالفت کی اور حما اور ایدوم کے

دریائی علاقے کی مغربی سرحدوں کو لوٹ لیا، لیکن انھیں صحرا کی طرف پسپا کر دیا گیا۔ جب انھوں نے دوبارہ اشوری صوبوں کو تاخت و تاراج کیا تو انھیں حوران کی جانب راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ملک کی بربادی سے مشتعل ہو کر رعایا نے شاہ یطع کو ملک سے باہر نکال دیا اور وہ قید کر کے نینوا لایا گیا۔ دمشق سے آمدہ اشوری فوجوں نے نبطیوں اور بنو قیدر کے علاوہ، جو Palmyrene اور دمشق کے جنوب میں آباد تھے، جنوبی وادی سرحان کے بنو مرر کو بھی مغلوب کر لیا اور ایک امدادی دستے کو جس نے بابل میں شاہ بابل کی طرف سے جنگ لڑی تھی، دارالخلافہ کی تسخیر کے بعد تباہ و برباد کر دیا۔ عربوں، نبطیوں اور بنو قیدر نے اشوری سیادت دوبارہ قبول کر لی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۵۸۰ ق۔م کے لگ بھگ کلدانیوں نے بنو قیدر کو مطیع بنا لیا تھا۔

اشوری عہد میں عرب میں امن و امان قائم کرنے کے لیے جان توڑ کوششیں کی گئیں، لیکن یہ ممکن نہ ہو سکا۔ ان کوششوں کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکا کہ صرف تجارتی شاہراہیں محفوظ اور آزاد و نیم آزاد قبائل کے چھاپہ ماروں کا انسداد ہو سکا۔ اس عہد کی اشوری دستاویزات میں جہاں کہیں ”بادشاہوں“ کا ذکر آتا ہے تو اس سے مقامی سردار یا شیخ مراد ہوتا ہے کیونکہ زمانۂ دراز کے بعد ہی مقامی سرداروں نے شاہانہ اختیارات سے کام لینا شروع کیا تھا۔ بائبل (۲۵ [ارمیا] : ۲۴) میں جہاں ارمیا نبی نے ”صحرا نشین شاہان عرب“ کی تباہی کی پیش گوئی کی ہے تو اس کا مصداق یہی بدوی سردار ہیں۔ یہی شاہان عرب بستیوں یعنی وادی سرحان کے نشیب میں واقع نخلستان بوز کے رہنے والوں کے سردار تھے۔ ان سے بعض بستیوں پر نوکادانی شاہان، یعنی تیماء نے قبضہ جما لیا تھا جس پر نبونی Nabonid (۵۵۲ تا ۵۴۵ ق۔م) نے قبضہ کر رکھا تھا۔ اس کے چند سال بعد (۵۳۹ ق۔م) عرب جنگجوؤں نے بابل کی تسخیر میں سائرس دوم کی مدد کی تھی (*Cyropaedia* : Xenophon، ۷ : ۴ و ۱۶؛ ۵ : ۱۳)۔

جب مشرق قریب کا الحاق ہخامنشی سلطنت سے ہوا تو عربوں نے پھر شتر سوار فوج شاہنشاہ ایران کی مدد کے لیے بھیجی (Herodotus، ۷ : ۸۶)۔ کبھی کبھار عرب ایشیا کے حکمرانوں کی امداد ایرانیوں کے خلاف کیا کرتے تھے، مثلاً ان کا بادشاہ Aragdes (مرگدس، خارجہ ؟) croesus کا حلیف تھا (*cyropaedia* : xenophon، ۲ : ۱ و ۵)۔ ہو سکتا ہے کہ ہیرودتس (۳ : ۴) میں مذکورہ عرب بادشاہ لحیانیوں کا حکمران ہو۔ مؤخرالذکر نے شمالی حجاز، یعنی ارض مدائن میں مصران کی بستی پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کا مرکز اقتدار Agra-Hegra تھا اور وہ ۵۰۰ سے ۳۰۰ ق۔م تک برسر اقتدار رہا۔

Livy (۴۵ : ۹) اور Pliny (*National History*، ۶ : ۳۲) کا بیان ہے کہ سکندر اعظم نے ہخامنشی مملکت کی تسخیر کے بعد عربوں کو بھی زیر کر لیا تھا۔ اب عرب یونانی فوج کو پارچات اور ہتیار مہیا کرنے لگے تھے۔ وہ فوجی مہمات میں بھی شرکت کرتے تھے۔ مثال کے طور پر انھوں نے غزہ کے دفاع میں بھی حصہ لیا تھا (*Anabasis* : Arrian، ۲ : ۲۵؛ Curtius *Memorabilia* : Rufus، ۴ : ۶ ۔ انھوں نے Raphia کی جنگ (۲۱۷ ق۔م) میں انطیوخس

ثالث Antiochus III کا ساتھ دیا تھا۔ سکندر کی وفات کے بعد اگرچہ بطلیموس نے مغربی عرب پر قبضہ کرلیا تھا، لیکن عربوں کی اکثریت انطیوخس سے مل گئی (Polybius، ۵ : ۷۱).

گمان غالب یہ ہے کہ یہ عرب نبطیوں کے مورثِ اعلیٰ تھے۔ عربوں کی بستیاں، جو لبنان اور شام کے پہاڑوں میں واقع تھیں، ان کا مال تجارت بطرا (الحجر) دمشق اور عراق جانے والی تجارتی شاہراہ سے گزرتا تھا (*Nat. Hist* : Pliny، ۶ : ۱۴۲؛ Strabo، ۱۶ : ۷۴۹، ۷۵۵، ۷۵۶)، کیونکہ Tigranes نے بدوی عربوں کو اسی مقصد کے پیش نظر وہاں آباد کیا تھا (Plutarch : *Lucullus*، ۲۱؛ *Nat. Hist.* : Pliny، ۶ : ۱۴۲). Mithridatian کی جنگ میں عربوں نے رومیوں کے دوش بدوش حصہ لیا۔ جنگِ شام میں انھوں نے Pompey کی زیر کمان رومی فوج کو تنگ کیا، لیکن آخرکار شکست کھائی۔ پارتھیوں کے خلاف عربوں نے cassius (۵۳ ق - م) اور crassus کے ساتھ شامل ہو کر جنگ کی۔ رومیوں نے عرب کے شامی صحرا میں اپنے عزیزوں اور رشتے داروں کو نظر انداز کرتے ہوئے پارتھیوں کے خلاف عربوں کو اپنا حلیف بنائے رکھا۔ رومی شاہنشاہوں نے بھی اسی حکمتِ عملی کو جاری رکھا۔ عرب کی شامی سرحد پر غسانی [رکّ بآن] رومیوں کی طرف سے فرمانروا تھے۔ اسی طرح الحیرہ میں دریائے فرات کا سرحدی علاقہ لخمیوں [رکّ بآن] کے تصرف میں ۶۰۲ء تک رہا.

اس اثنا میں چوتھی صدی عیسوی میں عرب اونٹ چرانے اور ''شاہراہ بخورات'' پر تجارت کے سلسلے میں جنوبی عرب میں گھس آئے تھے۔ سبائی کتبات میں ان کا ذکر عربوں کے طور پر آتا ہے اور وہ موروثی مقیم باشندوں کے ساتھ آبادی کا معتدبہ حصہ بن چکے تھے۔ ان کی اہمیت کے لیے یہ امر کافی ہے کہ سبائی حکمران کے القاب اور خطاب میں ان اَعراب کا ذکر آتا ہے، لیکن اس سیاسی صورت حال کے باوجود شمال مغربی عرب کے سبائی جنوبی عرب کے حکمرانوں سے برسر پیکار رہے۔ شاہ امرؤ القیس بن عَمرو نے شمّر یُرعش کے نجران کا محاصرہ کر لیا اور شاید اسی کے ہاتھوں ضُبیر اور جنوبی حجاز میں جنوبی عرب کے اثر و رسوخ کا خاتمہ ہو گیا.

چوتھی صدی عیسوی کے اوائل میں مسبوق الذکر امرؤ القیس بن عَمرو نے اسد اور نزار کے قبائل پر بالادستی حاصل کر لی اور شاہِ عرب کا لقب اختیار کر کے عرب سواروں کا ایک دستہ رومیوں کی خدمت میں پیش کیا۔ یہ واقعہ النّمارہ کے نبطی کتبات میں مذکور ہے اور اس پر ۳۲۸ء تحریر ہے۔

چوتھی صدی عیسوی کے اواخر سے لے کر آئندہ سو سال تک ضَجاعمہ گھرانے کے رؤسا جو بنو صالح کے قبیلے کے سردار تھے شامی سرحد پر بوزنطی مملکت کے باجگزار حکمران تھے۔ پانچویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یہ علاقے بتدریج غسّانیوں کے تصرف میں چلے گئے۔ بدقسمتی سے عرب ماخذ اس بارے میں زیادہ تفصیل نہیں دیتے.

چوتھی صدی عیسوی کے وسط میں بنو کندہ [رکّ بآن] حضرموت کے ساتھ طویل کشمکش کے بعد یمن چھوڑنے پر مجبور ہوئے اور بنو مَعَدّ کے علاقے میں غَمرِ ذی کندہ کے مقام پر جا آباد ہوئے جو نجد کے جنوب مغربی گوشے میں مکے سے دو یوم کی مسافت پر آباد ہے۔ اگرچہ بنو کندہ کے

شیوخ قبائل ربیعہ و مُضر پر حکمرانی کے سبب نجد کے بدوی قبائل میں اثر و رسوخ رکھتے تھے، لیکن کندہ کی مملکت، جو عرب قبائل اور یمن کے حمیری اقتدار کے وفاق پر مشتمل تھی، کا آغاز حُجر آکل المُرار سے ہوتا ہے۔ بعض روایات کے مطابق جب تُبّع ابن کرب نے عراق پر لشکر کشی کی تو حجر آکل المرار کو بنو معدّ کا حکمران بنا دیا گیا۔ اغلب یہ ہے کہ یہ حملے کندیوں نے حمیریوں سے مل کر ایران اور اس کے باجگزار شاہان حیرہ کے خلاف کیے تھے۔ مزید بیان کیا جاتا ہے کہ حجر نے قبائل ربیعہ کے ہمراہ البحرین میں بھی ایک فوجی مہم کی سربراہی کی تھی اور بنو بکر کو لے کر لخمیوں کی سرحدوں پر بھی حملہ کیا تھا اور ان کے مقبوضات، جو بنو بکر کے علاقے میں تھے، چھین لیے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حُجر کو ”اعراب نجد اور عراق کے سرحدی علاقوں کا بادشاہ“ کہا جاتا ہے۔ اس کی مملکت میں وسطی عرب کے بیشتر حصوں کے علاوہ الیمامہ بھی شامل تھا۔ اس نے عرصۂ دراز تک کامیابی سے حکومت کی اور مرنے کے بعد وادی الرُّمّہ کے جنوب میں مکے سے بصرے جانے والی سڑک پر بطن عقیل میں دفن ہوا۔ اس کی وفات (۴۷۸ء) کے بعد بنو ربیعہ نے اس کے بیٹے عمرو المقصور بن حجر کو مملکت سے محروم کر دیا۔ اب بنو تغلب کا سردار کُلَیب ابن وائل بنو ربیعہ کا سربراہ بن گیا۔ بنو ربیعہ نے حمیریوں کے ساتھ جنگ و قتال کا سلسلہ شروع کر دیا جنھوں نے عمرو بن حجر کی مدد کی تھی۔ پانچویں صدی عیسوی کے آخری عشرے (۴۹۰ء) میں کلیب اور عمرو ان جنگوں میں ہلاک ہوئے۔ حارث بن عمرو کے زمانے میں بنو کندہ کا اقبال عروج پر تھا۔ بوزنطی مؤرخین اسے Arethas لکھتے ہیں اور عربوں کا سردار بتاتے ہیں۔ اس نے ایرانیوں اور الحیرہ کے لخمیوں کے خلاف رومیوں سے اتحاد کر لیا تھا۔ لخمیوں کے خلاف جنگی مہمات میں بنو بکر اور بنو تغلب نے اہم کردار ادا کیا (حدود ۵۰۳ء)۔

بہر کیف الحارث نے نجد کے قبائل کو متحد کر کے ایک بڑی مملکت کی داغ بیل ڈالنے میں کامیابی حاصل کر لی اور رومی اور ایرانی طاقتوں پر تاخت شروع کر دی۔ یہ بیان کہ الحارث نے شام اور غسّانی حکمرانوں کو شکست دے کر مطیع بنا لیا تھا، مبالغہ آموز ہے۔ ۵۰۲ء کی صلح کی رو سے رومیوں کے خلاف جنگ و قتال کا سلسلہ ختم ہو گیا اور اس سے اگلے سال (۵۰۳ء) الحارث کے لشکر نے الحیرہ پر حملہ کر دیا۔ یہ امر یقینی ہے کہ اس میں رومیوں کی مرضی و مدد شامل تھی۔ الحارث نے عراق کے تمام عربوں کو زیر نگین کر لیا (۵۰۳ء تا ۵۰۶ء)۔ ایرانی شاہنشاہ قباذ نے المنذر اللخمی کی کوئی مدد نہ کی، جس نے ناچار الحارث کی اطاعت قبول کر کے اس کی بیٹی ہند سے شادی کر لی۔ بہر حال لخمیوں کی مملکت پر مکمل قبضہ نہ ہو سکا۔ جنوبی عرب کی ایک روایت کے مطابق قباذ اور الحارث کے درمیان ایک عہد نامہ ہوا جس کی رو سے بغداد کے قریب دریائے فرات الحارث کی عملداری کی شمالی سرحد قرار پایا۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب انوشیروان نے المنذر کو الحیرہ میں اقتدار پر فائز کر دیا تو الحارث نے ”دریائے السواد“ کے دوسرے کنارے کے علاقے کو ۵۲۷ تا ۵۲۸ء اپنے پاس رکھا۔ الحیرہ میں بنو کندہ کا زمانۂ اقتدار ۵۲۵ تا ۵۲۸ء تھا جبکہ مزدکی تحریک نے ایرانی سلطنت کو مضمحل کر دیا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ الحارث نے ایرانی بادشاہ قباذ کے جاگیر دار کی حیثیت سے کچھ عرصے کے لیے العراق سے لے کر عمان تک حکومت کی تھی۔ مزدکیوں کے زوال کے بعد الحارث کو فرار ہونا پڑا۔ المنذر نے اس کی تمام جائداد ضبط کر لی اور اس کے خاندان کے اڑتالیس افراد کو ہلاک کر دیا، تاہم الحارث نے رومیوں تک رسائی حاصل کر لی اور انہوں نے اسے مشرقی رومی سلطنت میں عرب قبائل کا سربراہ مقرر کر دیا۔ الحارث نے ۵۲۸ء میں انتقال کیا۔ اور اسی سال بوزنطی مآخذ میں اس کا ذکر بطور سربراہ قبائل عرب آتا ہے۔ اس کے انتقال سے عرب میں کندی اقتدار کا دوسرا دور اختتام پذیر ہوا۔ الحارث نے اپنی مملکت، جو سارے نجد، الحجاز کے بڑے حصوں، البحرین اور یمامہ پر مشتمل تھی، اپنے لڑکوں کے درمیان تقسیم کر دی، جو پہلے ہی قبائل مَعَدّ کے سردار بنے بیٹھے تھے۔ اس کا بڑا بیٹا حجر بن الحارث مملکت کندہ پر تھوڑا سا اختیار رکھتا تھا، وہ بنو اسد کی بغاوت کے دوران میں مارا گیا۔ شُرَحْبِیْل اور سَلَمہ، قبائل ربیعہ و تمیم پر حکمران تھے اور بنو کندہ کی نصف مشرقی مملکت پر قابض تھے۔ باپ کے انتقال پر بیٹوں میں تقسیم ملک پر جھگڑا ہوا اور شُرَحْبِیْل جنگ کُلاب میں ۵۳۰ء کے چند سال بعد مارا گیا (الکلاب کوفے اور بصرے کے درمیان ایک کنواں ہے)۔ ہو سکتا ہے کہ ان لڑائی جھگڑوں کا ظہور المنذر کی سازشوں سے ہوا ہو جس کے جھنڈے تلے بنو تغلب اور بنو بکر قتح مند سلمہ کے اخراج کے بعد جمع ہوگئے تھے۔ معدیکرب قبیلۂ قیس عَیْلان کا سردار تھا، وہ پاگل ہو گیا یا جنگ اُوارہ میں مارا گیا۔ حُجر کا پانچواں لڑکا عبداللہ بحرین میں عبدالقیس کے قبیلۂ رہمہ پر حکمران تھا۔ اس کا مزید ذکر کہیں نہیں آتا۔ اس طرح حجر آکل المرار کے گھرانے کی مملکت شکست و ریخت سے دوچار ہوئی۔ سَدّ مارب کے ایک کتبے سے پتا چلتا ہے کہ بنو کندہ یا ان کی بیشتر تعداد نقل مکانی کرکے حضرموت چلی گئی اور ۵۳۴ء کے لگ بھگ وہیں رس بس گئی۔ نامور شاعر اِمْرُؤ القیس بن حُجر نے بوزنطی شاہنشاہ کی مدد سے ملک حاصل کرنے کی ناکام کوشش کے دوران میں انقرہ میں ۵۵۳ء سے قبل انتقال کیا۔ امرؤ القیس کا ایک بھتیجا قیس بن سَلَمہ بھی تھا جو بنو کندہ اور بنو مَعَدّ کا رئیس قبیلہ تھا۔ وہ شاید Kaisos کا مماثل ہے جس نے شاہنشاہ سے فلسطین کی ولایت حاصل کی تھی اور المنذر بن النعمان اللخمی کو شکست دی تھی۔ اس نے ۵۵۴ء میں وفات پائی۔

عرب کے بدوی قبائل کے باہمی تنازعات اور مناقشات ''ایام العرب'' [رَكَ بآں] کے تحت مذکور ہیں۔ حرّان کے ایک عربی کتبے (مورخہ ۵۶۸ء) میں خیبر کی جانب ایک مہم کا ذکر ملتا ہے جو ۵۶۷ء میں بھیجی گئی تھی۔ مذکورۂ بالا حکمرانوں کے علاوہ ہر قبیلے کا اپنا حکمران تھا۔ اس کی تصدیق ام الجمال میں دریافت شدہ ایک نبطی کتبے سے ہوتی ہے جس پر ۲۵۰ء ثبت ہے اور جس میں قبیلۂ تنوخ کے ایک حکمران (ملک) کا ذکر ہے۔

مآخذ: O. Blau: *Arabien im sechsten Jahrhundert*، در *ZDMG*، ۱۸۶۹ء، ص ۵۲۹ ببعد؛ (۲) E. Glaser: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، ۲: ۲۲۲ ببعد، برلن ۱۸۹۰ء؛ (۳) وہی مصنف: *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib*، در *MVAG*، ۱۸۹۷ء، ص ۱۵۵؛ (۴) M. Hartmann: *Die Abrabische Frage, Der Islamische Orient*

۲:۹۷ ببعد؛ لائپزگ ۱۹۰۹ء، (۵) F. Hommel: Ethno-
logie und Geographie des alten Orients (Handbuch
der Klassischen Altertumswissenschaft، von W. Otto،
III. Abh. I. Teil, Bd. I، میونخ ۱۹۲۶ء)، ۵۵۰، ۵۸۷
ببعد؛ (۶) E. Mittwoch: Proelia Arabum Paganorum
(مقالہ، برلن ۱۸۹۹ء)؛ (۷) B. Moritz: Der Sinai-
kultus in heidnischer zeit، Preuss. Akad. d. Wis-
sensch. Abh. Neu Folge xvI، برلن ۱۹۱۷ء، ۸: ۵۰ تا
۵۳؛ (۸) De Lacy O' Leary: Arabia before
Muhammad، لنڈن ۱۹۲۷ء، ص ۵۲؛ (۹) A. Musil:
Northern Hegaz، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۲۸۸ تا ۲۹۱؛
(۱۰) Arabia Deserta، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۳۷۷ تا
۳۹۷؛ (۱۱) Northern Negd، نیویارک ۱۹۲۸ء، ۲۲۳؛
(۱۲) Th. Noldeke: Die Ghassanischen Fürsten
aus dem Hause Gafnas Abh. Akad، برلن ۱۸۸۷ء؛
(۱۳) Gunnar Olinder: The Kings of Kinda or
the family of Ākilol-Murār، Lunds Universitets
Arskrift Lund، ۱۹۲۷ء، ص ۳۲ ببعد، ۳۵ ببعد؛
(۱۴) G. Rothstein: Die Dynastie der Lahmiden in
al-Hira، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۱۵) H. Winckler: Geschichte
Babyloniens und Assyriens، لائپزگ ۱۸۹۲ء، ۱: ۱۳۹،
۲۶۵ تا ۲۶۷، ۲۸۶ تا ۲۸۸؛ (۱۶) T. Weiss Rosmarin
در Journal of the Society of Oriental Research،
۱۹۳۲ء، ص ۱ تا ۳۷ (آشوری مآخذ)؛ (۱۷) I. Rabin-
owitz، در Journal of Near Eastern Studies، ۱۵
(۱۹۵۶ء)، ص ۱ تا ۹؛ (۱۸) W. F. Albright:
The Biblical Tribe of Massa and some Congeners,
(Studi Orientalistici in onore di G. levi della Vida،
۱: ۱ تا ۱۴؛ (۱۹) J. Starcky: Palmyre; L'Orient ancien)
illustre، عدد ۷، پیرس ۱۹۵۲ء)، ص ۳۶ حاشیہ ۱۳،
۹۵، ۸۸؛ (۲۰) S. Smith: Events in Arabia in the
sixth century A.D، در BSOAS، ۱۶ (۱۹۵۴ء)
ص ۳۲۵ تا ۳۶۸؛ (۲۱) M. Guidi: Storia e Cultura
degli Arabi، فلورنس ۱۹۵۱ء؛ (۲۲) W. Caskel:
Entdeckungen in Arabien, Arabeitsgemeinschaft
für Forschung des Landes Nordrhein-west-falen،
Hft. ۳۰، ۱۹۵۴ء.

(A. GROHMANN)

(۲) عربوں کا پھیلاؤ: عام اور "ہلال خصیب" اگر عربوں کے پھیلاؤ کے عمل کو متواتر فرض کیا جائے تو اس سے بعض مستقل خصوصیات کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔ یہ پھیلاؤ مستقل آبادکاروں کے بجائے چھوٹی یا بڑی بدوی جماعتوں کی نقل مکانی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس نقل مکانی کا سبب اپنوں یا غیروں کی فوجی ملازمت یا توسیع مملکت یا تجارتی بستیاں بسانا ہو۔ مؤخرالذکر صورت کے علاوہ نقل مکانی کی تعداد کچھ تو مخصوص اتفاقات اور کچھ متواتر اور بے حساب عامل یعنی عرب میں آبادی کے دباؤ پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ صورت حال زراعت میں انحطاط سے پیدا ہوتی ہے (جنوبی عرب میں صنعت و حرفت کے انحطاط سے)۔

کاروانوں کے ذریعے تجارت بھی آبادی کی نقل مکانی پر اثر انداز ہوتی ہے (عہد اسلام میں حاجیوں کی آمد و رفت بھی اس کا بڑا سبب ہے)۔ اسی تناسب سے بدوی آبادی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ عربوں کے پھیلاؤ سے قبل جزیرہ نمائے عرب کے وسطی حصوں میں جہاں آبادی خال خال تھی پہلے سے نقل مکانی کا سلسلہ شروع تھا۔ پانچ سو برس قبل از مسیح میں اونٹوں کی پرورش نے اس تحریک عمل کو اور بھی سہل کر دیا۔ لسانی، نسلی اور اثری شواھد سے یہ اس قرین قیاس نہیں کہ جنوبی عرب میں آباد کاری سب

سے پہلے شروع ہوئی۔ جنوبی عرب میں نقل مکانی کرنے والوں کے آبا و اجداد غالباً وہ تاجر تھے جو قدیم تجارتی شاہراہوں پر چل کر ارض بخورات میں پہنچے تھے۔ اس کے تھوڑی دیر بعد عرب شمال میں سینائے اور شرق اردن کی جانب بڑھنے لگے۔ کتبات سے پتا چلتا ہے کہ وہ ۸۵۳ء میں بادیۃ الشام کے شمال اور اس کے بعد ہلال خصیب کے دونوں اطراف پر موجود تھے۔ وہ اونٹ پالتے تھے، نخلستانوں میں رہتے تھے اور کاروبار کرتے تھے۔ یہ مشاغل عربوں کے پھیلاؤ کا اہم سبب تھے، تاہم نقل مکانی کا بھی ایک سبب نہ تھا جیسا کہ حبشہ میں سبائیوں کی آمد (غالباً ۴۰۰ء) سے ظاہر ہوتا ہے۔ نوواردوں کو جذب کرنا ہلال خصیب کے ہر ملک کے مختلف حالات پر منحصر تھا۔ اب ان کو یہ دیکھنا تھا کہ وہ ان مہاجرین کو بستیوں میں آباد کر سکتے ہیں، یا ان کو نیم بدوی صورت میں ملک کی سرحدات پر آباد کر سکتے ہیں، یا ایسے میں قابل کاشت زمینوں پر سارے کے سارے خانہ بدوش افراد تو نہیں قابض ہو جائیں گے۔ پہلی صدی قبل از مسیح میں خانہ بدوش قبائل دریائے فرات کے قریبی کنارے کو عبور کر کے Apamaca-Thapsacus تک کی قابل کاشت اراضی پر قابض ہو چکے تھے جبکہ الجزیرہ خابور کے جنوب اور سنجار تک ان خانہ بدوشوں کی جولان گاہ بنا ہوا تھا۔ بعض استثنائی حالات ہمارے تجزیے سے خارج ہیں، مثلاً نبطیوں کی کاروباری ریاست جس کا عروج اسی صدی میں ہوا تھا۔ اس کی سرحدیں شمال میں حوران اور جنوب میں شمال مغربی عرب تک پھیلی ہوئی تھیں۔

۱۰۵ء میں نبطی مملکت کے شامی صوبے کے انضمام اور ساٹھ برس بعد رومیوں کی شمال مغربی عرب میں عدم دلچسپی نے ان ممالک کے امن و سکون کو غارت کر دیا۔ ہم وثوق سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان صحرا نشینوں کی مغرب میں آمد اور شمالی عرب کے وسطی پہاڑی علاقے (الجبال) میں آباد بنو طَیٔ کی نقل مکانی کے کیا نتائج برآمد ہوئے۔ زیریں فرات اور صحرائے عرب کے درمیانی میدان میں دو قبائل کا داخلہ ایک مختلف معاملہ ہے، جس کا آغاز پہلے ساسانی بادشاہ اردشیر اول (م ۲۴۱ء) کے عہد میں ہوا تھا۔ یہ قبائل تنوخ اور اسد تھے جو مشرقی عرب سے آئے تھے۔ ان کے بعد بنو نزار بھی وسطی اور مغربی عرب سے چلے آئے۔ وہ انبار کے ماسوا دریائے فرات کی سرحدات پر مقیم آباد کاروں میں گھل مل گئے جبکہ بنو تنوخ اور بنو اسد خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے رہے۔ بنو تنوخ شمالی شام اور بنو اسد حوران کے جنوب میں بادیہ پیمائی کرتے رہے۔ چوتھی صدی عیسوی سے ان ممالک میں مغربی عرب کے قبائل کی آمد جاری رہی۔ اس اثنا میں بخورات کی تجارت میں کمی (تیسری صدی عیسوی ۳۰۰؟) اور اس کے خاتمے (پانچویں صدی عیسوی) نے جنوبی عرب کی آبادی کو خانہ بدوش بنا دیا۔ یہ قبائلی گروہ، جو شاہان حمیر کی جنگی مہمات میں بھی حصہ لیتے تھے، نجران اور وسطی عرب (بنو کندہ) تک پہنچنے لگے۔ چھٹی صدی عیسوی میں یہ قبائل شمال کی کی طرف بڑھتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کی محرک شاہان کندہ کی جنگیں تھیں۔ ان کی پیش قدمی کا راستہ شمالی العارض – طویق سے زیریں فرات کا میدان (بنو بکر، تمیم)، بیشہ سے وادی الرمّہ (بنو عامر) اور مدینے کے شمالی علاقے سے پالمائرا

[رَکْ بان] بَہراء، کلب) کی جانب تھا ۔ بنو تغلب پہلے زیریں فرات میں آباد تھے، لیکن جب اسلام آیا تو وہ بالائی فرات کے ساتھ ساتھ نقل مکانی کرتے ہوے الجزیرہ میں سنجار کے شمال میں آباد ہو چکے تھے ۔

آغاز اسلام میں عربوں کا پھیلاؤ فوجی ملازمت کا مرہون منت ہے جب کہ فرات، شرق اردن، جنوبی فلسطین اور اس کے بعد عراق، شام اور الجزیرہ کی تسخیر کے لیے مدینے سے اسلامی عساکر بھیجے گئے تھے ۔ زاں بعد عربوں نے خلیج فارس کے پار کوفے اور بصرے کی چھاؤنیوں سے نکل کر ایران اور دمشق سے لے کر مصر، شمالی افریقیہ اور اندلس تک جنگوں میں حصہ لیا ۔ اس کا دوسرا سبب شرق اردن سے فلسطین تک (شمال میں عاملہ اور جذام اور جنوب میں) لخم قبائل کا ترک وطن تھا ۔ بَلِی اور جُہَینہ کے بعض قبائل بھی حجاز چھوڑ کر مصر چلے گئے تھے ۔ بہت سے گروہ اور خاندان الجزیرہ کی چھاونیوں میں لگاتار داخل ہو کر آباد ہو رہے تھے ۔ مزید براں کوفے اور بصرے کے باشندے خراسان جا کر توطن اختیار کر رہے تھے ۔ بنوسُلَیم اور مغربی عرب کے بنوقیس کے چار سو گھرانوں نے زیریں مصر میں آباد ہونے کے لیے اپنے نام لکھوائے تھے، لیکن اس تعداد سے سہ گنا اشخاص بعد میں برضا و رغبت چلے گئے ۔ اس طرح عہد اسلام میں عربوں کے پھیلاؤ کا پہلا مرحلہ تکمیل کو پہنچا ۔ اب زرخیز ہلال اور عرب کے درمیان واقعات کا پردہ دوبارہ حائل ہو جاتا ہے ۔

عرب کی آبادی میں نقل مکانی اور اسلامی فتوحات کے لیے جنگوں کے سبب جو کمی واقع ہوئی تھی اس کے پورا کرنے میں کافی وقت لگا ۔ پہلی نقل و حرکت کا رخ الجبل سے شمال مشرق کی سمت تھا ۔ نویں صدی عیسوی کے وسط سے قبل ہی بنو اسد نے کوفے سے مکے جانے والی شاہراہ پر پیش قدمی شروع کر دی تھی ۔ ان کے پیچھے پیچھے بنوطئی بھی ہو لیے ۔ دسویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو بویہ کے عہد میں نزاعات کی وجہ سے بنو اسد مزروعہ اراضی پر قابض ہونے لگے ۔ ان کے بعض افراد گھومتے پھرتے خوزستان جا نکلے، جہاں اسلام سے قبل ہی عربوں (بنو تَمِیْم) کی نوآبادی قائم ہو چکی تھی ۔ اس اثنا میں عراق (۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء تا ۳۲۵ھ/۹۳۷ء) اور شام و مصر (۳۵۳ھ/۹۶۴ء تا ۳۶۸ھ/۹۷۹ء) میں مشرقی عرب کے قرامطہ کی چھاپا مار سرگرمیوں کی وجہ سے بے شمار لوگ شمال کی طرف چلے آئے تھے ۔ خفاجہ (بنو عُقَیل) مشرقی عرب سے نقل مکانی کر کے زیریں فرات کے میدان میں آ رہے تھے ۔ گیارھویں صدی عیسوی میں ان کے بعد بنومُنْتَفِق (از بنو عقیل) بھی چلے آئے ۔ مشرقی عرب میں تارکان وطن کی جگہ عُمان کے قبائل نے لے لی ۔ ان میں سے بعض قبائل عراق میں داخل ہو گئے ۔ بنوطئی کے بعض افراد جنوبی شرق اردن میں رس بس گئے اور فلسطین میں اپنے سے پہلے آنے والوں پر اپنی سیادت قائم کر لی ۔ اوائل عہد اسلام میں ترک وطن کی جو تحریک جنوبی فلسطین سے مصر کی طرف شروع ہوئی تھی، گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں دوبارہ زور پکڑ گئی ۔ (اس میں حکومت کا ہاتھ تھا) اور اس کا خاتمہ اس وقت ہوا جب ازمنۂ متوسطہ میں مصریوں نے فلسطین کو ہجرت شروع کی ۔ بارھویں صدی عیسوی کے اواخر سے بنوجُذام کی تھوڑی سی تعداد شمالی حجاز سے سینا، کو عبور کر کے مصر اور شرق اردن میں داخل ہوتی

رہی تھی تا آنکہ سترھویں صدی عیسوی میں یہ سلسلۂ آمد و رفت بالکل ختم ہو گیا۔ ان کے بعد بنو بلی کی نقل مکانی شروع ہوئی۔ پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بنو ہُتَیم کے ادنٰی لوگ خیبر کے مشرقی جانب سے ان اضلاع میں گھس آئے تھے۔ دریں اثنا الجبل میں عربوں کی مزید آمد شروع ہو گئی تھی۔ بارہ سو کے لگ بھگ بنو غزِّیۃ (بنو طئی) شمال میں شرق اردن اور عراق کے درمیان اور بنو لام (وہ بھی بنو طئی سے تعلق رکھتے تھے) جنوب میں مدینے اور القسیم کے درمیانی علاقے میں چلے آئے۔ پندرھویں صدی عیسوی سے بنو غَزِّیہ نے اپنے خیمے دریاے فرات کے کنارے لگا رکھے تھے، لیکن ۱۸۰۰ء سے پیشتر دریا کے دوسری جانب نہیں پہنچ سکے۔ بنو لام بھی پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں حجاز کی شمالی سرحد میں داخل ہو گئے تھے، لیکن عثمانیوں (ترکوں) نے انہیں پیچھے دھکیل دیا اور وہ سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں اپنی قدیم شاہراہ پر چل کر جانب مشرق ہوتے ہوئے دریاے دجلہ کے زیریں علاقے اور خوزستان کی طرف چلے گئے۔

سب سے آخری اور بڑی نقل مکانی بنو شَمَّر اور بنو عنزہ کی تھی۔ سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو شَمَّر الجبل سے آ کر عراق کی سرحد کے ساتھ ساتھ آباد ہو گئے۔ بنو عَنَزہ (جن کا علاقہ اس وقت تک مدائن صالح سے القَصِیم تک تھا)، بنو صخر کے ساتھ شرق اردن تک نفوذ کر آئے تھے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں جنوب مغرب اور جنوب مشرق سے آنے والے بنو عنزہ بادیۂ شام میں سکونت پذیر ہو چکے تھے۔ اس آمد و رفت کے دوران میں وہابیوں کی لڑائیاں چھڑ گئیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں بنو شمر۔ قبیلۂ شَمَّر کے بنو الجرباء اپنا آبائی وطن چھوڑ کر، جس پر وہابیوں نے قبضہ کر لیا تھا، فرات کے علاقے میں آ بسے۔ ۱۸۰۲ء کے آغاز میں ایک سرکاری معاہدے کی رو سے وہ الجزیرہ میں ایشیاے کوچک کے دامن کوہ تک پہنچ گئے۔ بنو عنزہ کے بعض قبائل وہابی لشکر کے ہمراہ یا محصلین محاصل سے بچتے ہوئے بادیۂ شام میں پہنچ گئے۔

شمالی عرب میں ۱۹۱۱ء سے زراعت کی ترقی اور گزشتہ بیس سال سے پٹرول کی دریافت نے فی الحال عربوں کے پھیلاؤ کو روک دیا ہے۔

اس پھیلاؤ کی بعض خصوصیات ابھی تک محتاج بیان ہیں، جو اس مقالے میں مناسب جگہ نہیں پا سکیں: خلیج فارس کے ایرانی ساحل پر آبادکاری (جس کا تعلق زمانۂ قبل از اسلام سے ہے)۔ زمانۂ قدیم سے ازمنۂ متوسطہ تک بحیرۂ ہند کے مختلف ساحلی مقامات اور جزائر مالا بار، مدغاسکر اور مشرقی افریقیہ پر تجارتی نوآبادیوں کا قیام؛ حضرموت سے متواتر نقل مکانی جس کا رخ زیادہ تر انڈونیشیا کی طرف تھا، (ریاست حیدرآباد [دکن] کی ملازمت میں حضر موت کے رہنے والے سپاہی تھے)؛ بحیرۂ قلزم کے پار بالائی مصر میں عربوں کا ورود۔

(W. Caskel)

(۳) اوائل عہد اسلام میں عرب ایران میں: عربوں نے ایران فتح کیا تو اس فتح کے جلو میں کچھ عرب بھی ایران میں چلے آئے۔ ان کی آبادکاری دو طریقوں سے ہوئی: (۱) عرب کے ساحل سے خلیج فارس کے ساتھ ساتھ ایرانی ساحل کے جنوبی علاقے میں نقل مکانی۔ (اس کے علاوہ) عرب دریاے دجلہ و فرات کے دہانے سے ساحل سمندر کے کنارے کنارے جنوب مشرق کی طرف پھیل گئے تھے۔ بظاہر

عربوں کی بستیاں یہاں اسلام سے پہلے ھی قائم ھوگئی تھیں (دیکھیے A. Christensen : *L' Iran sous les Sassanides* بار دوم، ص ۸۷، ۱۲۸) اوائل عہد اسلام میں عربوں کی تعداد میں معتدبه اضافه ھو گیا، مثلاً عمان کے ساحل سے آنے والے بنو عبدالقیس کے آبادکاروں کا خصوصی ذکر ملتا ھے (البلاذری، ۳۸۶، ۳۹۲؛ الاصطخری، ۱۴۲؛ ابن الأثیر (بولاق)، ۳ : ۴۹) - اس زمانے سے عربوں کی بستیاں ساحل اور اندرونی ملک کے بعض مقامات (مثلاً ۹۸۵ء میں بردسیر کے ضلع میں ماهان - المقدسی، ۴۶۲ - ۳) میں مغولوں کے زمانے تک قائم تھیں (B. Spuler : *Die Mongolen in Iran* طبع دوم، لائپزگ ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۲، ۱۶۹ ببعد، ۱۶۴) - یه ماننے کی معقول وجوہ ھیں که ماضی اور حال کی بستیوں کے درمیان رابطه رھا ھے کیونکه خلیج فارس اور بصرے سے نقل مکان کا سلسله مسلسل جاری رھا ھے - عرب آباد کاروں کا دوسرا ریلا عراق عرب سے ایران آیا - ساتویں صدی عیسوی میں عربوں کی بستیاں متعدد شہروں، مثلاً کاشان، ھمدان اور اصفهان میں قائم ھو چکی تھیں - قم میں عربوں (شیعوں) کی غالب اکثریت تھی اور یه عرصۂ دراز تک رھی (البلاذری، ۳۱۴، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۲۶؛ نرشخی (شیفر)، ۵۲؛ ابن الأثیر (بولاق)، ۵ : ۱۵؛ E. G. Browne : *Account of a rare ms. Hist. of Isfahan*، Hertford ۱۹۰۱ء، ۲۷ و *JRAS* ۱۹۰۱ء سے نقل شده طباعت)؛ B. Spuler : *Iran* [دیکھیے ماخذ] ص ۱۷۹) - عرب آبادکاروں کی تعداد آذربیجان میں قلیل تھی (البلاذری، ۳۲۸، ۳۳۱؛ الطبری، ۱ : ۲۸۰۵ ببعد؛ ابن حوقل، بار دوم، ص ۳۵۳؛ الیعقوبی : تاریخ، ۲ : ۴۴۶؛ الأغانی، بار اول، ۱۱ : ۵۹)۔

ان نقل مکانیوں میں عربوں کا منتہاے مقصود خراسان رھا - حقیقی آباد کاری ایک حد تک بڑی بڑی جماعتوں کی مرھون منت ھے - بعض بیانات سے واضح ھوتا ھے که پچیس ھزار عرب بصرے اور اتنی ھی تعداد کوفے سے ۵۲ھ/۶۷۲ء خراسان آئی تھی - ان آباد کاروں کا دوسرا گروہ ۶۸۴ء میں خراسان پہنچا تھا - قابل جنگ مردوں کی یه تعداد (۵۰۰۰۰) اور بھرتی کے سخت قوانین کی بنا پر J. Wellhausen (دیکھیے ماخذ) کا اندازہ ھے که آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں عرب آباد کاروں کی تعداد دو لاکھ کے قریب تھی - ان کا قیام شہروں ھی میں نه تھا جہاں فتح پر ان کے لیے محلے مخصوص کر دیے گئے تھے، بلکه وہ سارے ملک میں پھیلے ھوے تھے - مثال کے طور پر وہ مرو کے نخلستان میں رس بس گئے تھے اور وھاں املاک حاصل کر کے انھوں نے دھقانوں کے طور طریقے اختیار کر لیے تھے - خراسان کی جغرافیائی کیفیت بھی عربوں کے حسب حال تھی - وہ میدانوں اور کھلے علاقوں کو آسانی سے عبور کر لیتے تھے، لیکن دریاؤں اور پہاڑوں کے پار کرنے میں خراسانیوں کی نسبت زیادہ پھرتیلے نه تھے (دیکھیے Barthold : *Turkestan*، ص ۱۸۲).

خراسان میں عربوں کی بیشتر تعداد بصرے سے آئی تھی - آباد ھونے والے قبائل میں بنو قیس کی اکثریت مغرب میں تھی، بالخصوص آٹھویں صدی عیسوی میں (الطبری، ۲ : ۱۹۲۹) جبکه بنو تمیم اور بنو بکر کی مشرق اور سیستان میں مخلوط آبادی تھی - اس طرح ان قبائل کے باھمی جھگڑے مختلف نوعیت کے ھوتے تھے - ابن الأثیر (بولاق، ۵ : ۶) کا بیان ھے که ان نوواردوں کی تعداد حسب ذیل تھی : اھل بصرہ نو ھزار، بنو بکر

سات ہزار، بنو تمیم دس ہزار، عبد القیس چار ہزار، بنو ازد دس ہزار، اہل کوفہ سات ہزار، (کل تعداد سینتالیس ہزار، جو اہل کوفہ و بصرہ کی متذکرہ تعداد ہی ملتی ہے)۔ اس کے علاوہ ان قبائل کے سات ہزار موالی بھی تھے۔ (اس فہرست میں ان قبائل کے علاوہ جو تعداد مذکور ہے، وہ اہل بصرہ و کوفہ کی ہے)۔ ان قبائل کے جو اختلافات بصرے میں تھے، وہ خراسان میں بھی ان کے ساتھ رہے۔ اگر ایک طرف ربیعہ (بنو بکر اور عبد القیس) اور یمنی ازدی تھے (جو بعد میں آئے تھے) تو دوسری طرف بنو تمیم اور بنو قیس تھے (وہ مجموعی حیثیت سے مضر کے نام سے معروف تھے) اور اپنے حسب و نسب پر نازاں تھے۔ ۶۸۳ء میں خلافت کے لیے خانہ جنگی ہوئی تو ربیعہ اور مضر میں بھی خونریز جنگ ہوئی۔ ۶۴ تا ۶۵ھ/۶۸۳ تا ۶۸۵ء میں ہرات سے باہر بنو بکر اور بنو تمیم کے درمیان ایک سال تک جنگ برپا رہی (الطبری، ۲: ۴۹۰ تا ۴۹۶)، جو بنو تمیم کے باہمی تفرقے ہی سے خود بخود ختم ہوگئی۔ اگرچہ ۷۴ھ/۶۹۳-۶۹۴ء میں ایک غیر جانبدار قریشی والی بن کر آ گیا تھا پھر بھی جنگ ۸۱ھ/۷۰۰ء تک جاری رہی (الطبری، ۲: ۸۵۹ تا ۸۶۲)۔ فتح اور شکست کا مدار والی کے رویّے پر تھا جبکہ خود اس کی روش پر مغرب (شام اور عراق) کے جماعتی اختلافات اثر انداز ہوتے تھے۔ ۸۵ تا ۸۶ھ/۷۰۴ تا ۷۰۵ء میں والیوں کا تبادلہ ہوا تو بنو ازد اور ربیعہ کے سیاسی اقتدار میں عارضی طور پر فرق آ گیا۔ ماوراء النہر کے فاتح قتیبہ بن مسلم ان مقتدر گروہوں میں سے کسی سے بھی قرابتداری نہ رکھتے تھے، انھوں نے غیر جانب دار رہنے کی کوشش کی۔ ان کی ترکتازیوں کی بدولت عرب سمرقند، بخارا اور خوارزم تک پھیل گئے، جہاں ان کے لیے مخصوص محلے تیار کیے گئے تھے (البلاذری، ۴۱۰، ۴۲۱ ببعد؛ الطبری، ۲: ۱۵۶؛ ابن الأثیر (بولاق)، ۳: ۱۹۳؛ النرشخی، ۹۲)۔ قتیبہ بن مسلم کے انتقال کے بعد یزید ثانی کے عہد خلافت میں بنو ازد نے دوبارہ اقتدار حاصل کر لیا، لیکن ۷۲۰ء میں بنو تمیم نے طاقت حاصل کر لی۔ بنو قیس اور بنو تمیم کی بد انتظامی نے خراسان میں اموی حکومت کو اس قدر رسوا کیا کہ نصر بن سیار جیسا فراخ دل والی بھی ۷۴۳ء کے بعد ان متحارب گروہوں میں مصالحت نہ کرا سکا۔ عباسی انقلاب، جو عربوں کے طرز عمل کا نتیجہ تھا، ان کو متاثر نہ کر سکا۔ ۷۴۸ تا ۷۵۰ء میں عباسیوں کی کامیابی نے مشرق میں عربوں کے لیے نئے حالات پیدا کر دیے۔

خراسان کی فتح کے بعد عربوں کی ایک قابل تعداد نے ایرانیوں سے دوستانہ تعلقات استوار کر لیے تھے۔ بعض مرزبانوں اور دہقانوں نے بعجلت تمام عربوں سے صلح کر لی تھی۔ یہ عرب ایرانیوں کی ثقافتی زندگی کے بعض مظاہر میں شریک ہوتے تھے (نوروز اور مہر جان کے تہواروں میں شامل ہوتے تھے جب کہ وہ مصر میں قبطیوں کے جشنوں میں شرکت کیا کرتے تھے)۔ ایرانیوں اور عربوں کے درمیان شادیاں بھی ہوتی تھیں (ان کا ذکر اسی وقت ہوتا تھا جبکہ فریقین مقتدر حیثیت کے مالک ہوتے تھے، عوام میں بھی شادیاں بکثرت ہوتی رہتی تھیں) اور ان کی اولادیں مشرف بہ اسلام ہونے والے ایرانیوں میں گھل مل جاتی تھیں یا خود کو ان سے منسوب کرنے لگتی تھیں۔ اس کے علاوہ بعض عربوں (مثلاً ترمذ میں موسیٰ بن عبداللہ بن خازم) نے حکومت سے لڑ جھگڑ کر مقامی لوگوں

سے اتحاد کر لیا تھا ۔ مزید برآں حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے زمانۂ خلافت (۷۱۷ تا ۷۲۰ء) میں بعض عربوں میں دینی شعور پیدا ہونے لگا تھا (مثلاً حارث بن سریج) اور انہوں نے اس جذبے کے تحت ایرانیوں کے لیے مکمّل مساوات کا مطالبہ کیا (قب Wellhausen : *Das arab. Reich*، ص ۲۸۰)، اس لیے ان کے شخصی اور مالی محاصل کے مسائل کے حل کے لیے بہت سی کوششیں کی گئیں ۔ بہرکیف یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ ۷۲۰ء سے آگے قبائلی وفاداری کی جگہ اسلامی اخوت نے لے لی تھی، جو عالمگیر عرب اتحاد کے احساس کے لیے ایک ضروری امر تھا ۔ آئندہ چل کر جو سیاسی حوادث پیش آئے ان کا سرچشمہ قبائلی تنازعات کو قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

ان اسباب کی بدولت اموی سیاست، جو قبائلی نظام پر تعمیر ہوئی تھی، ناکامی کی موت مر گئی اور آگے چل کر عنان اقتدار عباسیوں کے ہاتھ آ گئی ۔ (اس اقتدار میں علوی بھی شامل تھے، جو شروع میں عباسیوں کے شریک حال تھے) جن کا طریق کار جدا تھا ۔ عرب عباسی تحریک میں آگے آگے تھے، لیکن ان کے دوش بدوش ایرانی بھی کام کر رہے تھے ۔ عربوں اور ایرانیوں کا یہ اتحاد امویوں کے زوال تک قائم رہا (زمانۂ مابعد میں بھی کوئی نسلی تفرقہ پیدا نہیں ہوا) ۔ ان اسباب کی بنا پر ۷۴۷ تا ۷۵۰ء میں عربوں اور ایرانیوں کو امویوں پر فتح حاصل ہوئی ۔ اس زمانے میں ابو مسلم کی فوج کے بیشتر عرب سپاہی فارسی بولتے تھے (الطبری، ۳: ۱۹۵۴ ببعد) ۔

بعض عربوں نے اس یک جہتی میں بالکل حصہ نہیں لیا ۔ ان کی بیشتر تعداد کو عباسی جنگوں کے دوران خراسان سے باہر دھکیل دیا گیا ۔ باقی ماندہ آبادکار جو (عربوں کی طرح) سیاسی اعتبار سے زیادہ اہم نہ تھے، ایرانیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے ۔ قبائل کی باہمی آویزشیں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئیں، اگرچہ دسویں صدی عیسوی میں بھی بعض قبائل کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے مندرجۂ ذیل مآخذ) ۔ باہمی میل ملاپ (انجذاب) کا عمل مسلسل جاری رہا اور بہت سے عرب ایرانیوں میں گھل مل گئے ۔ یہ عمل ان علاقوں میں بسرعت تمام ہوا جہاں عرب اپنی جاگیروں میں دوسروں سے الگ تھلگ رہتے تھے، (مرو کا نخلستان اس کی ایک مثال ہے) ۔ عباسی عہد میں بھی ملک بھر میں عربی عنصر کی مزید تقسیم کو پیش نظر رکھنا چاہیے ۔ اس کے بعد عربوں کا نیا ریلا مغرب سے آیا ۔ یہی وجہ تھی کہ بعض مقامات میں عربوں کی آبادی گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی تک پائی جاتی ہے، اگرچہ دسویں صدی عیسوی ہی میں ان کی تعداد گھٹنے لگی تھی ۔ اس بارے میں تفصیلی بیانات کم یاب ہیں، مثلاً اصفہان کے لیے دیکھیے الیعقوبی : البلدان، ص ۲۷۴؛ خراسان کے مختلف مقامات کے لیے ملاحظہ ہو، کتاب مذکور، ص ۲۹۴؛ الاصطخری، ص ۲۲۴، ۳۲۴؛ ابن حوقل، بار دوم، ص ۴۹۹؛ المقدسی، ص ۲۹۲، ۳۰۳؛ کاشان کے لیے حدود العالم، ص ۱۳۳، اور کتاب مذکور ۱۰۴، ۱۰۸، ۲۱۹ (جوزجان)؛ الجاحظ : ثلاث رسائل (Van Vloten)، ۴۰؛ الاغانی، بار اول، ۱۴: ۱۰۲، ۱۷: ۹۶؛ الجوینی، ۲: ۲۶۴ (منزلگاہ عرب پڑھیے)؛ S.A. Volin : *K istorii sredneaziatskikh arabov* (در *Trudy vtoroy Sessii assotsiatsii arabistov* ماسکو و لینن گراڈ ۱۹۴۱ء)، ۱۲۴؛ B. Spuler : *Iran* ۲۵۰ ۔ ابن بلخی کا فارس نامہ (۹۱ ببعد: ۱۱۶ ببعد) اور القمی : تاریخ قم (تہرانی)، ۲۶۶ تا

۵ ، ۳ (خاندان اشعری) عرب کُتّاب کے ایرانیوں میں بتدریج گھل مل جانے کے بارے میں بصیرت افروز معلومات پر مشتمل ہیں۔

مآخذ: (۱) A. v. Kremer: *Culturgeschichte des Orients*، ویانا ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۷ء، (بالخصوص ۲ : ۱۴۴)؛ (۲) J. Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلن ۱۹۰۲ء، بالخصوص ص ۲۴۷ تا ۲۵۲؛ (۳) W. Barthold: *Turkestan*، اشاریہ؛ (۴) وہی مصنف: *K istorii orosheniya Turkestana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۱، ۱۰۹؛ (۵) P. Schwarz: *Iran*، ۸ : ۱۱۸۱ تا ۱۱۸۵ (آذربیجان)؛ (۶) B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ۲۴۴ تا ۲۴۷، ۲۵۰، ۳۳۵ ببعد اور اشاریہ۔

(B. SPULER)

ضمیمہ: زمانۂ حال میں وسطی ایشیا کے عرب: زمانۂ حال میں وسطی ایشیا اور افغانی ترکستان کے عربوں (جن کی زبان فارسی ہے؛ *The Imperial Gazetteer of India*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۵ : ۶۸) اگرچہ ان مقامات کا تعین نہیں ہو سکا) کی اصل کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ان کا اپنا بیان ہے کہ انہیں امیر تیمور یہاں لایا تھا۔ یہ عرب اپنی ابتدائی بستی [منزل گاہ] کا نام افغانستان کے ضلع اَنْدْخُوئی [ولَک بانْ] اور اس کے متصل آقچہ [صوبۂ مزار شریف] کا نام بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرشی، بخارا اور حصار ان کی گزرگاہیں تھیں۔ امیر تیمور کے سوانح حیات کے ماخذ میں یہ کہیں بھی مذکور نہیں کہ اس نے عربوں کو دوبارہ بسایا تھا اور نہ اس کے داماد میر حیدر کا کہیں پتا چلتا ہے، جس کا زبانی روایات میں ذکر آتا ہے۔ اس کے برعکس یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرو کے باشندوں کو بخارا اور ساکنان بلخ، شبرغان اور اندخوئی کو ۱۵۱۳ء میں وادی زرافشان میں لے جا کر بسایا گیا تھا (عبید اللہ: زبدۃ الآثار، در *Zap. Vostočnago Otdĕleniya*، ۱۵ : ۲۰۲ ببعد)۔ مزید برآں یہ معلوم ہوتا ہے کہ سولھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ایک طرف تو عراق عجم اور بخارا، دوسری طرف سمرقند اور وادی کشکہ دریا کے درمیان مہاجرت کا امکان تھا (عبداللہ بن محمد المَرْوَرِیْد: التَّرَسُّل، بحوالۂ Volin، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳؛ قب H. R. Roemer: *Staatsschriben der Timuridenzeit*، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۹۳ ببعد، ۱۴۴، مع لوح ۳۸ ب تا ۳۹ الف [اس میں دستاویز کا اصلی حصہ دکھائی نہیں دیتا])۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ وسطی ایشیا کے زمانۂ حال کے عرب اوائل عہد اسلام کے عرب مہاجرین کی نسل سے نہیں ہیں [دیکھیے اوپر (۳)]، اگرچہ یہ امر قرین قیاس ہے کہ ان کا حسب و نسب ان آبادکاروں سے ملتا ہو جو گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی میں ایرانی بن گئے تھے۔ سولھویں صدی عیسوی میں وسطی ایشیا کے عرب ’’میر ہزار‘‘ کے ماتحت ہوتے تھے، جو سرکار کی طرف سے متعیّن ہوتا تھا۔ یہ عرب بادیہ نشین (اعراب) کے نام سے معروف تھے (مذکورۂ بالا دستاویز کے علاوہ دیکھیے سمرقند کا مجموعۂ انشاء مؤلفہ ۱۵۳۰ء، مطبوعۂ Volin، ص ۱۱۷ تا ۱۲۰)۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں ان عربوں کا کہیں بھی ذکر نہیں آتا، لیکن انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ان کا تذکرہ مختلف سفر ناموں میں ملتا ہے (ان کے اقتباسات Volin نے دیے ہیں)۔ یہاں دو نظریات میں امتیاز ضروری ہے:

(۱) ایک گروہ، جو خود کو عرب کہتا ہے، شکل و شباہت کے اعتبار سے ایرانیوں سے

مختلف نہیں ۔ یہ لوگ جس ملک میں رہتے ہیں، اسی کی زبان بولتے ہیں ۔ سمرقند کے علاقے میں ان عربوں کا ایک گروہ تاجیکی اور دوسرا اُزبکی زبان بولتا ہے ۔ سیاحوں کے بیانات کے مطابق عربوں کے دوسرے گروہ ترکمنستان، خیوہ، فرغانہ اور کوہ تاجیکستان میں بھی پائے جاتے ہیں ۔ انیسویں صدی عیسوی میں ایک اندازے کے مطابق ان کی تعداد پچاس سے ساٹھ ہزار تھی ۔ ۱۹۲۶ء میں Vinnikov (دیکھیے ماخذ) اسی تعداد کو (مردم شماری کے باوجود) معتبر قرار دیتا ہے ۔ انیسویں صدی عیسوی میں بھی یہ عرب ''میر ہزار'' کے تحت تھے، اگرچہ اسے مالی اختیارات حاصل نہ تھے ۔ ۱۹۲۶ء میں روس میں جو مردم شماری ہوئی، اس کی رو سے ان کی تعداد ۲۸۹۷۸ اور ۱۹۳۹ء میں ۲۱۷۹۳ تھی ۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عرب جو اپنے گرد و پیش کی زبان بولتے تھے، اُزبکی اور تاجیکی ماحول میں زیادہ سے زیادہ جذب ہو گئے تھے ۔ ان کی اور ان کے پڑوسیوں کی معاشی حالت یکساں تھی ۔ چونکہ ایک زمانے میں یہاں عورت کو سربراہ خاندان کی حیثیت حاصل رہی تھی، لہٰذا بعد میں بھی معاشرے کے اندر ''ماموں'' کی اہمیت برقرار رہی (بھانجے اور ماموں کے درمیان خصوصی تعلق اور ماموں زاد بہن یا بھائی سے شادی)؛ چنانچہ انقلاب سے قبل ان عربوں کی کم از کم تہائی تعداد اسی قسم کے معاشرے میں زندگی بسر کر رہی تھی (دیکھیے M. O. Kosven : *Avunkulat* در *Sovetskaya Etnografia*، ۱۹۴۸ء، عدد ۱) .

ان خود ساختہ ''عربوں'' (بلحاظ تاریخ) اور ان عربوں میں ہمیں امتیاز کرنا ہوگا جو ابھی تک عربی بولتے ہیں ۔ مذکورۂ بالا دستاویزات کی رو سے ان میں وجہ امتیاز سولھویں صدی عیسوی ہی میں پیدا ہو چکی تھی ۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرب اس سے خاصا عرصہ پیشتر آباد ہو چکے تھے، ورنہ ان (بدویوں) کا لسانی اعتبار سے جزوی طور پر گھل مل جانا خارج از امکان ہوتا ۔ ۱۹۲۶ء کی روسی مردم شماری کی رو سے ان کی تعداد ۴۶۵۵ تھی، جو زبان کے اعتبار سے سغونی اور سعبونی قبائل میں منقسم تھے ۔ ان کی بیشتر تعداد ازبکستان (۲۱۷۰) اور تاجیکستان (۲۲۷۴) میں رہتی ہے ۔ ۱۹۳۹ء میں ازبکستان کے عربی بولنے والوں کی تعداد ۱۷۵۰ تھی ۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۹۷ء کی روسی مردم شماری، جس میں ۱۶۹۶ عرب مذکور ہیں، تو اس سے عربی بولنے والے عرب ہی مراد ہیں ۔ یہ اعداد و شمار غیر مُستند معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ ما بعد کے سالوں میں عربوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ دکھائی گئی ہے ۔ یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ یہ گروہ بھی اپنے ماحول کے زیر اثر اپنی انفرادیت کھو رہا ہے ۔

ان عربوں کی زبان عراقی عربی سے ماخوذ ہے، لیکن مالٹی زبان کی طرح عربی کی ایک مستقل قسم بن گئی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے ۔ وسطی ایشیا کے عربوں نے خالص عربی زبان میں پ اور چ کا اضافہ کر لیا ہے، جبکہ انہوں نے ث اور ذ اور جزوی طور پر ہمزہ کو خیر باد کہہ دیا ہے ۔ حرف ف معدوم ہو چکا ہے اور ق کو گ بولتے ہیں، الف ممدودہ کو ساکن پڑھتے ہیں ۔ پیش (ـُـ) پر زور بدلتا ہے ۔ حذف و اختصار کا عمل جاری رہتا ہے ۔ صیغۂ غائب اور حاضر کی جمع مؤنث میں آخری حرف بدوی بولیوں کی طرح قائم رہتے ہیں ۔ ان دو بولیوں میں ایک کے افعال مضارع میں م کا سابقہ شامل ہو جاتا ہے ۔ (کیا یہ سابقہ ایرانی یا شامی یا مصری عربی

سے مشابہت رکھتا ہے ؟) ۔ شاید یہ رد و بدل ترکی زبان کے اثر کا نتیجہ ہو ۔ کاکیشیا کی زبانوں (مثلاً قدیم گرجستانی) کی طرح مفعول کے اظہار کے لیے فعل کے ساتھ ایک لاحقہ ہوتا ہے (دیکھیے شامی عربی کی نشو و نما) ۔ "کَانَ" بطور معاون فعل مستعمل ہے (دراصل ماضی بعید کے معنوں میں) ۔ مصدر کے آخر میں اَنْ اور اِنْ ہوتا ہے ۔ اسما پر تنوین نہیں آتی اور جمع کے آخر میں یْن اور ات آتے ہیں ۔ (یہ مذکر اسما میں بھی اکثر واقع ہوتا ہے)، جبکہ جمع مکسر کا استعمال شاذ ہے ۔ عربی ہندسوں کی جگہ مکمل طور پر تاجیکی عددوں نے لے لی ہے ۔ جملے کی ترتیب اپنی جگہ قائم ہے، لیکن ہندی جرمنی جیسی زبانوں کی طرح لفظوں کی ترکیب عام ہے (حَطَب بیع — ایندھن فروش) ۔ عام لفظی ترتیب میں سب سے پہلے فاعل، پھر مفعول اور دیگر متعلقات ہوتے ہیں ۔ لفظی ذخیرہ سامی زبانوں سے ماخوذ ہے جو زیادہ تر عراقی عربی اور جزیرہ نماے عرب کی عربی پر مشتمل ہے ۔

مآخذ: (الف) تاریخی: (۱) M.S. Andreev، در Izvestiya Turkest. otdela, Russk. geogr. ob-va، ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۷؛ (۲) N. Burykina و M. Izmaylova: Nekotorye dannye po yazyku arabov kishlaka Džugary Bukharskogo Okruga i kishlaka Dyeonau Kashkadar inskogo okruga (Uzbeksoy SSR, Zap. Kollegii Vostokovedov، ۱۹۳۰ء، ص ۵۲۷ تا ۵۴۹؛ (۳) S.L. Volin: K. istorii sredneaziatskikh arabov, Trudy vtoroy sessii assotsiatsii arabistov، ماسکو و لینن گراڈ ۱۹۴۱ء، ۱۱۱ تا ۱۲۶؛ (۴) I.N. Vinnikov: Araby v SSSR، Sovetskaya Etnografiya، ۱۹۴۰ء، عدد ۴، ص ۳ تا ۲۲؛ (۵) D.N. Logofet: Bukharskoe khanstvo pod russkim protektoratom، ج ۱، ۱۹۱۰ء؛ (۶) Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya، بار دوم، ۲: ۵۹۸؛ (ب) زبان: Izmaylova و Burykina: کتاب مذکور؛ (۱) G.V. Tsereteli: K. kharakteristike yazyka sredneaziatskikh arabov, Trudy vtoroy sessii assotsiatsii arabistov، ماسکو و لینن گراڈ ۱۹۴۱ء، ۱۳۳ تا ۱۴۸؛ (۲) وہی مصنف: Materialy dlya izucheniya arabskikh dialektov Sredney Azii, Zap. Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk SSSR، ۱۹۳۹ء، ص ۲۵۳ تا ۲۸۲ (جو ملاحظے میں نہیں آسکیں)؛ Zarubin: Spisok narodnostey SSSR، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء؛ (۳) N. B. Arkhipov: Sredne-aziatskie respubliki، بار سوم، لینن گراڈ ۱۹۳۰ء ۔

(B. SPULER)

(۴) عرب مصر میں: ۱۸ھ/۶۳۹ء کے آخر میں ایک عرب فوج (یلغار کرتے ہوئے) شامی ۔ مصری سرحد پر نمودار ہوئی اور اس نے مصر کی تسخیر کا آغاز کر دیا ۔ ۲/ ربیع الآخر/ ۹ اپریل ۶۴۱ء کو صلح نامے پر دستخط ہوگئے جس کی رو سے سرزمین مصر یا صحیح تر الفاظ میں مصری قبطیوں کو بوزنطی غلامی سے نجات مل گئی ۔ اہل اسکندریہ نے مقابلہ کیا، لیکن اٹھارہ ماہ بعد ہتیار ڈال دیے ۔ اگر مصر کی فتح کا بحیثیت مجموعی مطالعہ کیا جائے تو یہ تأثر قائم ہوتا ہے کہ یہ فتح نہ صرف ایک پرجوش پیش قدمی کا نتیجہ تھی، بلکہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت عمل میں لائی گئی تھی ۔ (اس اعتبار سے) اس زمانے کے اوراق بردی خاص طور پر اہمیت حاصل کر لیتے ہیں ۔ (ان میں) عرب افواج کی رسد رسانی اور قیام کے انتظام کے متعلق سرکاری احکام ملتے ہیں اور یہ پتا چلتا ہے کہ اس ضمن میں اہل دیہات

جو کچھ خرچ کرتے تھے، وہ سال آئندہ کے محاصل میں مجرا کر دیا جاتا تھا۔ اوراق بردی شاهد هیں که مصر میں پیش قدمی کرنے والی فوج ساز و سامان سے اچھی طرح مسلح ہوتی تھی۔ پیادہ اور سوار مسلح فوج کے همراه بالائی مصر میں فوجی کارروائی کے لیے کشتیوں کا بیڑا بھی تھا۔ هتیاروں کی مرمت کے لیے لُہاروں اور اسلحه سازوں کی جماعتیں بھی تیار کی گئی تھیں۔ یه معلومات یونانی متون پر مشتمل هیں جن کے ساتھ عربی ترجمه بھی هے۔ اگر یه انتظامات قبطی اهل‌کاروں نے کیے تھے، تو یه امر بدیہی هے که عربوں کے فوجی سربراه بھی ان کے انتظام و انصرام سے بخوبی آگاه هوں گے۔ اس سے فوجی تربیت اور نظم و نسق کا بھی پتا چلتا هے اور هم یه قیاس کر سکتے هیں که عربوں کی فوج کا بیشتر حصه بدوی عربوں پر مشتمل نه تھا۔ حضرت عمرو بن العاصؓ (فاتح مصر) کا زیاده تر اعتماد یمنی دستے پر تھا، جو تقریباً سب کے سب عَک قبیلے سے تعلق رکھتے تھے اور اضلاع فسطاط کے نام اس امر کے مظهر هیں که فوج کی بیشتر تعداد یمنی لشکر پر مشتمل تھی۔ دوسری طرف بنو جذام اور بنو لخم، جو غسانی مملکت میں آباد تھے اور جنگ یرموک میں غیر جانبدار رهے تھے، اب مصری لشکر میں شامل هو گئے تھے۔ عرب مجاهدین کی زیاده سے زیاده تعداد پندره هزار تھی۔ یه تعداد اگرچه مبالغه آمیز معلوم هوتی هے، لیکن ناممکن الیقین بھی نہیں۔

(مصر کی) فتح کے بعد عرب اپنے قبائلی گروهوں هی میں رهے۔ اس بارے میں فسطاط کے اضلاع کے نام معلومات افزا هیں۔ اب یه سوال پیدا هوتا هے که کیا شروع میں عربوں کا فوجی خدمت کے سوا اور بھی کوئی شغل تھا۔ کیونکه فوج هی با اقتدار تھی۔ اس میں کسی ملکی باشندے کا بمشکل هی گزر هو سکتا تھا۔ فوجی مقامی باشندوں سے مل جل بھی نه سکتے تھے، کیونکه اراضی کا حصول ممنوع تھا۔ قابض فوج فسطاط، اسکندریه اور بحیرۂ روم کے ساحل کے ساتھ ساتھ مختلف چوکیوں، دریاے نیل کے صحرائی کناروں اور جنوبی سوڈان کی سرحدات میں بٹی هوئی تھی۔ مستند مآخذ کے دستیاب نه هونے کے سبب هم ان فوجوں کی صحیح تعداد کا اندازه نہیں لگا سکتے، جنھیں نئے فوجیوں کی کمک ملتی رهتی تھی، کیونکه ۲۲ھ/۶۴۳ء میں صرف اسکندریه کے دفاع کے لیے باره هزار جوانوں کی ضرورت تھی۔ اتحاد و اشتراک پیدا کرنے کی غرض سے ان کی تنظیم قبائل کی بنا پر هوتی تھی۔ ہر قبیلے کے افراد سات یا دس حصوں میں منقسم تھے۔ هر حصے کا ایک منتظم هوتا تھا جو فوجیوں کی تنخواهیں وصول کرتا تھا اور قاضی کی نگرانی میں یتیموں کو وظائف ادا کرتا تھا۔ هر صبح ایک اهل‌کار ان قبائل میں جا کر نئے پیدا هونے والے بچوں کے کوائف لکھا کرتا تھا۔

۱۰۹ھ/۷۲۷ء میں مصر کے مہتمم مالیات نے بنو قیس کی ایک بڑی جماعت کو بلبیس کے علاقے میں آباد کر دیا تھا۔ یه جماعت تین هزار افراد پر مشتمل تھی جس میں عورتیں اور بچے بھی شامل تھے۔ قیسیوں کی یه جماعت، جو فسطاط ۔ قلزم کی شاهراه پر شتربانی کرتی تھی غالباً فوجی خدمات بھی بجالاتی تھی، کیونکه ان کے نام قبض الوصولوں میں درج تھے۔ ان کی بھرتی کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب ۱۰۷ھ/۷۲۵ء میں قبطیوں نے پہلی شورش کی۔ یه واقعه بیان کرتے هوے اسکندریه کے کلیسا کا

عیسائی مؤرخ رقمطراز ہے: ”ایک قبیلہ مصر کے مشرقی صحرا میں بلبیس اور قلزم کے درمیان ساحل سمندر پر آباد ہے؛ یہ مسلمان تھے اور عرب کہلاتے تھے۔“ یہ طرز بیان اس امر کا غماز ہے کہ مقامی مسلمان، جو اگرچہ بحیثیت مجموعی اقلیت میں تھے، لیکن تعداد میں عربوں سے کہیں زیادہ تھے۔

ان قبائل نے دو سو برس تک اپنے حسب و نسب کو یاد رکھا۔ اسوان اور فسطاط کے قبرستانوں میں ان کے الواح مزار پر ناموں کے ساتھ قبیلے کا نام بھی لکھا ملتا ہے۔ یہ عربی نشان تمغاے شرافت تھا، جس سے قبطی مسلمان محروم تھے۔ بعض قبطیوں کو عرب قبائل سے منسوب ہونے کا شوق چرایا تو انھوں نے ایک مشکوک کردار کے حامل قاضی کے خلاف جس نے قبطیوں کو خالص عربوں کا درجہ دے دیا تھا، خلیفۂ بغداد سے استمداد کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں قبائلی نسبت کی جگہ جغرافیائی نسبت نے اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اس بارے میں الواح مزار ہی بہترین دستاویزات ہیں جن سے متوفی کی جاے سکونت کا پتا چلتا ہے۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اوائل میں مسلمانان فسطاط ہی تمام کاروبار اور سرکاری ملازمتوں پر چھائے ہوے تھے۔ دوسری صدی میں جن عربوں نے دریاے نیل کی گزرگاہ کے کنارے مقامی بغاوتوں کے دبانے میں حصہ لیا تھا ان کے نام خراسانیوں اور بعد میں ترکوں کی آمد کے بعد، فوجی دفتر سے خارج کر دیے گئے۔ ان عربوں نے دیہات میں جا کر اپنے آبا و اجداد کی طرح مویشی پالنے کا پیشہ اختیار کر لیا۔ بہرحال اس کے بعد ان کا شہروں میں ذکر نہیں آتا۔ یہ عرب سابقہ فوجیوں کی اولاد تھے اور انھوں نے اراضی بھی حاصل کر لی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ سرکار ان سے خراج یا مالیہ وصول کیا کرتی تھی۔ اس طرح وہ مقامی آبادی میں گھل مل گئے، جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں زیادہ تر مسلمان تھی۔ اس کے علاوہ قبطیوں نے عربی زبان کا روز افزوں استعمال شروع کر دیا۔ فوج کی اکثریت، جو ترکوں پر مشتمل تھی، مقامی باشندوں اور عرب مہاجرین میں وجہ امتیاز نہ پا سکی۔

آخرکار ۲۱۹ھ/۸۳۴ء میں بنو لخم اور بنو جذام نے دریاے نیل کے آس پاس بغاوت کر دی۔ انھیں پامالی منتشر کر دیا گیا اور ان کے حقوق کا ذکر دوبارہ سننے میں نہیں آتا۔ عربوں کا ذکر تاریخ مصر میں بار بار آتا ہے۔ ان کی قبائلی تنظیم برقرار رہی اور انھوں نے بدوی خوبو بھی نہیں چھوڑی۔ ہنگامی حالات میں ان سے محفوظ فوج کی حیثیت سے خدمت لی جاتی تھی، جیسا کہ دمیاط میں صلیبیوں کے داخل ہونے پر ہوا تھا۔ بعد کی حکومتوں کو محاصل کی وصولی یا قزاقوں کو دبانے کے لیے ان کے خلاف فوجی اقدام بھی کرنا پڑتا تھا۔ عام طور پر یہ مہمیں اگرچہ تعزیری ہوتی تھیں، لیکن خون خرابے کا بھی باعث بن جاتی تھیں۔

پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں بنو ہلال کی شمالی افریقیہ پر تباہ کن یلغار سے قبل ان کی نقل مکانی سے اہم واقعات وقوع پذیر ہوے۔ یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ ۱۷۹۹ء میں جزیرہ‌نماے عرب کے بدویوں نے بالائی مصر میں فرانسیسی افواج کی پیش قدمی روکنے کی کوشش کی تھی۔

زمانۂ حال کی مردم شماری کے نتائج

حد درجہ غیر واضح ہیں ۔ ایک اندازے کے مطابق مصری صحراؤں میں بدویوں کی تعداد پچاس ہزار کے لگ بھگ ہے ۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، طبع Torrey؛ (۲) الکندی: ولاة مصر، طبع Guest؛ (۳) المقریزی: الخطط، طبع بولاق؛ (۴) القلقشندی: نهایة العرب فی معرفة انساب العرب؛ (۵) وهی مصنف: قلائد الجمان فی التعریف بقبائل عرب الزمان؛ (۶) Quatremère : *Mémoire sur les tribus arabes établies en Egypte*، در *Mémories géographiques et historiques sur l' Egypte*، طبع و ترجمه G. Wiet؛ (۷) G. Wiet : *Précis d' Histoire d' Egypte*، جلد دوم؛ (۸) وهی مصنف : *Histoire de la Nation égyptienne*، ج ۴؛ (۹) ابن ایاس : تاریخ مصر.

(G. WIET.)

(۵) عرب شمالی افریقیہ میں: ان عربوں کی تعداد کا اندازہ لگانا مشکل ہے جو ۲۷ھ/۶۴۷ء میں شمالی افریقیہ میں داخل ہوے ۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق سب سے اول بیس ہزار مجاہدین آئے تھے، جو حجازی قبائل سے بھرتی کیے گئے تھے ۔ ان کے سپہ سالار متعلقہ قبائلی سردار تھے جنھیں مصری فوج کی بھی کمک حاصل تھی ۔ ابتدائی مہمات دور دراز قسم کے دھاوے تھے، جن کی غرض مستقل قیام کی نہ تھی ۔ عُقبہ بن نافعؓ نے المغرب میں اپنی محیر العقول پیش قدمی جاری رکھی اور ۵۰ھ میں القیروان [رک باں] کا شہر بسایا ۔ ان کی شہادت کے بعد بربروں نے القیروان پر قبضہ کر لیا اور اسلامی فوج کو کمک بھیجنی پڑی ۔ عساکر اسلامیہ کی نئی پیش قدمی یا بربروں کی بغاوت کے سبب تازہ دم مجاہدین کے دستے آتے رہتے تھے ۔ اموی عہد میں یہ مجاہدین شامی چھاؤنیوں سے آئے تھے جن میں مختلف قبائل کے افراد شامل تھے ۔ یہ قبائل ان مجاہدین کی جگہ لینے لگے جو عرب میں بھرتی ہوا کرتے تھے ۔ عباسی عہد میں خراسانی سپاہ بھی شامیوں کے دوش بدوش مصروف کارزار رہنے لگی یا ان کی جگہ لینے لگی ۔ یہ فوجی عناصر، جو مشرق کی طرح مختلف جماعتوں میں منقسم تھے، مفتوحہ ملک کے شہروں میں بھیج دیے گئے ۔ یہ واضح ہے کہ ان کی خودسری، روز افزوں مطالبات اور نظم و ضبط کا فقدان افریقیہ کے والیوں کے لیے درد سر بنے رہے ۔ اغلبی امیروں نے بڑی خونریزی کے بعد ان کو زیر کیا اور صقلیہ میں ان کی ملازمت کا انتظام کرا دیا ۔

عرب مجاہدین جنھیں ملک پر قبضہ کرنا مقصود ہوتا تھا، اپنے ساتھ دیوانی حکام بھی لاتے تھے ۔ والیوں، ان کے حاشیہ نشینوں اور ان کے قرابت داروں کے علاوہ علما بھی ہوتے تھے، جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانۂ خلافت (۹۹ھ/۷۱۷ء تا ۱۰۱ھ/۷۲۰ء) سے بربروں میں تبلیغ اسلام کیا کرتے تھے ۔ علاوہ ازیں تاجر بھی ہوتے تھے جو مفتوحہ ملک کے گراں قدر وسائل سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے ۔

عرب مہاجرین زیادہ تر شہروں میں سکونت رکھتے تھے ۔ جن شہروں میں ان کی اکثریت تھی، وہ عربی تہذیب و تمدن کے مرکز بن گئے ۔ عرب فاتحین کے وقار و اقبال، مساجد و قرآنی مکاتیب میں تعلیم، معاشی تعلقات اور منڈیوں میں باھمی میل جول کی بدولت شہروں اور مضافات میں اسلام کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی بھی خوب اشاعت ہوئی ۔ اس عمل میں القیروان نے اہم کردار انجام دیا، اگرچہ افریقیہ میں عرب فوج اور اس کی المغرب کی طرف پیش قدمی نے محدود علاقے کو متأثر کیا ۔

بنو هلال [رکّ به هلال] کا افریقیه پر حمله عربوں کی نقل مکانی کا پہلا مرحله تھا۔ یه نقل مکانی نووارد ہونے کے باعث اور بربرستان میں ان کے تاریخ ساز کردار کی بدولت، اسلامی فتح اور اس کے نتائج سے بکسر مختلف ہے۔ اس حادثے کا ابتدائی سبب یه تھا که پانچویں صدی عیسوی میں بنو صنہاجه کی بنو زیری [رکّ به زیری] شاخ کا امیر المعز، جو فاطمی خلیفه المنصور کی طرف سے افریقیه کا والی تھا، خلافت قاهره سے منحرف ہوگیا۔ فاطمی خلیفه نے اپنے وزیر الیازوری کے مشورے پر عرب کے بدویوں کو، جو ساحل نیل پر خیمه زن تھے، باغی والی کی سرزنش کے لیے روانه کیا۔ (اس کے صلے میں) خلیفه نے ان کا یه حق پہلے ہی تسلیم کر لیا که وه مفتوحه شہروں اور قصبوں کے مالک ہوں گے۔

بنو هلال جو ''المغرب کی طرف تحریک'' (تغریب) کا هراول دسته تھے اور بنو سلیم، جو بعد میں آئے، دونوں اپنے مشترک جد امجد منصور بن قیس کے واسطے سے بنو مضر سے اپنا نسب ملاتے تھے۔ یه دونوں قبیلے نجد کے رهنے والے تھے اور ان کے خاندان وهیں بود و باش رکھتے تھے۔ انہوں نے دیر سے اسلام قبول کیا تھا اور نقل مکانی کرکے شمالی عراق اور بادیة الشام میں آ رہے تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه وآله وسلّم کی وفات کے بعد ہی ان کی خودسری ظاهر ہونے لگی تھی۔ یه حاجیوں کے قافلوں کو لوٹ لیتے تھے، اس لیے اموی اور عباسی حکمران ان کی گوشمالی کیا کرتے تھے۔ چوتھی صدی هجری/دسویں صدی عیسوی میں انہوں نے قرامطه کی بغاوت میں حصه لیا۔ فاطمی خلیفه العزیز نے اس تحریک کو سختی سے دبا دیا (٣٦٨ھ/٩٧٨ء) اور اس کے حمایتی عربوں کو بالائی مصر جانے پر مجبور کر دیا۔ ان کی فتح افریقیه کا یہی نقطۂ آغاز ہے۔

جب بنو هلال کے هراول دستے، جو بمشکل دس لاکھ سپاهیوں پر مشتمل ہوں گے، القیروان میں داخل ہو کر زیری مملکت کے زوال کا باعث بنے۔ بنو هلال میں زیاده طاقتور بنو ریاح تھے جو تونس کے میدانوں پر قابض ہو گئے۔ ان کے آگے جانب مشرق بنو حماد اور زاب [رکّ باں] کی مملکت تھی جہاں بنو اثبج چلے آئے۔ عربوں کا یه پھیلاؤ جس کی حدود الادریسی نے چھٹی صدی هجری/بارهویں صدی عیسوی میں واضح کی ہیں، بنو حماد کے قلعے سے بجایه کی طرف نقل مکانی کرنے کا سبب بنی۔ بنو زناته کے خانه بدوش قبائل بھی وهران کے میدانوں کی طرف چلے آئے۔

نئے گروهوں کی آمد سے عربوں کے علاقے میں مزید توسیع ہوئی اور ان کی تقسیم میں ردّ و بدل کرنا پڑا۔ نقل مکانی کرنے والوں میں سب سے بڑا ریلا طرابلس الغرب کے بنو سلیم کا تھا، جس کا آغاز بارهویں صدی عیسوی میں ہوا۔ شروع میں بنو سلیم نے ایک ارمنی مہم‌جو قراقوش سے رشتۂ اتحاد استوار کیا؛ پھر بنو غانیه کے حلیف بن گئے جو المرابطون کو دوباره برسر اقتدار لانا چاہتے تھے۔ المرابطون کے افریقی والی بنو حفص تھے جن سے وابسته ہو کر بنو سلیم بام عروج پر پہنچے۔ اس طرح افریقیه، جو بنو هلال کی اوّلین سلکت تھی، بنو سلیم کے قبضۂ اقتدار میں رہی۔ اس علاقے میں عربوں کی اکثریت تھی اور وهی سب سے زیاده طاقتور تھے، لیکن شمالی افریقیه کا کوئی گوشه بھی اس آفت سے نه بچ سکا، جو بقول ابن خلدون ناقابل تلافی تھی۔ نو وارد غیرسماوکه

اراضی کی تلاش میں تھے، شہری آبادی پیداواری وسائل سے فائدہ اٹھانا چاہتی تھی، طاقتور کمزوروں کو آگے دھکیل رہے تھے، بعض قبائل، مثلاً جنوبی مراکش کے بنو معقل صحرا کی مغربی حدود سے چلے آ رہے تھے۔ یہ غیر معمولی اسباب ''حرکت تعریب'' کا موجب تھے۔ اس کے علاوہ المغرب کے بعض فرمانرواؤں نے عرب افواج کے دستوں کو، جن کی تائید پر ان کی حکمرانی کا انحصار تھا، اقصاے مغرب کی طرف منتقل کر دیا۔ اس سے بھی افریقیہ کی مغربی جانب نقل مکانی میں اضافہ ہوا۔ مثال کے طور پر ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں الموحدین کے المنصور نے، انھیں مراکش کے اطلسی میدانوں میں آباد کر دیا، جو اب تک غیر آباد چلے آ رہے تھے۔

اس توسیع سے بربروں کے علاقے کی معیشت تہ و بالا ہوگئی۔ شمال مغربی افریقیہ کے علاوہ جہاں یہ عرب موسم گرما گزارتے تھے، صحرائی علاقوں تک بھی ان کے بدویوں کی تگ و تاز محیط تھی۔ وہاں خانہ بدوش موسم خزاں میں اپنے اہل و عیال سمیت چلے آتے تھے؛ یہ علاقے ان کے اونٹوں کے لیے چراگاہوں کا بھی کام دیتے تھے۔ ان دہری نقل مکانیوں کے خاتمے پر انھیں یافت بھی ہو جاتی تھی۔ پروانۂ حفاظت کی رو سے یہ عرب، اہلِ نخلستان اور کھجور کے کاشتکاروں سے جنس کی شکل میں محصول ٹیکس اور شہریوں سے اقطاع یا جزوی ٹیکس (جبایہ) بھی لیتے تھے، جس کی تحصیل کے لیے انھیں ذمے دار ٹھیرایا گیا تھا۔ یہ مشرقی بدوی بربروں کے روزمرہ کے معاملات میں دل و جان سے شریک تھے، اس لیے انھوں نے عربی زبان کی ترقی و اشاعت میں اہم حصہ لیا۔ بنو ہلال، بنو سُلَیم اور بنو معقل ایسے بڑے قبائل کی علمی مساعی کے فرق کا اندازہ آج بھی ان قبائل کی بولیوں کی خصوصیات سے لگایا جا سکتا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ جہاں بربروں نے عربی زبان اور عربی تمدن کو اختیار کیا، وہاں عربوں نے بھی بربروں کے طور طریقے اپنائے۔ خانہ بدوشی کے بجاے ایک جگہ مستقل قیام ہونے لگا اور مہاجرین، جو فاقہ مستی کی زندگی گزار رہے تھے، خوشحالی اور مرفّہ الحالی کے راستے پر گامزن ہو گئے۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العبر، طبع دیسلان، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۴۷ — ۱۸۵۱ء، مترجمۂ دیسلان (*Histoire des Berbères*)، ۳ جلدیں، الجزائر ۱۸۵۲ — ۱۸۵۶ء؛ (۲) ابن الاثیر، مترجمۂ Fagnan؛ (۳) الیعقوبی: کتاب البلدان، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۴) التیجانی: الرحلۃ، مترجمۂ Rousseau، *JA* (۱۸۵۲ء)، ج ۲؛ ۱۸۵۳ء، ج ۱؛ (۵) الادریسی: المغرب؛ (۶) Fournel: *Les Berbers*، ۲ جلدیں، پیرس ۱۸۵۷ — ۱۸۷۵ء؛ (۷) Carette: *Recherches sur les origines et les migrations des tribus de l'Afrique septentrionale* (*Exploration Scientifique de l'Algérie*)، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۸) Carette و Warnier: *Notice sur la division territoriale de l'Algérie Tableau des Établissements Français*، ۱۸۴۴ — ۱۸۴۵ و ۱۸۴۶ء کا نقشہ؛ (۹) *Nomenclature et répartition des tribus de la Tunisie*، Chalon-sur-Saône، ۱۹۰۰ء؛ (۱۰) A. Bernad و N. Lacroix: *L'évolution du nomadisme*، الجزائر۔ پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۱۱) E. Mercier: *Comment l'Afrique Septentrionale a été arabisée*، قسطنطینیہ ۱۸۷۴ء؛ (۱۲) G. Marçais: *Les Arabes en Berbèrie du XI° au XIV° siècle*، قسطنطینیہ۔ پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) وہی مصنف: *La Berbèrie musulmane et l'Orient au moyen âge*، پیرس ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) W. Marçaise: *Comment* l'Afrique du Nord a été arabisée، در AIEO، ۱۹۳۸ء.

(G. Marçais)

* **عَرْبان** : عراق عرب کا ایک مقام جہاں اب صرف کھنڈر باقی ہیں، دریاے خابور کے مغربی کنارے پر جبل عبدالعزیز کے جنوب میں ۳۶ درجے ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۰ درجے ۵۰ دقیقے طول بلد مشرقی (گرین وچ) پر واقع ہے۔ پرانے شہر کے آثار متعدد ٹیلوں کے نیچے دبے ہوئے ہیں، جن میں سے ایک ٹیلے کے نام پر اس جگہ کو ''تل عَجَاجہ'' بھی کہتے ہیں۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں سے H. A. Layard کو متعدد پردار بیلوں کے مجسمے ملے تھے، جن کے سر آدمیوں کے سے تھے۔ یہ مجسمے عراق عرب کی اپنی حقیقی تہذیب کی پیداوار ہیں جو بابل کے قدیم تمدّن سے قریبی رابطہ رکھتی تھی۔ عَرْبان غالبًا وہی مقام ہے جو خط میخی (cuneiform) کے کتبوں میں گرْ (شَہْ)۔ دِکْنَہ کے نام سے مذکور ہوا ہے۔ رومی اقتدار کے متأخر دور میں یہ مقام جو اَرْبَنہ کہلاتا تھا، پارتھی [اشکانی] سلطنت کے سرحدی خط پر واقع ہونے کی بنا پر جنگی نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ عربوں کے دور اقتدار میں عربان ولایت خابُور کا مرکز ہونے کے لحاظ سے، نیز وادی خابور میں پیدا ہونے والی روئی کی منڈی ہونے کے سبب، بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ جغرافیہ نویس (مثلاً یاقوت، بذیل مادّۂ عربان) اور مؤرّخ اس کا ذکر بار بار ایک با رونق شہر کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ اس کی تباہی کا زمانہ معلوم نہیں۔ غالبًا یہ اس وقت تباہ ہوا، جب مغول نے تیمور کی سرکردگی میں یہاں حملہ کیا۔

مآخذ : (۱) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۱ : ۲۷۱؛ (۲) H. A. Layard: *Nineveh and Babylon*، جرمن تر (ترجمہ از Zenker)، ص ۲۰۸ ببعد؛ (۳) M. von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، (برلن ۱۹۰۰ء)، ۲ : ۱۹ تا ۲۱؛ (۳) وہی مصنف، در *ZG Erdkunde*، ۳۶ (۱۹۰۱ء): ۶۹ ببعد؛ (۵) Streck، در *Zeitschr. f. Assyriologie*، ۱۸ : ۱۹۰؛ (۶) Le Strange، ص ۹۷۔

(M. Streck)

* **عُریان** : رکّ بہ العرب۔

* **عربستان** : ''ملک عرب''۔ ایک اصطلاح جو پہلوی دور تک خوزستان کے ایرانی صوبے کے لیے مستعمل رہی ہے۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد میں اس صوبے کا نام خوزستان رکھا گیا۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے خوزستان۔ ایرانی استعمال کی پیروی میں ''عربستان'' کبھی کبھی جزیرہ نماے عرب پر بھی دلالت کرتا ہے۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے حکومت عثمانیہ کی انتظامی دستاویزات میں عربستان کا اطلاق مملکت کے عربی بولنے والے صوبوں، بالخصوص شام پر ہونے لگا تھا۔

(مدیر، [ز]، لائیڈن، بار اول)

* **عرب فقیہ** : شہاب الدین احمد عبدالقادر، مسلم حبشہ کا سولھویں صدی عیسوی کا وقائع نگار۔ اس نے امام احمد بن ابراہیم امیر ہرر اور Negus Lebna Denghel کے مابین جنگ میں خود حصہ لیا، لیکن جب اس نے وقائع لکھے تو وہ حبشہ چھوڑ کر عرب کے شہر جزان میں جا چکا تھا۔ اس کے لقب ''عرب فقیہ'' کی توجیہ یا تو یوں ہو سکتی ہے کہ وہ کسی حبشی کا عرف تھا، جو عربی زبان اور فقہ میں کامل دسترس رکھتا تھا، یا اس طرح کہ وہ کسی عرب کا مقامی لقب تھا، جو نقل مکانی کر کے پہلے حبشہ چلا گیا تھا، اور پھر بعد میں اپنے وطن واپس آ گیا۔ اس

کے وقائع کا نام (خاتمۂ کتاب پر) ''تحفۃ الزمان'' مرقوم ہے، لیکن مخطوطے میں اس کا عنوان ''فتوح الحبشہ'' لکھا ہے۔ وقائع کا اختتام سنہ ۱۵۳۵ء کے واقعات کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن خاتمۂ کتاب کی عبارت میں اسے ''پہلا حصہ'' ظاہر کیا گیا ہے۔ اس کا دوسرا حصہ کبھی دستیاب نہیں ہوا۔ اغلب یہ ہے کہ مؤلف اپنے منصوبے کے مطابق اپنی اس تالیف کو مکمل نہ کر سکا۔ فتوح الحبشہ کے ہمارے پاس صرف چند مخطوطے ہیں، جو تمام کے تمام زمانۂ حال کے ہیں اور اس کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ گجرات کی تاریخ ظفر الوالہ بمظفر وآلہ میں دیا گیا ہے۔ یہ الغ خاں کی عربی تالیف ہے، جو عرب مصنف بھی ہے۔ وہ سولھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں نقل مکانی کر کے ہندوستان آ گیا تھا۔

مآخذ: (۱) René Basset: *Histoire de la Conquête de l' Abyssinie* (عربی متن اور فرانسیسی ترجمہ)، دو جلدیں، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۲) E. Denison Ross: *An Arabic History of Gujarat* (ظفر الوالہ بمظفر وآلہ) دو جلدیں لنڈن، ۱۹۱۰ - ۱۹۲۸ء۔

(E. CERULLI)

⊗ **عرب کیر:** (آرپ کیر، ارب گیر)؛ ولایت ملطیہ کے ایک ضلع کا صدر مقام، سمندر کی سطح سے ۱۲۰۰ میٹر بلند، دریائے فرات سے ۲۲ کیلو میٹر کے فاصلے پر ایک وسیع وادی میں واقع ہے، جو ''عرب گیر'' ندی نے ایک سطح مرتفع کے کھلے میدان میں بنا دی ہے۔ یہ ندی دریائے فرات کے دائیں کنارے کے معاونوں میں سے ہے۔ اس شہر کے نام کا تعلق ازمنۂ وسطٰی کی عرب فتوحات سے ہے اور ارمنیوں کے ہاں یہ ''آرپ کیر'' کہلاتا تھا، اور بوزنطی دستاویزات میں اسے Arabrakes لکھا ہے۔ چونکہ اس کی زمین نہایت زرخیز ہے، اس لیے یہ سکونت کے لیے ہمیشہ موزوں رہا ہے، لیکن اس امر کے متعلق معلومات بہت کم یا تقریباً نایاب ہیں کہ ازمنۂ قدیمہ میں اس میں آبادی کی کیا حالت تھی۔ قدیم ملطیہ (Melitene) سے جو سڑک زمارا کو جاتی ہے، اس پر ہمسپا کے نام سے ایک مقام تھا۔ بطلمیوس (۵: ۹، ۲۰) کے بیان کے مطابق اس کا مترادف اسپا تھا جو غالباً وہیں تھا، جہاں آج کل ارپ کیر واقع ہے۔ Dascusa بھی جس کا ذکر Antonious کے سیاحت نامے میں آیا ہے، اسی نواح میں آباد تھا، لیکن غالباً دریائے فرات سے قریب تر تھا۔ ''عرب گیر'' کا نام قدیم عرب جغرافیہ دانوں کے ہاں نہیں ملتا، لیکن ابن بی بی کے سلجوقی وقائع نامہ میں جو ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء کے لگ بھگ کی تصنیف ہے (طبع Houtsma، لائیڈن، ۱۹۰۲ء)، اس کا ذکر کئی دفعہ آیا ہے۔ یہ شہر ازمنۂ وسطٰی میں مسلسل ارمنی، ایرانی اور بوزنطی حکمرانوں کے قبضے میں آتا رہا، لیکن آخر عربوں نے اسے فتح کر لیا۔ پھر گیارھویں صدی کے اختتام پر سلجوق اس پر قابض ہو گئے اور پندرھویں صدی کے آغاز میں جب تیمور کی یورش ختم ہوئی تو اس شہر کو قلمرو عثمانی میں شامل کر لیا گیا۔ سلیمان قانونی کی تنظیمات کے ماتحت عرب گیر ولایت سیواس کی ایک سنجاق کا صدر مقام تھا۔ ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء میں جب مزرعہ ایک ولایت کا صدر مقام بنا تو یہ اس کے ماتحت ایک ناحیہ تھا۔ ۱۲۹۲ھ میں جب معمورۃ العزیز کو دیار بکر سے الگ کر کے ایک مستقل ولایت بنایا گیا تو عرب گیر کو اس میں شامل کر دیا گیا اور دوبارہ ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء میں یہی صورت پیش آئی۔ بالآخر جدید

تقسیمات کے ماتحت اسے ملطیہ سے منسلک کیا گیا، لیکن زمانۂ حال کا عرب گیر پرانے شہر کے محل وقوع پر واقع نہیں ۔ انیسویں صدی کے نصف اوّل میں ملطیہ کی طرح اس شہر کے باشندے ان تاکستانوں میں جا بسے جو یہاں سے چند کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع تھے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پرانا عرب گیر بالکل غیر آباد ہوگیا اور اس کی جگہ جلد ہی ایک نیا شہر وجود میں آگیا ۔ C. Texier کو وہاں جانے کا اتفاق ہوا تھا ۔ اس کا بیان ہے کہ عرب گیر کی آبادی میں تقریباً نصف ترک اور نصف ارمنی تھے ۔ یہاں کے لوگ سوتی پارچہ بافی (جو دیہات میں بھی عام تھی)، رنگریزی اور کاروانوں کے کاروبار کے ذریعے سے معاش حاصل کرتے تھے ۔ اس وقت سے لے کر شہر اور دیہات کے بہت سے باشندے روزی کمانے کے لیے استانبول اور دوسرے ترکی شہروں میں چلے گئے ۔ اس زمانے کے بعد، خصوصاً صنعت پارچہ بافی کے زوال کی وجہ سے بے روزگاری میں بہت اضافہ ہوگیا؛ بڑے شہروں میں ملازمت کرنا یا سرکاری دفتروں میں صفائی کا کام انجام دینا، کھیتوں میں کام کرنے کی بہ نسبت زیادہ پُر کشش سمجھا جانے لگا، اس لیے نقل مکانی کا سلسلہ اور بڑھتا گیا ۔ آناطولی کے دوسرے اضلاع کے باشندوں کی طرح عرب گیر کے لوگ بھی طالع آزمائی کی غرض سے بحیرۂ روم کے ساحلی علاقوں بلکہ امریکہ تک پہنچ گئے تھے؛ تاہم متعدد افراد (مثلاً ترکی کی دنیاے ثقافت کا مشہور فرد یوسف کامل پاشا) اسی علاقے میں پیدا ہوے ۔ اس شہر کی آبادی اور اس کے اجزاے ترکیبی کے متعلق جو مختلف معلومات حاصل ہوتی ہیں، انھیں باہم تطبیق دینا ناممکن معلوم ہوتا ہے، مثلاً ۱۸۲۹ء میں Ainsworthy نے بتایا کہ اس شہر کے آٹھ ہزار نفوس میں سے چھے ہزار ارمنی تھے ؛ لیکن اس سے چند سال قبل انگریز قونصل J. Brant نے اعلان کیا تھا کہ عرب گیر میں چھے ہزار مکانات ہیں جن میں ۴۸۰۰ مسلمانوں کی ملکیت ہیں اور صرف ۱۲۰۰ ارمنیوں کے ہیں ۔ اگر یہ صحیح ہے تو اول الذّکر شمار اور تناسب درست نہیں ۔ ۱۸۶۸ء میں Taylor نے لکھا تھا کہ عرب گیر کی آبادی پینتیس ہزار ہے، لیکن ۱۸۹۰ء کے لگ بھگ V. Cuinet نے بیان کیا کہ کل نفوس بیس ہزار ہیں جن میں سے گیارہ ہزار مسلمان اور ۸۵۰۰ گریگورین ارمنی ہیں ۔

انیسویں صدی کے آخر میں سوتی پارچہ بافی (خصوصاً اس کی وہ قسم جسے "منّوسه" کہتے ہیں) برابر جاری تھی ۔ عرب گیر کافی پانی کی بہم رسانی اور سازگار لیکن سخت موسم کی وجہ سے پھلوں کے گنجان باغوں سے پٹا پڑا تھا ۔ ان باغوں کے درمیان مختلف محلّوں میں مسطّح چھت کے مکانات ایک پہاڑی کے اوپر تک پھیلے ہوے تھے ۔ اس کی تجارتی سرگرمی، سوتی کپڑے، پھل، اناج اور شراب کی برآمد پر مشتمل تھی، لیکن ۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ء کی جنگ کے زمانے میں اس شہر کو بعض شدید صدمات سے دو چار ہونا پڑا، جن سے اس کی صنعتی سرگرمیاں بالکل مسدود ہوگئیں ۔ اس کے مشہور باغ اور تاکستان برباد اور اکثر مکان ویران ہوگئے ۔ عرب گیر کبھی اپنی زرعی پیداوار کی وجہ سے نہایت خوشحال تھا ۔ انھیں زراعتی امکانات کی بنا پر اب اس شہر میں پھر ترقی کے آثار نمایاں ہو رہے ہیں ۔ ۱۹۳۵ء کی مردم شماری میں اس کی آبادی ۶۸۱۰ تھی ۔ شہر کا اور ضلع کے ۸۲ دیہات کا رقبہ ۱۵۹۵ مربع

کیلومیٹر ہے اور مجموعی آبادی تیس ہزار تک پہنچ گئی ہے ۔ اس شہر کو ۸۶ کیلومیٹر کی ایک پختہ سڑک کے ذریعے [معمورۃ] العزیز سے ملا دیا گیا ہے ۔ ولایت ملطیہ کا صدر مقام اس سے ذرا آگے ہے ۔ چونکہ ''سیواس ارز روم'' اور سیواس ملطیہ کی ریلیں جو حال ہی میں بنی ہیں اس ضلع کے قریب سے گزرتی ہیں، اس لیے اس کے تجارتی ترقی کے امکانات میں اضافہ ہوگیا ہے ۔ اس طرح امید کی جاسکتی ہے کہ عرب کیر اپنی قدیم خوشحالی کو دوبارہ حاصل کر لے گا ۔

مآخذ : (۱) کاتب چلبی : جہان نما، طبع ابراہیم ص ۶۲۲؛ (۲) اولیا چلبی : سیاحت نامہ (طبع احمد جودت)، ۲ : ۲۰۵ ببعد؛ (۳) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۱۹؛ (۴) Ritter : Erdkunde، ۱۰ : ۷۹۳ تا ۷۹۹؛ (۵) E. Reclus : Nouvelle Geographie Universelle، ۹ : ۳۷۱؛ (۶) J. Brant : Journ. of the Royal Geogr. Society (۱۸۳۶ء)، ۶ : ۲۰۲ ببعد؛ (۷) Von Moltke : Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei in den Jahren 1835—39، برلن ۱۸۴۱ء، ص ۳۵۷؛ (۸) W. Ainsworth : Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۲ : ۵؛ (۹) Taylor : Journ. Royal Geogr. Society، ایک رپورٹ، لنڈن ۱۸۶۸ء؛ (۱۰) Ch. Texier : Asia Mineure، ص ۵۸۹ ببعد؛ (۱۱) V. Cuinet : La Turquie d' Asie، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲ : ۳۵۸ تا ۳۶۱؛ (۱۲) معمورۃ العزیز ولایتی سالنامہ سی، ۱۳۰۱ء ۔

(بسیم درکوت)

* **عربہ** : (وادی عربہ) شرق اردن کے جنوبی رخنے کا بڑھاؤ، جس میں بحیرۂ مردار کا نشیبی علاقہ بھی شامل ہے ۔ تورات میں عربہ سے مراد وادی اردن ہی ہے ۔ اس کی چوڑائی کم و بیش تین سے پانچ میل تک ہے ۔ یہ وادی بحیرۂ مردار کے جنوبی کنارے سے خلیج عقبہ کے شمالی سرے تک جو بحیرۂ قلزم کا مشرقی کنارہ ہے، ایک سو دس میل تک چلی گئی ہے ۔ وادی کی لمبائی کے بیشتر حصے میں تانبے کی متعدد قدیم کانوں کی جگہیں اور سامن مجھلی کے ڈھکنے ہیں ۔ کنعانی ان کانوں سے معدنیات نکالتے تھے ۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں بھی ان کے اندر سے دھاتیں نکالی جاتی تھیں ۔ وادی عربہ میں گھونگھرے کے بھی وسیع ذخائر ہیں ۔

بنو اسرائیل کے خروج کا راستہ وادی عربہ میں سے ہو کر نکلتا تھا ۔ دھات کے عہد اول (اکیسویں صدی سے انیسویں صدی قبل از مسیح)، اور فولاد کے عہد دوم (دسویں سے چھٹی صدی قبل از مسیح)، بالخصوص نبطی، رومی اور بوزنطی زمانے سے وادی عربہ کے چشموں کی کشش کی بدولت یہاں نوآبادیاں قائم ہوچکی تھیں ۔ وادی عربہ کے جنوبی سرے پر خلیج عقبہ کے شمالی ساحل کے مرکز کے قریب تل الخلیفہ ہے ۔ حضرت سلیمانؑ کے زمانے کا تجارتی مرکز و بندرگاہ ایلات ۔ (Ezion - geber) اور تل الخلیفہ ایک ہی مقام ہیں ۔ نبطی اور بوزنطی عہد کا ایلہ ساحل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے اور عقبہ کا موجودہ شہر اس کے مشرق میں ہے ۔ ایلات کا موجودہ اسرائیلی شہر ساحل کے مغربی کنارے پر واقع ہے ۔

مآخذ : (۱) A. Musil : Arabia Petraea، ج -؛ (۲) N. Glueck : The Other Side of the Jordan؛ (۳) وہی مصنف : The River Jordan؛ (۴) وہی مصنف : Explorations in Eastren Palestine، ج ۱ تا ۳ ۔

(N. GLUECK)

* **العربیّۃ** : عربی زبان اور ادب ۔

(الف) عربی زبان (العربیّۃ)؛ (i) قدیم یا

کلاسیکی دور سے پہلے (Pre-classical) کی عربی: (۱) عربی کی حیثیت سامی زبانوں میں؛ (۲) قدیم عربی (اصلی عربی = (Proto-Arabic)؛ (۳) دور اول (تیسری تا چوتھی صدی عیسوی)۔ (ii) ادبی زبان: (۱) مستند یا کلاسیکی عربی؛ (۲) ازمنۂ وسطیٰ کے اوائل کی عربی؛ (۳) ازمنۂ وسطیٰ کی عربی؛ (۴) جدید عربی؛ (iii) مقامی زبانیں (Vernaculars)؛ (۱) عام تبصرہ؛ (۲) مشرقی بولیاں؛ (۳) مغربی بولیاں۔

(ب) ادب عربی۔ العربیّہ موسوم بہ لغۃ نیز لسان العرب سے مراد ہے: (۱) عربی زبان اپنی تمام اصناف میں۔ یہ استعمال زمانۂ قبل اسلام سے چلا آتا ہے، جیسا کہ تیسری صدی کے عبرانی مآخذ میں لاشون عارابھی "lāshōn arabhī" اور سینٹ جیروم St. Jerome کی تصنیف *Praefatio*) *in Danielem* میں *arabica lingua*) سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہی مفہوم غالباً لسان عربی (مبین) کا قرآن مجید (۱۶ [النّحل]: ۱۰۳ و ۲۶ [الشّعراء]: ۱۹۵ و ۴۶ [الاحقاف]: ۱۲ میں ہے؛ (۲) اصطلاحاً مستند عربی زبان (Cl. Ar.) جو قدیم شاعری، قرآن مجید، اور اسلامی ادب کی زبان ہے؛ وسیع تر مفہوم میں اس زبان کو العربیۃ سے متمیز کر کے العربیۃ الفصیحۃ یا العربیۃ الفُصْحٰی کہا جا سکتا ہے۔ فَصِیْحَۃ یا فُصْحٰی مشتق ہیں فَصُحَ سے، بمعنی پاک و صاف ہونا؛ آشوری: پصو = خالص، روشن؛ آرامی: پصیح = روشن، درخشاں)؛ اس سے مراد "صاف" (یعنی "عام طور پر سمجھی جانے والی") عربی ہے نہ کہ "خالص عربی"، جیسا کہ وہ اَفْصَحَ الْکَلَامَ" — صاف طور پر بولنا") سے ظاہر ہوتا ہے (لسان العرب، ۳: ۳۷۷)؛ دیکھیے نیز اَعْرَبَ = "صاف اور قابل فہم طور پر بولنا" اور صحیح عربی استعمال کرنا"

مستند (کلاسیکی) عربی، عربی کی اعلیٰ ادبی زبان ہے، اگرچہ یہ تنہا تحریری زبان نہیں ہے (دیکھیے عربی قدیم اور بعض جدید عوامی بولیاں، بالخصوص مالٹا کی بولی)۔ عربی کی دیگر صورتیں جن سے ہم واقف ہیں، تین نمایاں ادوار سے تعلق رکھتی ہیں: (۱) قدیم عربی جسے عربی اوّل بھی کہا جاتا ہے، شمالی عرب کی قدیم بولی ہے (اگرچہ بہتر یہ ہوگا کہ اس اصطلاح کو سب عربی بولیوں کے فرضی مشترک مورث اعلیٰ کے لیے مخصوص کر دیا جائے)؛ جرمن: *altnordarabisch*؛ (۲) دور اوّل کی بولیاں (لغات)؛ (۳) عوامی زبانیں (قرون وسطیٰ کی لغۃ العامۃ؛ زمانۂ جدید کی اللغۃ العامیۃ یا الدّارجۃ یا اللھجات)۔

(*i*) کلاسیکی عربی سے قبل کی زبان۔

(*ii*) سامی زبانوں میں عربی کی حیثیت۔

عربی، سامی زبانوں کے خاندان سے ہے جو خود ایک وسیع تر 'حامی - سامی' خاندان کی ایک شاخ ہے۔ اس میں علاوہ دیگر زبانوں کے قدیم مصری بھی شامل ہے۔ زبانوں کا یہ گھرانا غربی جنوبی سامی یا جنوب مغربی سامی شاخ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں دو مزید ذیلی شاخیں شامل ہیں: (الف) جنوبی عربی (مشتمل بر قدیم سبائی، معینی، قتبانی، حضرموتی، وغیرہ، جو یمن اور جنوبی حضرموت میں رائج ہیں؛ اور جدید مہری اور شحْوری، وغیرہ جو شمالی حضرموت میں مستعمل ہیں اور جزیرۂ سقوطرہ کی زبان)۔ ایک رائج العام مفروضے کے برعکس قدیم جنوبی عربی ایک ایسے لسانی گروہ میں سے ہے جو عربی سے بالکل مختلف ہے؛ (ب) حبشی (Ethiopic) (مشتمل بر قدیم حبشی یا جعز (Ge'ez)؛ جدید تگری Tigre، تگرینیا Tigrinya، امہری Amharic،

حرری Harari، گوراگہ Gurage، وغیرہ) - ابھی تک یہ واضح نہیں ہو سکا کہ آیا حبشی زبان دراصل جنوبی عربی کی کس صورت سے چلی ہے (قب E. Ullendorff: Languages of Sem. Ethiopia، ۱۹۵۵ء) - جنوبی سامی شاخ کے مشترک خصائص (جو جدید صورتوں میں ایک حد تک اوجھل ہوگئے ہیں) حسب ذیل ہیں: قدیم سامی نظام صوتی کا تقریباً مکمل طور پر باقی رہنا، سوا پ کے ف میں تبدیل ہونے اور ش اور س کے باہمی ادغام کے (عربی ش سامی اوّل کا Ś ہے)؛ اسما کی جمع اندرونی حروف علت کو بدل کر بنانا؛ فاعَلَ اور اِسْتَفْعَلَ کے وزن پر افعال بنانا؛ تاہم جنوبی عربی اور حبشی میں اکادی سے مشترک بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو عربی میں نہیں پائی جاتیں (W. Leslau، در JAOS، ۱۹۴۳ء، ص ۵۳ تا ۵۸).

دوسری طرف عربی اور شمال مغربی سامی (عبرانی، آرامی وغیرہ) میں بعض اقدار مشترک ہیں جو جنوبی عربی اور حبشی میں نہیں، مثلاً جمع مذکر، لاحقہ یْن/ما، فعل مجہول کی اندرونی ساخت (W. Christian، در WZKM، ۱۹۲۷ء، ص ۲۶۳؛ جنوبی عربی کے لیے دیکھیے M. Höfner: Altsüdarab Gramm، ص ۸۲) اور پُعَیل [نُعَیل] کے وزن پر اسم مصغر (F. Praetorius، در ZDMG، ۱۹۰۳ء، ص ۵۲۴ تا ۵۲۹)، دیکھیے I. al-Yasin: Lexical Relation between Ugaritic and Arabic، ۱۹۵۲ء - عربی کی بعض صورتوں کا شمال مغربی سامی سے زیادہ قریبی تعلق تھا: قدیم عربی میں عبرانی کی طرح ایک حرف تعریف (definite article) تھا جس کے ساتھ بعد میں آنے والے حرف صحیح کو مضاعف کر دیا جاتا تھا (جیسے Αμμαοιχος میں) Αβιαιλα (تیسری صدی قبل مسیح) اور Αβινουν (تیسری صدی عیسوی) کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اَبْ کی شکل تمام حالتوں (یعنی رفع، نصب اور جر) میں اَبی رہتی تھی، جیسا عبرانی میں ہے - قدیم بولیوں میں قبیلۂ طیئ کا اسم موصول ''ذُو'' عبرانی کا شاعرانہ ''زُو'' ہے، بحالیکہ دیگر مغربی بولیوں کے ''ذی'' کا مساوی حرف قدیم آرامی میں ملتا ہے - مغربی بولیوں میں بھی الف ممدودہ کی آواز کنعانی اور مغربی شامی کی طرح اُو ô کی سی ہوتی تھی اور اس میں عبرانی کی طرح ا یا آ میں بدل جاتا تھا - برخلاف اس کے مشرقی بولیوں میں ی حروف سابقہ (prefixes) کے ساتھ الف فعل ناقصہ ہوتا تھا، جیسے کہ کنعانی اور مغربی شامی میں دیکھیے C. Rabin: Journal of Jewish Studies، ۱۹۵۰ء، ص ۲۲ تا ۶۶).

اس طرح عربی بحیثیت مجموعی جنوبی سامی اور شمال مغربی سامی کے بین بین ہے اور دونوں سے اس کے تعلقات ہیں - ممکن ہے کہ شمال مغربی سامی اور عربی کے (ارتقائی دور کے) درمیان میں کچھ بولیاں موجود رہی ہوں، چنانچہ ایسا ادّعا اس مقامی بولی کے بارے میں کیا گیا ہے جس سے عبرانی کتاب ایوب (Book of Job) متأثر ہوئی ہے (دیکھیے B. Moritz، در ZATW، ۱۹۲۶ء، ص ۸۱ تا ۹۳؛ Foster، در Am. Journ. of Sem. Lang.، ۱۹۳۲ء، ص ۲۱ تا ۴۵).

(۲) ابتدائی عربی: عربی کا سب سے قدیم ذکر ان تقریباً چالیس اسماے معرفہ کی شکل میں آیا ہے جو ۸۵۳ تا ۶۲۶ قبل مسیح کی عربی (Aribi)، عربو (Urubu)، عربی (Urbi)، (قب O' Callaghan: Aram Naharaim، ص ۹۵) کے خلاف جنگوں کے آشوری بیانات میں

ملتے ہیں اور جنھیں T. Weiss-Rosmarin (در JSOR، ۱۹۳۲ء، ص ۱ تا ۳۲) اور F. Hommel (Ethnologie u. Geogr. die alten Orients، ۱۹۲۶ء، ص ۵۷۸ تا ۵۸۹) نے جمع کر دیا ہے۔ ان سب کو بطور عربی ناموں کے شناخت کیا جا سکتا ہے: Landsberger اور Bauer کا یہ خیال (در Z.A، ۱۹۲۷ء، ص ۹۷ - ۹۸) کہ اربی آرامی تھے ایسا ہی بے بنیاد ہے جیسا B. Moritz (Studies......Paul Haupt، ۱۹۲۶ء، ص ۱۸۴ تا ۲۱۱) کا یہ نظریہ کہ اَرَمُّو (Arammu) جن کا ذکر اسی زمانے کے متون میں آتا ہے، عرب تھے۔ گمبولو (Gambulu) کا اربی سے گہرا رشتہ تھا (Assurbanipal : Rassam Prism، ۳ : ۹۵)؛ ان کے سرداروں میں (Sargon : Annals، ص ۲۵۳ تا ۲۵۵) ہمدانو (Hamdanu)، زبیدو (Zabidu) اور حزائلو (Haza'ilu) شامل تھے اور اسی طرح بعض آرامی تھے، تاہم بیشتر کے نام آشوری تھے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان قبائل میں سے بعض پر اعلیٰ تر تہذیب و تمدن [یعنی آشوری تمدن] کا اثر پڑ چکا تھا۔

آشوری اثرات قدیم ترین متون میں بھی نمایاں ہے جو عربوں نے آٹھویں تا ساتویں صدی قبل مسیح میں ایک شمالی عربی خط میں، جو دیدانی (Dedanite) سے ملتا جلتا ہے، لیکن اکادی (Accadian) زبان میں لکھے تھے۔ سوا مخلوط شکل ی ز ب ل کے جو اکادی ازبل ''وہ لے گیا'' یا اس نے اٹھایا میں مغربی سامی کے حرف سابق ی کے سابقے سے بنا ہے۔ ان میں وہ دو مختصر کتبے شامل ہیں جو اُر (Ur) میں دستیاب ہوئے تھے (Burrows، در JRAS، ۱۹۲۷ء، ص ۷۹۵ تا ۸۰۶) اور کچھ اسطوانی شکل کی مہریں بھی (W. F. Albright، در *Bull. Am. School f. Or. Res.*، شمارہ ۱۲۸، ص ۳۹ تا ۴۵) - Albright نے اس جماعت کو جو ان متون کی مصنف تھی، کلدانی قرار دیا ہے۔

العلا کے دیدانی (Dedanite) کتبے غالبًا ان سے ذرا ہی بعد کے ہیں (H. Grimme: *Buch. u. Schrift*، ۴ : ۱۹ تا ۲۸؛ وہی مصنف، در OLZ، ۱۹۳۲ء، ص ۷۵۳ تا ۷۵۸)۔ اسی مقام پر لیکن بعد کے زمانے کے لحیانی کتبے بھی ہیں۔ ان میں سے مؤخر ترین تقریبًا ۱۵۰ء کے ہیں اور ان میں قدیم عربی کے خصائص نمایاں ہیں۔ تقریبًا اسی زمانے میں (لیکن دیکھیے Boneschi، در RSO، ۱۹۵۱ء، ص ۱ تا ۱۵) لحیانی بادشاہ مسعود نے متروک نبطی۔ آرامی میں کتبے لکھوائے۔

مآخذ: متون: (۱) Jaussen و Savignac: *Mission archéol. en Arabie*، ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۴ء، ۲: ۳۶۲ تا ۳۶۵؛ نحو: Winnett: *Study of the Lihy. and Thamudic Inscr.*، ۱۹۳۷ء؛ وہی مصنف، در *Mus.*، ۱۹۳۸ء، ص ۲۹۹ تا ۳۱۰؛ (۲) W. Caskel: *Lihyan u. Lihyanisch*، ۱۹۵۴ء۔

لحیانی رسم خط میں مقابر کے کتبے اَلحَسا میں موجود ہیں (G. Ryckmans، در *Mus.*، ۱۹۳۷ء، ص ۲۳۹؛ Cornwall، در G J، ۱۹۴۶ء، ص ۴۳ تا ۴۴؛ Winnett: *Bull. Am. School for Or. Res.*، عدد ۱۰۲، ص ۴ تا ۹) - S. Smith (در *BSOS*، ۱۹۵۴ء، ص ۴۲۴) کا خیال ہے کہ یہ کتبے اہل حیرہ کی تصنیف ہیں۔

ثمودی زبان کی نمائندگی دیواروں پر کندہ وہ تحریریں (graffiti) کرتی ہیں جو شمالی حجاز، سیناء، شرق اردن، جنوبی فلسطین (تین ہزار، در A. v. d. Branden: *Inscriptions thamoudéennes*، ۱۹۲۴ء)، پانچ سو چوبیس، در Harding و Littmann: *Some Th. Inscr. from......Jordan*، ۱۹۵۲ء)، عُنَیزہ (نو ہزار

دریافت کردہ، G. Ryckmans در ۱۹۵۲ء) اور مصر (Kensdale، در Mus.، ۱۹۵۲ء، ص ۲۸۵ تا ۲۹۰) میں پائی جاتی ہیں؛ نحو کے لیے دیکھیے v. d. Branden : کتاب مذکور؛ E. Littmann : Thamud u. Safa، ۱۹۴۳ء؛ وهی مصنف، در ZDMG، ۱۹۵۰ء، ص ۱۶۸ تا ۱۸۰ - متأخر ثمودی متون ابتدائی عربی کے ساتھ ساتھ ملتے ہیں: ایک سطر حجر کی لوح پر، مؤرخہ ۲۶۷ء (نبطی رسم الخط میں)، یا دیوار پر کندہ چند تحریریں سینا میں واقع رم (Ramm) کے مندر میں مؤرخہ تقریباً ۳۰۰ء - عربی رسم خط میں قدیم ترین کندہ تحریروں کے پہلو بہ پہلو چھے سو سال تک استعمال ہونے کے دوران میں اس زبان میں بہ مشکل ہی کوئی تغیر ہوا؛ اس میں سے ایک ادبی روایت کی موجودگی کا خیال پیدا ہوتا ہے .

صفائی (Safaitic یا safatene) کندہ تحریریں صفا، حرّہ اور لجا میں، جو دمشق کے مشرق میں ہے، پائی جاتی ہیں (اس علاقے سے باہر کے متون کے لیے دیکھیے E. Littmann، در Melanges Dussaud، ۱۹۳۹ء، ص ۶۶۱ تا ۶۷۱؛ یا G. Ryckmans : وهی کتاب، ص ۵۰۷ تا ۵۲۰) - النّمارہ کے آس پاس بعض ایسی کندہ تحریریں ہیں جو صفائی اور ثمودی کے بین بین ہیں - ان میں جو تاریخی تلمیحات ہیں ان میں تیسری صدی عیسوی تک کی تاریخیں ملتی ہیں (G. Ryckmans، در Comptes Rend. Ac. Inscr.، ۱۹۴۲ء، ص ۱۲۷ تا ۱۳۶؛ M. Rodinson، در Sumer، ۱۹۴۶ء، ص ۱۳۷ تا ۱۵۵) اور بقول Winnett (در JAOS، ۱۹۵۴ء، ص ۱۴) ۴۱۹ء تک کی - ان میں کا ایک ثمودی متن ممکن ہے نصرانی ہو (E. Littmann، در MW، ۱۹۵۰ء، ص ۱۶ تا ۱۸) - اس کے برخلاف دیکھیے (v. d. Branden، در Mus.، ۱۹۵۰ء، ص ۴۷ تا ۵۱) .

مآخذ: متون: ۳۹۶، در M. de Vogue : Syrie Central : Inscr. Semit، ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۷ء؛ ۹۰۳، در Dassaud و Mission dans . . . Syrie : Macler، Moyenne، ۱۹۰۴ء؛ ۱۳۶، در Public : E. Littmann، Amer. Arch. Exp.، ج ۴، Semitic Inscriptions، ۱۹۰۴ء، ۲۹، در Texte u. Untersuch -: H. Grimme ungen zur Saf. arab Religion، ۱۹۲۹ء؛ ۲۰۳، ۱، در Syria = Safatic Inscr. - - - - - - : E. Littmann، Publ. of the Princeton Archaeol. Exp.، ج ۴، C، ۱۹۴۳ء، نحو کے بہترین خاکے سمیت، قبّ نیز وهی مصنف: Thamud u. Safa؛ ۵۳۸، در Crop. Inscr.، Sem.، ج ۵ / ۱، ۱۹۵۰ء؛ دیکھیے نیز R. Dussaud : Arabs en Syrie avant 'I' Islam، ۱۹۰۷ء؛ وهی مصنف: Peneteration des Arobes en Syrie qvant I' Islam، ۱۹۵۵ء.

مزید مآخذ کے لیے دیکھیے G. Ryckmans، در Revue Biblique، ۱۹۳۲ء، ص ۸۹ تا ۹۵؛ وهی مصنف در، Med. Kon. Vlaamsche Acad.، ۱۹۴۱ء، ص ۱۲-۱۳؛ وهی مصنف در Mus.، ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۷ تا ۲۱۳ .

چونکہ دیواروں پر کندہ تحریریں بیشتر ناموں پر مشتمل ہیں، اس لیے ان سب محاورات کے بارے میں همارا علم بہت کم ہے - اس کا امکان ہے کہ لغات عربی کے حوالے سے ان کی تشریح کے طریقے کی وجہ سے وہ مستند عربی سے اس سے زیادہ مشابہ معلوم ہونے لگی ہیں جتنی کہ وہ در حقیقت تھیں - اربی (Aribi) ناموں کو عربی رسم خط میں منتقل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عین کی آواز خفیف ہوتی تھی، ''ج'' کی آواز اکادی (Accadian) g کی سی گاف، قاف کی کاف کی طرح، ثاء کی تاء کی سی، اور فاء کی پ جیسی ہے - صفائی علاقے کے ان ناموں کو

یونانی حروف میں منتقل کرنے پر حروف علت کا ایک ایسا نظام ظاہر ہوتا ہے جو عبرانی یا عوامی عربی سے مشابہ ہے، مثلاً Οσεδου = اُسید۔ ب، ن، ی = بنی اور ن، ج، ی = نجا کے ہجوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب افعال ناقصہ عبرانی کی طرح ایا پر ختم ہوتے تھے۔

بحالیکہ یہ سب لوگ اپنی زبانوں کو ایسے مختلف رسوم خط میں لکھتے تھے جو جنوبی عربی رسم خط سے بہت زیادہ مماثل تھے۔ نبطی (ایک سو قبل مسیح سے لے کر چوتھی صدی عیسوی تک) اور اہل تدمر (Palmyrenians) (پہلی سے تیسری صدی عیسوی تک) شاہی آرامی کی مقامی شکلوں کو (جو ہخامنشی سلطنت کی عام زبان تھی) اور آرامی رسم خط کو استعمال کرتے تھے، لیکن ان کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبطی کاملاً عرب تھے اور یہ کہ تدمر (Palmyr) میں ایک اہم عرب عنصر موجود تھا (دیکھیے Goldmann: *Palmyr. Personennamen*، ۱۹۳۷ء - تدمری میں عربی الفاظ بہت کم ہیں (J. Cantineau: *Gr. du Palm. épigr.*، ۱۹۳۵ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۱؛ F. Rosenthal: *Sprache d. palmyr. Inschr.*، ۱۹۳۷ء، ص ۹۴ تا ۹۶ میں اور بھی کم) - نبطی میں کئی طرح کی عربیت ہے اور مؤخر متون میں اس کی مثالیں تعداد میں تیزی سے بڑھتی جاتی ہیں (Catineau: کتاب مذکور، ۲: ۱۷۱ تا ۱۸۰؛ وہی مصنف: *AIEO*، ۱۹۳۴ء، ص ۷۷ تا ۹۷؛ دیکھیے، نیز F. Rosenthal: *Aramaistische Forschung*، ۱۹۳۹ء، ص ۸۹ تا ۹۲) - اس بنیادی عربی میں جو غالباً مختلف علاقوں میں مختلف نوعیت کی تھی، ثمودی صدق (sdk) بمعنی "جائز وارث" شامل ہے برخلاف کتبوں کی پرانی عربی کے۔ اس میں ال حرف تعریف موجود تھا (شيء القوم بہ مقابلۂ صفائی شيء ھقوم ایک دیوتا کا نام؛ *hgra=lhgrw*)؛ الف ممدودہ کی آواز واو مجہول کی سی ہوتی تھی جیسے کہ شروع کی مغربی (عربی) بولیوں میں۔

قدیم عربی کا ایک مأخذ جس سے بمشکل استفادہ کیا گیا ہے ان اسماے شخصی میں موجود ہے جو ہزاروں کی تعداد میں معروف ہیں۔ یہ نام عربی کے زمانے سے لیکر آج کل کے بدویوں تک ایک قابل توجہ تسلسل ظاہر کرتے ہیں اور مختلف قدیم عربی محاورات میں ایک مشترک بنیاد کا کام دیتے ہیں (ایک مفید مطلب شکل، در Hardings و Littmann: کتاب مذکور، ص ۵۰ میں ہے)۔ ان سے مستند عربی میں بعض متروک شکلیں باقی رہ گئی ہیں جیسے اُدد (الطبری، ۳: ۲۳۶۰) = Αυδαδου صفائی 'dd (یعنی Odadu) جو کلاسیکی عربی میں اود ہوگا اور ان سے قدیم عربی لغات کے بارے میں بیش قیمت معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

مآخذ: (۱) G· Ryckmans: *Noms propressud sémiticues*، ۱۹۳۴ء؛ (۲) Wuthnow: *semit. Menschennamen i. d. griech. Inschr. u. Papyri d. Vornern Orients*، ۱۹۳۰ء؛ (۳) Gratzl: *Arab. Altnordar. Frauennamen*، ۱۹۰۹ء؛ (۴) Bräu: *kultische Personennamen*، *WZKM*، ۱۹۲۵ء، ص ۳۱ تا ۵۹، ۸۵ تا ۱۱۵۔

عربی کی تاریخ صوتی (Phonetic) کی از سر نو تشکیل کے لیے اور قیمتی ذریعہ جغرافیائی اسما ہیں جو اکادی (Accadian) متون میں پائے جاتے ہیں (دیکھیے اوپر بذیل عربی اور اسی طرح عبرانی متون میں (J. A. Montgomery: *Arabia and the* :

Bible، ۱۹۲۳ء؛ وهی مصنف: در *Haverford Symposium on Archeol. and Bible*، ۱۹۳۸ء، ص ۱۸۸ تا ۲۰۱)؛ یونانی اور لاطینی متون بحوالۂ A. Sprenger: *Alte Geogr. Arabiens*، ۱۸۷۵ء؛ Glaser: *Skizze etc.*، ۱۹۸۸ تا ۱۸۹۰ء؛ A. Musil: *Topographical Itineraries*، ج ۲، ضمیمه ۳؛ اس سب مواد کے لیے دیکھیے F. Hommel: *Ethnologie etc.*، ص ۵۳۸ تا ۶۳۴)؛ O. Blau: *Altaab. Sprachstudien*، در *ZDMG*، ۱۸۷۱ء، ص ۵۲۵ تا ۵۹۲ کا طریق کار قابل اطمینان نہیں ہے ۔

ممکن ہے کہ قدیم عربی جُرْهُم کی زبان ہو جس کے تقریبًا تیس الفاظ ابوعبید (۲۲۳ھ/۸۳۸ء) نے اپنے رسالة فی ما ورد فی القرآن الکریم من لغات القبائل میں دیے ہیں (دیکھیے Rubin: *Ancient West-Arabian*، ص ۷؛ اور شاید جیسے صلاح الدین المنجد نے اسمٰعیل بن عمرو المقری کی تصنیف کے طور پر تصحیح و تحشیہ کے ساتھ شائع کیا، قاهره ۱۹۴۶ء)۔ جُرهم یقینًا عرب العاربه (رَکَ بآن) یا البائدہ میں سے تھے جن سے بقول عرب مؤرخین العرب المستعربه یعنی ان قبائل نے جو چھٹی صدی عیسوی میں آبادی کا بیشتر حصه تھے، ملک عرب اور عربی زبان پر اپنی سیادت قائم کر لی ۔ همیں صاف طور پر یه پتا چلتا ہے که بنو طیّء نے بنو صُحار کی زبان اختیار کر لی تھی (یاقوت، ۱: ۱۲۷) ۔ همیں یه دریافت کرنا چاهیے که (۱) آیا العاربه بعینه وهی لوگ تھے جو قدیم عربی بولتے تھے؛ (۲) اس سے قبل که انهوں نے عربی کو اختیار کیا المستعربه کونسی زبان بولتے تھے ۔ ان دونوں سوالوں کا همارے پاس کوئی جواب نہیں ۔ اس معاملے کا مزید تعلق مشرقی اور مغربی ابتدائی بولیوں کے افتراق باهمی سے ہے ۔ بحیثیت مجموعی مؤخر الذکر بظاهر قدیم عربی سے نزدیک تر تھیں، لیکن یه بھی اغلب ہے که قدیم عربی کی حقیقی جانشین قضاعة کی بولیاں تھیں جو اس علاقے میں رائج تھیں جہاں وه مقدم الذکر زبان بولی جاتی تھی اور جس کے بارے میں همارا علم عملًا صفر ہے۔ دوسری طرف ان علاقوں سے متعلق جہاں یا تو مشرقی یا مغربی بولیاں رائج تھیں، همارے پاس عملًا کتبوں کی شکل میں کوئی بھی مواد موجود نہیں اور ممکن ہے که قدیم عربی کے زمانے میں ان علاقوں کی بولی ان قدیم عربی بولیوں سے جو کتبوں کی بدولت باقی رہ گئی هیں، بالکل مختلف هو ۔

(۳) شروع کی عربی (تیسری تا چوتھی صدی عیسوی) کا ابتدائی دور: انگریزی اور جرمنی زبانوں کے ناموں کی سابقه مثالوں کی پیروی کرتے هوے هم یه نام تیسری سے چھٹی صدی عیسوی کے لیے استعمال کر سکتے هیں جب که عرب کے ایک بڑے حصے میں کئی ایسی بولیاں رائج تھیں جو قدیم عربی سے بالکل جداگانه تھیں، لیکن مستند عربی کے قریب تھیں، اور اس زمانے میں خود مستند عربی کا یقینًا ظہور هوا هوگا ۔

اس عهد کے بارے میں خارجی شہادت کمیاب ہے، لیکن هم‌عصر یہودی مآخذ میں متعدد اقتباسات موجود هیں (جنهیں A. Cohen نے *JQR*، ۱۹۱۲/۱۹۱۳ء، ص ۲۲۱ تا ۲۲۳ میں جزوی طور پر جمع کر دیا ہے) ۔ ان میں جملے بھی شامل هیں، مثلًا מבעד לצמתך = مِبْعَد لِصَمَّتاك، یعنی اپنی جماعت کے لیے جگه خالی کرو (*Midrash Rabba* بر Canticles، ۴: ۱) ۔

یہی وه عهد تھا جس کے دوران میں عیسائی اور یہودی روابط کے ذریعے سیکڑوں آرامی مستعار لفظ زبان میں داخل هو گئے (S. Fraenkel: *Arm. Fremdwörter im Arab.*، ۱۸۸۶ء) ۔ ان کے صوتی

مطالعے سے اس عہد کی عربی زبان پر کچھ روشنی پڑتی ہے؛ اس طرح زبان کا ایک قدیم تر دور ہے جبکہ آرامی ش = س اور اس کے بعد کا طبق جس میں یہ ش بن جاتی ہے، جس کا سبب بلا شبہہ عربی میں ایک صوتی تغیّر ہے (D. H. Müller: *Acts VII Or. Congr.*، ۱۸۸۸ء، ص ۲۲۹ تا ۲۴۸؛ Brockelmann: *Grundr. Vergl. Gr.*، ۱ : ۱۲۹ تا ۱۳۰)۔ اس زمانے میں کچھ اور الفاظ جنوبی عربی زبان سے داخل ہوے (H. Grimme، در *ZA*، ۱۹۱۲ء، ص ۱۵۸ تا ۱۶۸؛ نیز دیکھیے F. Krenkow، در *WZKM*، ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۷ تا ۱۲۸) اور اسی طرح حبشی زبان سے بھی (Nöldeke: *Neue Beiträge*، ص ۳۱ تا ۶۶؛ مزید دیکھیے Rabin: *Ancient West-Arabian*، ص ۱۰۹ بذیل تابوت و مشکوٰۃ)۔ جنوبی عربی زبان سے متعلق ہماری محدود معلومات کی وجہ سے ان دونوں مأخذوں میں ہمیشہ صاف طور پر تمیز کرنا ممکن نہیں۔ فارسی کے بعض مستعار الفاظ بھی جو قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں اس عہد میں داخل ہوے، اگرچہ فارسی الفاظ کی بڑے پیمانے پر درآمد اسلام کے قرون اولیٰ میں واقع ہوئی (A. Siddiqi: *Studien über d. pers. Fremdwörter*، ۱۹۱۹ء)۔ یونانی الفاظ زیادہ‌تر آرامی کے توسط سے داخل ہوے اور لاطینی کے یونانی اور آرامی کے واسطے سے، مثلاً قنطار سریانی قنطیرا سے مأخوذ ہے جو لاطینی میں *centenarius* ہے؛ مَنْدِیل سریانی کا مندیلا ہے جو یونانی μανδήλη سے مأخوذ ہے (مخصوص یونانی صوتی تغیر کے ساتھ) اور لاطینی *mantele* سے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض فوجی اصطلاحیں، مثلاً صراط مأخوذ از *strata* یا قصر مأخوذ از *castra* (دیکھیے فلسطینی یہودی آرامی قصرا) لاطینی سے براہ راست آئی ہوں۔

مآخذ : (۱) الجوالیقی: المعرّب (طبع Sachau، ۱۸۶۷ء)؛ (۲) Nöldeke: *Neue Beiträge*، ص ۲۳ تا ۳۰؛ (۳) A. Jeffery: *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*، ۱۹۳۸ء؛ (۴) A. Salonen: *Alte Substrat- und Kulturwörter im Arab.*، ۱۹۵۰ء (*St. Or. Soc. Or. Fennica*، ۱۷ : ۲)۔

یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ ابتداءً یہ الفاظ کسی ایسے مخصوص لسانی علاقے میں داخل ہوے ہوں گے جو زیر بحث تمدن سے علاقہ و روابط رکھتا تھا، بعد ازاں مستند عربی میں رائج ہوگئے۔ ہم بعض ایسے الفاظ کا ذکر سنتے ہیں جو مدینے میں مستعمل تھے (Rabin: کتاب مذکور، ص ۹۶؛ Fück: *Arabiya*، ص ۱۰)۔

علم لسان سے متعلق عربی ادب میں نجد کی ابتدائی بولیوں (تمیم، اسد، بکر، طیّ، قیس) کے بارے میں بہت کچھ مواد محفوظ ہے اور اسی طرح حجاز اور جنوب مغرب کے مرتفع علاقے (ھذیل، ازد، یمن) کے بارے میں، لیکن اور علاقوں کے بارے میں بہت کم مواد ملتا ہے۔ یہ معلومات بظاہر دوسری سے تیسری صدی ہجری تک کے زمانے میں جمع کی گئیں جب کہ غالباً یہ مقامی بولیاں کسی حد تک ان قبائلیوں کی مدد سے جو شہروں (امصار) میں موجود تھے تیزی سے معدوم ہو رہی تھیں۔ یہ معلومات متکلمانہ زاویۂ نظر کی بدولت، نیز اس وجہ سے کہ انھیں ایسے متون کی دشواریوں کے حل کرنے کے لیے استعمال میں لایا گیا ہے جو مذکورہ بولیوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے، توڑ مروڑ کر پیش کی گئی ہیں۔ بولیوں میں خود ان کی خاطر دلچسپی بعد میں پیدا ہوئی اور بہت سا مواد صرف مؤخر تصانیف میں محفوظ ہے جن کے مآخذ کا ہم جائزہ نہیں لے سکتے۔

[ان معلومات سے] بولیوں کے مشرقی گروہ میں جس کا مرکز خلیج فارس تھی اور مغربی گروہ میں جس میں جنوب مغربی اور حجازی بولیوں کے علاوہ طیء کی بولی بھی شامل تھی، ایک نمایاں افتراق عیاں ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر میں امتیازی خصائص یمن اور طیء کی بولیوں میں سب سے زیادہ صاف طور پر نمایاں ہیں، بحالیکہ ھذیل اور حجاز کی بولیوں میں مشرقی اثر کی شہادت ملتی ہے۔ یہ اختلافات وزن (rhythm) میں (مشرق میں حروف علت کی تخفیفات اور ادغام)، حروف کے نظام صوتی (phonetics) میں (مثلاً مغرب میں آ (ā) جس کی آواز او (ō) کی سی نکالی جاتی تھی اور ای (ē) میں تمیز کی جاتی تھی بحالیکہ مشرق میں دونوں آ (ā) میں مدغم ہو جاتے تھے جس کی آواز آی (ǟ) کی سی ہوتی تھی۔ ہمزہ کی آواز مشرق میں زوردار ہوتی تھی، بلکہ وہ عین میں تبدیل ہو جاتا تھا، لیکن مغرب میں اس کی آواز بالکل ھلکی ہوتی تھی)، صرف و نحو میں (مثلاً مشرقی الذی = مغربی ذو، ذی؛ مشرقی فعل مجہول، قول = مغربی قیل؛ مشرقی صیغۂ امر رُدَّ = مغربی اُرْدُدْ)؛ نحو میں (مثلاً حجازی ما؛ مشرقی جاء (جاءت) الرجال = مغربی جاؤوالرجال) اور الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

یہ معین کرنا دشوار ہے کہ یہ افتراق محض زمانۂ قریب میں رونما ہوا تھا یا موروثی اور قدیم تھا۔ اس امکان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ عرب کے باشندے سامی دنیا کے مختلف حصوں سے آئے ہوں گے اور یہ کہ مشترک عربی خصوصیات عرب میں آباد ہونے کے بعد باہمی اثر سے پیدا ہوئی ہوں گی یا کسی مشترک بنیاد کی وجہ سے ہے۔

یمن کی بولیوں کو ایک مخصوص مقام حاصل ہے۔ ابن دُرَید اور نشوان بن سعید کی لغوی تصانیف کی بدولت ان کے بارے میں معلومات بکثرت ہیں اور ان کی صحیح قدر و قیمت بھی جانچی جا سکتی ہے، اس لیے کہ آج کل یہاں جو عوامی زبان ہے اس میں قدیم بولی کا تسلسل قائم رہا ہے (دیکھیے بیانات در C. de Landberg: *Datina*، ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۳ء؛ وہی مصنف: *Glossaire Datinois*، ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۲ء)۔ حِمیر کی بولی جس کا ذکر عرب ماہرین لسان نے کیا ہے، مغربی عرب کی متروک زبان تھی جو جنوبی عربی سے بہت زیادہ متاثر تھی۔ اس بولی میں ہمارے پاس چند اشعار اور کہاوتیں موجود ہیں اور متعدد کتبے (مُسْنَد) بھی جنھیں نشوان اور الھَمْدانی نے اس نظریے کے تحت پیش کیا ہے کہ قدیم حمیر اور سبأ کے جنوبی عربی بادشاہ ساتویں صدی عیسوی کی حمیری [رک بہ حِمیر] زبان بولتے تھے۔

مآخذ: قدیم تر ادب (جس سے احتیاط سے کام لینا چاہیے): (۱) G. W. Freytag: *Einführung etc.*، ۱۸۶۱ء، ص ۶۵ تا ۱۲۵؛ (۲) انستاس ماری، در المشرق، ۶: ۵۲۹ تا ۵۳۶؛ (۳) ناصیف الیازجی، در *Acts VII Or. Congr.*، ۱۸۸۸ء، ۲: ۹۹ تا ۱۰۳؛ (۴) K. Vollers: *Volkssprache*، ۱۹۰۶ء۔ زمانۂ حال کی تحقیق کا آغاز مندرجۂ ذیل سے شروع ہوتا ہے: (۱) Sarauw: *Die altarab. Dialektspaltung*، در ZA، ۱۹۰۸ء، ص ۳۱ تا ۵۹؛ (۲) H. Kofler: *Reste altarab. Dialekte*، در WZKM، ۱۹۴۰ء، ص ۶۱ تا ۱۳۰، ۲۳۳ تا ۲۶۲؛ ۱۹۴۱ء، ص ۵۲ تا ۸۸، ۲۴۷ تا ۲۷۴؛ ۱۹۴۲ء، ص ۱۵ تا ۳۰، ۲۳۴ تا ۲۵۶؛ (۳) ابراہیم انیس: اللہجات العربیۃ، ۱۹۴۶ء؛ (۴) E. Littmann: *B. Fac. Ar.*، ۱۹۴۸ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۵) C. Rabin:

Ancient West-Arabian، ۱۹۵۱ء؛ (۶) K. Petráček ؛ ArO ۲۳، ۱۹۵۵ء، ص ۲۰۴ تا ۲۶۶.

عربی کے ابتدائی دور کے دو کتبے موجود ہیں جو نبطی رسم الخط میں ہیں، لیکن ان کی زبان عملی طور پر خالص عربی ہے؛ ان میں سے ایک (الحجر میں جسے اب مدائن صالح کہتے ہیں) مورخہ ۲۶۷ء شمالی حجاز میں ہے، (M. Lidzbarski، در ZA، ۱۹۰۹ء، ص ۱۹۴ تا ۱۹۷؛ Jaussen و Savignac، در Rev. Biblique، ۱۹۰۸ء، ص ۲۴۱ تا ۲۵۰؛ Chabot، در Comptes Rend. Ac. Inscr.، ۱۹۰۸ء، ص ۲۶۹ تا ۲۷۲؛ J. Cantineau: Nabatéen، ۲: ۳۸) جس میں ایک ثمودی زبان کی سطر بھی ہے؛ دوسرا کتبہ امرؤالقیس "ملک العرب" کا النمارہ میں ہے، مورخہ ۳۲۸ء (R. Dussaud، در Rev. Archéol.، ۱۹۰۲ء، ۱: ص ۴۰۹ تا ۴۲۱؛ وہی مصنف: Mission...Syrie Moyenne، ص ۳۱۴؛ M. Lidzbarski: Ephemeris، ۲: ۳۴؛ Rép. Epigr. Sém.، عدد ۴۸۳؛ Cantineau، ۲: ۴۹)؛ M. Hartmann (OLZ، ۱۹۰۶ء، ص ۵۷۳؛ Arab. Frage، ۱۹۰۸ء، ۱: ۵۰۱؛ اور اب M. Dussaud: Pénétration etc. کا بھی) یہ خیال تھا کہ امرؤالقیس حیرہ کا کوئی بادشاہ تھا، لیکن کتبے کا مغربی بولی میں ہونا "تی [ـت]" اسم ضمیر واحد مؤنث اور ذو اسم موصول سے عیاں ہے۔

۲۔ ادبی زبان

(۱) کلاسیکی عربی

عربی میں قدیم ترین متون سینا میں زمّ کے معبد میں دیواروں پر کندہ تین نقش ہیں جن کی تاریخ تقریباً ۳۰۰ء ہے (H. Grimme: Rev. Bibl.، ۱۹۳۵ء، ص ۲۷۰، ۱۹۳۶ء، ص ۹۰ تا ۹۵)۔ بعض نصرانی کتبے جن کے ساتھ ان کے یونانی ترجمے بھی ہیں زبانوں میں موجود ہیں؛ ان کی تاریخ ۵۱۲ء ہے (E. Sachau، در Mitth. Pr. Ak. W.، ۱۸۸۱ء، ص ۱۶۹ تا ۱۹۰؛ وہی مصنف، در ZDMG، ۱۸۸۲ء، ص ۳۴۵ تا ۳۵۲)، اور حرّان میں لجہ کے مقام پر جن کی تاریخ ۵۶۸ء ہے (Schröder، در ZDMG، ۱۸۸۴ء، ص ۳۴؛ Dussaud: Mission...Syrie Moyenne، ص ۳۲۳؛ Cantineau: Nabatéen، ۲: ۵۰؛ دونوں کتبوں پر دیکھیے E. Littmann، در RSO، ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۲ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۸)۔ حیرہ میں ہند الحیرہ کے کلیسا کے ایک کتبے مؤرخہ ۵۹۰ء کا متن مسلم مؤرخین نے نقل کیا ہے، (البکری، ص ۳۶۲؛ G. Rothstein: Lahmiden، ۱۸۹۹ء، ص ۲۴)۔ ایک دیوار پر ایک غیر مورخہ نقش امّ الجمال میں ہے (E. Littmann، در ZS، ۱۹۲۹ء، ص ۱۹۷ تا ۲۰۴)۔ یہ چاروں کتبے N. Abbott کی تصنیف (Rise of the North Arabian Script، ۱۹۳۹ء، لوحہ ۱) میں موجود ہیں۔ تاریخ والے کتبوں کے طور و طرز سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی رسم خط اسلام سے بہت پہلے مروج تھا اور حروف ابجد کی شکلیں موجود تھیں۔ Abbott (کتاب مذکور، ص ۵) اس خط کی ایجاد کا مقام حیرہ یا انبار تصور کرتا ہے۔

یہ بات اغلب ہے کہ بائبل کے کم از کم جزوی ترجمے عربی میں اسلام سے پہلے بھی موجود تھے۔ (W. Rudolph: Abhängigkeit d. K. v. Judentum u. Christentum، ۱۹۲۲ء؛ A. Mingana: Bull. J. Rylands Library، ۱۹۲۷ء، ص ۷۷ تا ۸۹؛ Ahrens، در ZDMG، ۱۹۳۱ء، ص ۱۵ تا ۶۸، ۱۴۸ تا ۱۹۰)۔ A. Baumstark نے دعوی کیا تھا کہ بائبل کے بعض عربی مخطوطات زمانۂ قبل

اسلام کے ہیں (*Islamica*، ۱۹۳۱ء، ص ۵۶۲ تا ۵۷۵؛ *BZ*، ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ء، ص ۳۵۰ تا ۲۵۹؛ *OC*، ۱۹۳۳ء، ص ۵۵ تا ۶۶ - برخلاف اس کے دیکھیے Graf : *Gesch. d. Chr. Arab Lt.*، ۱ : ۱۳۲ تا ۱۳۶) - الحان داودی (*Psalms*) کا عربی میں ایک حصہ بھی یونانی رسم خط میں موجود ہے (Violt، در *OLZ*، ۱۹۰۱ء، ص ۳۸۴ تا ۴۰۲) - اس سے اور Baumstark کے دو متون (B. Levin : *Griech. Arab. Evang. Uebers*، ۱۹۳۸ء) سے ایک ایسی زبان کا پتا چلتا ہے جو مستند عربی سے بہت قلیل حد تک عوامی بولیوں کی طرف ہٹی ہوئی تھی - عیسوی عربی ادب کا یہ ایک مخصوص پہلو ہے (Graf : *Sprachgebrauch d. älteren Chr. Arab. Liter.*، ۱۹۰۵ء)، جو ابتدا کے اوراق بردی (papyri) اور علمی تحریروں کی زبان دونوں میں نمایاں ہے - اس کا باعث ابتدائی عوامی زبان کا اثر ہو سکتا ہے، لیکن ایک ایسی عربی زبان بھی ہو سکتی ہے جسے اب تک نحویوں نے معیاری نہیں بنایا تھا۔

اس کا امکان کمتر ہے کہ عرب کے یہودیوں نے بھی مستند عربی کی ادبی نشو و نما میں کوئی حصہ لیا ہو، اس لیے کہ اس عہد میں عہدنامۂ قدیم کے ترجمے یہودی نہیں کر رہے تھے (اگرچہ ایک یہودی ترجمے کا ذکر البخاری، ۳ : ۱۹۸ میں آیا ہے) - وہ یہودی روایات جو اُمیّۃ بن ابی الصَّلْت (کی شاعری) میں (J. W. Hirschberg : *Jüd. u. Chr. Lehren im vor-u. früh-islam. Arabien*، ۱۹۳۹ء) پائی جاتی ہیں، ان سب میں زبانی نقل کے آثار نظر آتے ہیں؛ تاہم یہودی ظہور اسلام سے پہلے مستند عربی استعمال کرتے تھے، جیسے کہ، مثلاً السَّمَوْاَل بن عادیاء (نیز دیکھیے I. Guidi : *Arabie antéisl.*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۶؛ Hirschberg : *Diwān des as-S ō.'A*، ۱۹۳۱ء، مقدمہ) اور کہا جاتا ہے کہ مدینے میں وہ مسلمانوں کو لکھنا سکھاتے تھے (البلاذُری : فتوح، ص ۴۷۳)۔

Wellhausen (*Reste arab. Heidentums*، بار دوم، ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۲) کا یہ خیال بہت معقول ہے کہ کلاسیکی عربی کی نشو و نما میں حیرہ کے دربار کا بھی حصہ ہے - اسلامی روایت ان لوگوں میں جنھوں نے سب سے پہلے عربی لکھی، زید بن حماد (حدود ۵۰۰ء) اور اس کے بیٹے شاعر عَدی کا نام بھی شامل کرتی ہے، یہ دونوں حیرہ کے عیسائی تھے (الاغانی، ۲ : ۱۰۰ تا ۱۰۲) - عدی کی زبان کو مکمل طور پر فصیح نہیں سمجھا جاتا تھا، جس کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک عربی زبان اپنے ارتقائی مدارج طے کر رہی تھی - المُفَضَّل (المرزبانی : الموشح، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ص ۷۳) بتاتا ہے کہ عدی نے کئی قبائلی بولیوں سے کام لیا ہے؛ جو ایک ایسا طریق عمل ہے جس سے بقول بعض دیگر علما قریش کی بولی کی فضیلت کی توجیہ کی جا سکتی ہے - اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ آج کل اقامت پذیر عربوں کی شاعری اکثر بدوی بولیوں میں ہے، نیز یہ کہ قدیم ترین مستند قطعات نظم، یعنی وہ جو حرب بسوس سے متعلق ہیں، فرات کے علاقے سے آئے ہیں؛ تو اس بیان میں مزید زور پیدا ہو جاتا ہے - حیرہ کا دربار بدوی شعرا کا مرکز رہا؛ اس سے شاعری کی زبان کے ارتقا اور یکسانیت میں مدد ملی - حیرہ میں اس کے تحریری استعمال نے اسے ٹکسالی بنانے میں مزید مدد دی۔

جہاں تک خود اس شاعرانہ زبان کے منبع کا تعلق ہے، قدیم تر اسلامی روایت اسے مختلف

قبائل میں تلاش کرتی تھی، بحالیکہ مؤخر علما نے، بلاشبہہ مذہبی وجوہ کی بنا پر، اسے قریش کی بولی قرار دیا۔ اس نظریے کو Grimme (*Mohammed*، ۱۹۰۴ء، ص ۲۳) نیز طٰہٰ حسین (الادب الجاهلی، ۱۹۲۷ء) اور Dhorme (*Langues et écritures sémit.*، ۱۹۳۰ء، ص ۵۴) نے قبول کر لیا تھا۔ [ادارہ اس رائے سے متفق نہیں]۔ بیشتر مغربی علما اس کا اصلی گھر نجد کے بدویوں کے درمیان تلاش کرنے میں متفق ہیں، جیسا کہ عملاً دوسری سے چوتھی صدی ہجری کے مسلم نحویوں نے بھی کیا ہے جو صرف نجدی بدویوں کو قابل اعتماد راوی تصور کرتے تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک مخصوص قبیلے کی زبان تھی، بعض کے نزدیک یہ مختلف بولیوں کی باہمی آمیزش سے بنی اور بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ اس نے چند خالصۃً مصنوعی خصائص اپنا لیے تھے۔ ایک اہم خصوصیت اس کا قدیم صوتی اور نحوی نظام ہے۔ نظام صوتی کے لحاظ سے اس میں وہ اختصارات مفقود ہیں جو مشرقی بولیوں کا طرّۂ امتیاز ہیں اور نحو کی رو سے اس میں ابتدائی نثر کی ترکیبیں اب تک قائم ہیں (Bloch: *Vers und Sprache im Altarab*، ۱۹۴۶ء)؛ بہر حال اس میں شبہے کی گنجائش نہیں کہ چھٹی صدی کے آخری حصے میں یہ ایک خالص ادبی زبان تھی جو تمام بول چال کی زبانوں سے الگ اور فوق القبائلی تھی۔ اسے آج کل اکثر شاعرانہ زبان کہا جاتا ہے۔ اس کے تسلسل کے ضامن مستند ناقلین یا رُواۃ تھے۔ یہ زبان عملاً پورے عرب میں یکساں تھی۔ بعض مزعومہ مقامی خصائص، مثلاً قبیلۂ طَیء کا ''ذُو'' اور اہلِ حجاز کا ''ما'' بھی ان علاقوں کے باہر کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ الفاظ کے انتخاب میں اختلافات شاید رہے ہوں، مثلاً پروفیسر کرینکو Krenkow نے راقم مقالہ کو ایک خط میں یہ بتایا تھا کہ شمالی عرب شاعر شیر کے لیے ''اسد'' کا لفظ استعمال کرتے تھے اور جنوبی ''لَیْث'' کا۔ نمایاں اختلافات، جیسے کہ اور معیاری زبانوں میں بھی ہیں، بلاشبہہ تلفظ میں تھے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ قبیلۂ عبدالقیس کے ابوالاَسْوَد الدؤلی نے تیس آدمیوں میں سے ایک عبقسی کو بہترین تلفظ ادا کرنے والا منتخب کیا تھا (الانباری: نزھۃ، ص ۱۱) اور یہ کہ عثمان حجازی کے نزدیک بھی کسی کاتب کو کوئی تحریر لکھوانے کے لیے ایک ھُذَلی بہترین شخص تھا (*Gech. d. Qor.*، ۳ : ۲)۔ بہرحال یہ ممکن ہے کہ بعض علاقائی خصائص اور متروک محاورات کو جو اشعار میں پائے جاتے تھے، مؤلفین نے حذف کر دیا ہو، اس لیے کہ بسا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کوئی نحوی کسی ایسے شعر کو کسی خصوصیت کے ضمن میں نقل کر دیتا ہے جو اس شاعر کے دیوان میں نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ شعر میں خفیف سا ردوبدل کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) K. Vollers، در *ZA.*، ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۵ تا ۱۳۹؛ (۲) I. Guidi: *Una somiglianza fra la storia dell' arabo e del latino, Miscellanea linguist.....G. Ascoli*، تورینو، ۱۹۰۱ء، ص ۳۲۱ تا ۳۲۶؛ (۳) وہی مصنف: *Arabie antéisl.*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۴ تا ۴۴؛ (۴) A. Fischer: *Verhandl. d. Philologentags zu Halle*، ۱۹۰۳ء، ص ۱۵۴؛ (۵) Nöldeke: *Beitr. z. Sem. Sprachwiss.*، ۱۹۰۴ء، ص ۱ تا ۱۴؛ (۶) C. de Landberg: *La langue arabe et ses dialectes*، ۱۹۰۵ء؛ (۷) C. Brockelmann: *Grundr. d. vergl. Gramm.*، ۱ : ۲۳؛ (۸) M. Hartmann،

در *OLZ*، ۱۹۰۹ء، ص ۱۹ تا ۲۸؛ (۹) R. Geyer، در *GGA*، ۱۹۰۹ء، ص ۱۰ تا ۵۶؛ (۱۰) Nallino، در الہلال، اکتوبر ۱۹۱۲ء = *Scritti*، ۶: ۱۸۱ تا ۱۹۰؛ (۱۱) J. H. Kramers : *Taal van den Koran*، ۱۹۴۰ء؛ (۱۲) H. Fleisch : *Introd. à l étude des langues sém.*، ۱۹۴۷ء، ص ۹۶ تا ۱۰۳؛ (۱۳) H. Birkeland : *Språk og religion hos Jder og Arabere*، ۱۹۴۹ء؛ (۱۴) J. Fück : *Arabiya*، ۱۹۵۰ء، ص ۵؛ (۱۵) R. Blachère : *Hist. de litt. Arabe*، ۱ (۱۹۵۲ء): باب ۳؛ (۱۶) W. Caskel، در *ZDMG*، ۱۹۵۳ء، ص ۲۸* تا ۳۹*؛ (۱۷) *Amer. Anthrop. Assoc. Memoir*، عدد ۷۶، ۱۹۵۴ء؛ (۱۸) C. Brockelmann : *Handbuch d. Orientalistik*، ۳/۲/۳ (۱۹۵۴ء): ۲۱۳ تا ۲۱۷؛ (۱۹) Rabin : *Ancient West-Arabian*، ۱۹۵۱ء، باب ۳؛ (۲۰) وہی مصنف، در *Stud. Isl.*، ۱۹۵۵ء، ص ۱۹ تا ۳۷۔

حقیقی کلاسیکی عربی کے بارے میں تحقیق و تفحّص کے مآخذ ہمارے پاس حسب ذیل ہیں : (۱) زمانۂ قبل اسلام اور آغاز اسلام کی شاعری؛ (۲) قرآن مجید؛ (۳) رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور خلفاے راشدین کے رسمی خطوط جنھیں ابتدائی مؤرخین نے اپنی تصانیف میں درج کیا ہے اور قدیم اوراق بردی (papyri)؛ (۴) حدیث؛ (۵) ایام العرب کی نثر۔

زمانۂ قبل اسلام کی شاعری اور ابتدائی دور کے اسلامی شعرا کی زبان ایک بدوی روایت کی شاہد ہو سکتی ہے جو قرآن مجید (کی زبان) سے جداگانہ تھی۔

[قرآن مجید ایک الہامی کتاب ہے جو اپنے اسلوب اور اعجاز کے باعث منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی نثر میں بھی وہ فصاحت و بلاغت اور حسن و جمال ہے جس کی نظیر بہترین شاعری میں بھی نہیں ملتی۔ بعض الفاظ کی املا کے بارے میں قرآن مجید کی اوّلین املا کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور ان میں کسی قسم کا رد و بدل کیے بغیر انھیں جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے]۔

قرآن مجید قریش کی زبان میں نازل ہوا۔ قریش کی زبان صوتی لطافت، پاکیزگی ساخت اور حسن ترتیب کے اعتبار سے عرب کی تمام بولیوں پر فوقیت رکھتی تھی۔ قرآن مجید کے اثر سے عربی زبان میں حسن اسلوب، کثرت مضامین اور زور استدلال پیدا ہوا (احمد حسن الزیات : تاریخ الادب العربی، مطبوعۂ قاہرہ)۔

مآخذ : (۱) السیوطی : الاتقان؛ (۲) الزرکشی : البرہان فی علوم القرآن؛ (۳) صبحی الصالح : مباحث فی علوم القرآن؛ (۴) طاہر الجزائری : التبیان لبعض المباحث المتعلقۃ بالقرآن؛ (۵) محمد جمال الدین القاسمی : محاسن التاویل، جلد اول؛ (۶) ابو عمرو الدانی : المحکم فی نقط المصاحف؛ (۷) Nöldeke : *Sprache d. Korans*، در *Neue Beiträge*، ص ۱ تا ۳۰، مترجمۂ G. H. Bousquet، بعنوان *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*، ۱۹۵۳ء؛ (۸) G. Bergsträsser : *Verneinungs u. Fragepartikeln im K.*، ۱۹۱۴ء؛ (۹) T. Sabbagh : *La métaphore dans le K.*، ۱۹۴۳ء؛ (۱۰) Zayat: *Les néologismes arabes au début de l' Islam*؛ (۱۱) R. Blachère : *Introduction au Coran*، ۱۹۴۷ء، ص ۱۵۶ تا ۱۸۱؛ (۱۲) G. E. v. Grunebaum، در *WZKM*، ۱۹۳۷ء، ص ۲۹ تا ۵۰۔

حدیث کی زبان سادہ، فصیح اور دل نشین ہے اور زیادہ تر روزمرّہ کی جانب مائل ہے۔ سلاست زبان اور فصاحت بیان دعاؤں اور خطبوں میں زیادہ نمایاں ہے۔ کتب حدیث کے ابواب ''الزہد

والرقاق'' اثر انگیزی اور دلآویزی کے اعتبار سے منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ صحیحین اور امام مالک رح کی الموطا زبان و ادب کے اعتبار سے بہترین شاہکار ہیں۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فصاحت و بلاغت کا اثر صحابۂ کرام رض پر بھی ہوا۔ حضرت ابوبکر رض، حضرت عمر رض اور حضرت علی رض کے خطبات و ارشادات عربی زبان کا قیمتی سرمایہ ہیں۔ صدر اول کی زبان کے نمونے المبرد کی الکامل، الجاحظ کی کتاب البیان و التبیین اور ابن عبد ربّہ کی العقد الفرید میں محفوظ ہیں۔

ایام العرب کی زبان میں جو ہم تک ماہرین لسان کے ذریعے پہنچی ہے، صرف چند انحرافی خصوصیات نظر آتی ہیں (W. Caskel، در *Islamica*، ۱۹۳۱ء، ص ۴۳)۔

کلاسیکی عربی میں ایک انتہائی بیش بہا ذخیرۂ لغات تھا جس کا سبب کچھ تو بدویوں کی قوت مشاہدہ تھی اور کچھ شعر و شاعری کی کثرت و فراوانی۔ اس فراوانی کا ایک باعث بولیوں کی باہمی آمیزش بھی ہو سکتی ہے۔ اسلوب و ہیئت کے اعتبار سے یہ زبان زیادہ باثروت نہ تھی، لیکن اس میں اس مقصد کے لیے کافی لوچ تھا کہ وہ اپنی بنیادی ساخت کو بگاڑے بغیر ایک انتہائی متمدن اور ممتاز ثقافت کی ضروریات کے مطابق بن کر زندہ رہ سکے۔

عرب کے زمانۂ جاہلیت ہی میں فصیح زبان کو سیکھنے کی ضرورت محسوس ہونے لگی تھی اور جب غیر عربوں کو بنو امیّہ اور بنو عباس کے عہد میں اسے سیکھنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ لوگ جن کے پاس یہ محفوظ تھی اور جو اسے سکھاتے تھے، یعنی راوی، موقع پر موجود اور تیار تھے۔ ابو الاَسْوَد الدُّؤَلِی اور خلیل بن احمد اسی طبقے سے تھے؛ لیکن جلد ہی ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی شامل ہو گئے جو یونانی فکر سے متاثر تھے اور جنہوں نے راویوں کے روایتی علم کو نحو کی ایک منظّم شکل دے دی۔ جو علم [صرف و نحو] اس طرح تخلیق ہوا، اسے نہ صرف شاعری بلکہ قرآن مجید کی توضیح و تشریح کے لیے بھی استعمال کیا، گویا اس سے پہلے کہ کلاسیکی عربی عہد اسلامی کی ادبی زبان بنی، وہ چھان بین اور تنظیم کے ایک عمل سے گزر چکی تھی اور بعد ازاں اس کے قدیم مآخذ یعنی شاعری اور قرآن مجید کے اعلیٰ معیار کے مطابق ترمیم و تجدید بھی ہو گئی۔

مآخذ: (۱) J. Fück: *Arab Studien, in Europa vom 12 bis ....19. Jahrh., Beiträge zur Arabistik*، لائپزگ ۱۹۴۴ء، ۸۵ تا ۲۵۳؛ [(۲) الرافعی: تاریخ ادب العربی، ج ۲، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) ضیاءالدین ابن الاثیر: المثل السائر، مطبوعۂ قاہرہ]۔

اہل یورپ کے مطالعۂ ادب عربی کی تاریخ میں پہلا مرحلہ عرب ماہرین لسان کے کام سے بیش از بیش مؤثر طور پر استفادہ کرنا ہے۔ Postel (۱۵۳۸ء) اور Erpenius (۱۶۱۳ء) کی تصنیف کردہ سب سے پہلی صرف و نحو کی کتابیں قدیم درسی کتابوں پر مبنی تھیں۔ پہلا شخص جس نے زیادہ قدیم اور بلند پایہ عربی تصانیف سے باقاعدہ کام لیا، سلوستر دساسی S. de Sacy (۱۸۱۰ء) تھا۔ کیسپری C. P. Caspari (۱۸۴۸ء) کی کتاب الزمخشری پر مبنی تھی۔ W. Wright کے ترجمے (۱۸۹۶ء اور بعد کی طباعتوں) کے تیسرے ایڈیشن میں بہت سے اضافے کر دیے گئے۔ D. Vernier (۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء) نے سیبویہ سے استفادہ کیا؛ M. S. Howell (۱۸۸۰ تا ۱۹۱۱ء) نے تمام عرب نحویوں سے اقتباس کیا۔

لغات میں ارتقا کا آغاز Raphelengius (۱۶۱۳ء) نے کیا۔ Giggeius نے (۱۶۳۲ء میں فیروز آبادی کی قاموس پر کام شروع کیا)۔ Golius نے ۱۶۵۳ء میں الجوہری کی صحاح کو اپنے کام کی بنیاد بنایا۔ E. W. Lane نے تاج العروس کے ضخیم ترجمے کو نئی ترتیب سے ایک شاہکار کی صورت میں پیش کیا (۱۸۸۳ - ۱۸۹۳ء)۔ لین پول کے تالیف کردہ حصے ۶ تا ۸ کم افادیت کے حامل ہیں اور Belot اور Hava وغیرہ کی عملی لغات جو لسان العرب پر مبنی ہیں لغت نویسی کی آخری کڑیاں ہیں۔

دوسرے مرحلے میں یورپی علما نے متون کی جانب بلاواسطہ رجوع اور آزادانہ تجزیے کی مدد سے عربوں کے کارناموں میں اصلاح و اضافے کی کوشش کی۔ صرف و نحو میں یہ عمل S. de Sacy: (*Kleinere Schriften*، ج ۱ تا ۲، ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۸ء) پر H.L. Fleischer کے حواشی سے شروع ہوا۔ اس کے علاوہ یہ تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں: Th. Nöldeke: *Zur Gramm. d. klassischen Arabisch*، در *SBAK*، wien ۱۸۹۷ء، ج ۲؛ H. Reckendorf: *Syntaktische Verhältnisse d. Arab.*، ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۸ء؛ وہی مصنف: *Arabiche Syntax*، ۱۹۲۱ء؛ C. Brockelmann: *Grundr. d. vergl. Gramm.*، ج ۲ (۱۹۱۳ء)؛ M. Gaudefroy - Demombynes و R. Blachère: *Gramm. de l Arabe Classique*، ۱۹۳۷ء۔ لغت نویسی کے سلسلے میں عربی تصانیف کا بڑا نقص یہ ہے کہ ماسوا بعض متخصصانہ ذخیرۂ الفاظ اور الفیّومی کی المِصباح المنیر کے بعد کے کلاسیکی دور کے لسانی اضافوں کو زیادہ تر نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ G.W. Freytag (۱۸۳۰ تا ۱۸۳۷ء) اور A. de Biberstein-Kazimirski (۱۸۶۰ء) پہلے ہی متون سے استفادہ کرچکے تھے۔ R. Dozy کی *Supplément* (۱۸۸۱ء)، E. Fagnan کی *Additions* (۱۹۲۳ء) اور ان حواشی کے جو الطّبری کے لائیڈن ایڈیشن (۱۹۰۱ء) میں بڑھائے گئے اور *BGA* کی جلد ۳، ۵، ۸ وغیرہ کے باوجود قرون وسطٰی کی عربی کے الفاظ بھی پورے طور پر منضبط نہیں ہو سکے۔ J. Krachkovsky، Neustadt و Shusser (۱۹۴۷ء) اور H. Wehr (۱۹۵۲ء) جدید عربی سے بحث کرتے ہیں۔ بہرحال ابھی کلاسیکی عربی میں بھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ بعض اوقات خلا ان حواشی سے پر ہو جاتا ہے جو متون کی طبعات کے ساتھ شامل ہوتے ہیں، مثلاً Nöldeke کی *Delectus* (۱۸۹۰ء) پر A. Müller کے حواشی، المفضّلیات، طبع C. J. Lyall، پر A. A. Bevan کے حواشی (ج ۳، ۱۹۲۴ء)، نیز وہ جو Ch. Lyall نے دیوان عُبَید اور عامر بن طُفَیل پر اضافے کیے (۱۹۱۳ء) اور F. Krenkow نے دیوان طفیل اور دیوان طِرِمّاح (۱۹۲۷ء) پر۔ بیت المقدس کی عبرانی یونیورسٹی نے زمانۂ جاہلیت کی شاعری کا ایک مجموعۂ لغات تیار کیا ہے۔ قاہرہ میں A. Fischer کی مرتبہ لغات کو شائع کرنے کی تجویز ہو رہی ہے! Nöledeke: *Belegwörterbuch*، طبع از J. Kraemer (جس میں Bevan اور دوسرے لوگوں کے جمع کردہ الفاظ بھی شامل کر دیے گئے ہیں) پر ۱۹۵۲ء میں کام شروع ہو گیا تھا۔

(C. RABIN)

(۲) اوائل قرون وُسطٰی کی عربی:

درسی اعتبار سے عربی ادبی زبان کا معیار تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے زمانے سے متعیّن ہو گیا تھا۔ اس کے صرف، نحو، جملوں کا استعمال، لغات اور محاورات ادبی کی

تعیین منظم اور پر مشقت تحقیق و تدقیق کے بعد واضح طور پر کر دی گئی تھی۔ اس وقت سے لے کر زمانۂ موجودہ تک اسے ایک مسلسل اور بے روک ٹوک زندگی حاصل رہی ہے، اگرچہ ہر عربی بولنے والے ملک میں روز مرہ کی زندگی کے لیے ایک مخصوص عوامی زبان بن گئی ہے، تاہم لکھنے کے لیے سب لوگ برابر وہی معیاری ادبی زبان استعمال کرتے رہے ہیں۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں کے علما نے جن کے سر اس مہتم بالشان لسانی معیار کی تعیین کا سہرا ہے، اپنا نقطۂ آغاز قرآن مجید کے متن کو قرار دیا، جو تاریخی لحاظ سے معتبر اور مستند ہے اور اپنی تعریف بطور ایک واضح عربی کتاب کے [کتابٌ عربیٌ مُبِینٌ] کرتا ہے اور جس کا انضباط تالیف اور سرکاری طور پر اشاعت پہلی صدی ہجری کے چوتھے عشرے/ساتویں صدی عیسوی میں ہوئی۔ احادیث کے مجموعے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے رسائل و خطب، خلفاے راشدین اور صدر اسلام کے مشہور خطبا کے اقوال و خطبات، نیز عربی شاعری کے منتخب مجموعے بھی حوالوں اور ادبی زبان کے تحریری نمونوں کے طور پر کام میں لائے گئے، لیکن ان علما کی سب سے بڑی مساعی زمانۂ جاہلیت کے ادب کو جو اب تک راویوں اور بدویوں کے ذہن میں محفوظ تھا، جمع کرنے، اسے نئی زندگی بخشنے اور اس کی توثیق و تصدیق کی طرف مبذول رہیں۔ زمانۂ جاہلیت کے آخری ڈیڑھ سو سال کی شاعری، نیز خطبات اور امثال کو جمع کر کے ان کا مطالعہ کیا گیا، ان کی شرحیں لکھی گئیں اور انہیں محاورات قرآنی کی توضیح کے لیے اور لسانی و ادبی صحت کی سند کے طور پر استعمال کیا گیا۔

وہ مفروضہ جس پر اس تعمیری تجدید و تعیین معیار کی عمارت کھڑی کی گئی یہ تھا کہ زمانۂ قبل اسلام اور بعد اسلام کی ادبی زبان یکساں تھی۔ یہ مفروضہ متعدد تاریخی اور ادبی معلومات کی بنا پر صحیح ثابت ہوتا ہے۔ قرآن مجید کا دعوٰی یہ تھا کہ اس نے عربوں سے انہیں کی زبان میں خطاب کیا، جیسا کہ ہر مقدس رسالت کے سلسلے میں خداے تعالٰی کا معمول رہا تھا: [وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ (۴، [ابرٰہیم]: ۴) یعنی ہم نے کبھی کوئی پیغمبر نہیں بھیجا، مگر اس کے اپنے لوگوں کی زبان میں۔

جب عربوں نے قرآن مجید سنا اور اسے سمجھا، تو اس کے ادبی محاسن کے معترف ہوئے اور اس کی اعلٰی پائے کی فصاحت نے ان پر بہت اثر کیا (ابن ہشام، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۱: ۲۰۱، ۲۱۶ تا ۲۱۷)۔

زمانۂ جاہلیت کی شاعری کے مستند ہونے کے لیے جسے تلاش و جستجو سے حاصل کیا گیا، اس کی ترکیب، ساخت، اسلوبِ بیان اور زبان میں قرآن سے مطابقت اور بعد اسلام کی شاعری سے اصول نظم میں مماثلت کے دعوے کی تائید میں بہت سے حوالوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور حقیقت جس پر تاریخی حوالے متفق ہیں یہ ہے کہ جاہلیّت کی شاعری جس شکل میں کہ وہ جمع کی گئی ہے اور ہم تک پہنچی ہے پورے ملک عرب میں پڑھی جاتی تھی اور استحسان کی نظر سے دیکھی جاتی تھی، چنانچہ وہ شاعرانہ زبان جو حیرہ میں بنولخم اور شام میں غسانیوں کے درباروں میں سنائی دیتی تھی اور جسے لوگ نجد اور حجاز میں سن کر سراہتے تھے ایک ہی تھی۔

اس ادبی زبان کی تشکیل میں اولیت کے دعاوی مختلف قبائل کی جانب سے ہوتے رہے۔ ایک بیان میں جو اسلامی کتابوں میں اکثر مذکور ہوتا ہے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ جاہلیّت کی شاعری کا آغاز بنو ربیعہ میں مُہَلْہِل سے ہوا، پھر وہ قبیلۂ قیس میں منتقل ہوئی جہاں دونوں نابغۃ [الذّبیانی و الجعدی] اور زہیر نے عروج حاصل کیا، اور آخرکار یہ بنو تمیم میں پہنچی اور اسی قبیلے میں یہ ظہور اسلام تک باقی رہی (اَلْمُزْہِر، ۲: ۳۷۶، ۳۷۷)۔ اس موضوع پر روشنی ان متعدد کوششوں میں تلاش کی جا سکتی ہے جو اس روایت کی توضیح و تشریح کے ضمن میں کی جاتی رہی ہیں کہ "قرآن مجید سات "احرف" (بولیوں یا زبانوں) میں نازل ہوا"۔ حضرت ابن عبّاس رض کے نزدیک یہ سات بولیاں بالائی ہَوازن اور زیریں تمیم کی تھیں۔ اس کا مفہوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ ان سات بولیوں کا جو کہ واضح ترین اور فصیح ترین تھیں، ادبی زبان کی تشکیل میں بڑا حصہ تھا (السُّیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ص ۴۷)۔ [عربوں کی بولیوں سے مراد ان کے وہ سات مشہور لہجے ہیں جن میں قرآن مجید کے الفاظ کو ادا کیا جا سکتا ہے، اور قرآن مجید کے الفاظ اس بات کے متحمل ہیں کہ انہیں سات لہجوں میں سے کسی ایک میں ادا کیا جا سکے۔ اس سے نہ تو لفظوں کی بناوٹ اور ساخت میں فرق آتا ہے اور نہ مفہوم و معنی میں کوئی تبدیلی پیدا ہوتی ہے]۔

ادبی عربی کے ارتقا اور شیوع کا دوسرا دور اسلام سے شروع ہوتا ہے۔ اسلام نے شاعری کے دلدادہ عربوں کے سامنے اپنے دعوے کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے قرآن مجید پیش کیا۔ [قرآن مجید اپنی فصاحت و بلاغت اور وحی الٰہی ہونے کے باعث] عربوں کے لیے ایک ایسا ہی معجزہ بن گیا جیسا بنی اسرائیل کے لیے ایک عصا کا سانپ میں تبدیل ہو جانا یا بیماروں کو شفا دینا تھا۔ عربوں کی زندگی، عقیدے اور عملی فلسفے کا انقلاب تمام و کمال اسی قرآن مجید کا رہین منت تھا۔ اس کے نزول کے آغاز ہی سے مسلمانوں نے اسے حفظ کرنا شروع کر دیا اور اس کی تحریر ان کاتبوں [= کاتبان وحی] کے ہاتھوں ہونے لگی جنھیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کام کے لیے مامور فرمایا تھا (اَلْجَہْشیاری: الوزراء والکتاب، طبع سقّا وغیرہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء)۔

عام دستور یہ تھا کہ ہر مسلمان چند آیات (تقریبًا دس) یاد کر لیتا تھا اور ان سے آگے نہیں بڑھتا تھا جب تک کہ وہ ان کا مفہوم نہ سمجھ لے اور ان کی تعلیم پر اپنی عملی زندگی میں کاربند نہ ہو جائے (الطّبری: جامع البیان، ۱: ۲۷ تا ۲۸)۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ صحابۂ کرام رض میں سے بعض (مثلًا حضرت ابن عبّاس رض، حضرت ابن مسعود رض، حضرت ابی بن کعب رض اور حضرت علی رض) نے قرآن کی تفسیر میں مہارتِ خصوصی حاصل کر لی۔ اس طرح ادبی اور لسانی علم کی ایک نئی شاخ قائم ہوگئی جس نے آگے چل کر ادبی عربی کے معیاری بنانے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ [تفصیلات کے لیے رکّ بہ قرآن اور علم القرآن]۔

اس طرح قرآن مجید اسلام کی پہلی اور اوّلیں ادبی تحریر کا سب سے زیادہ مستند نمونہ بن گیا۔ برق رفتاری سے پھیلتا ہوا اسلام جہاں جہاں بھی پہنچا، اس ادبی و دینی آئین کو اپنے ساتھ لیتا گیا۔ ہر مؤمن اسے کلّی یا جزوی طور پر

زبانی یاد کر لیتا ہے اور اپنی ادبی سرگرمیوں میں اس کے اسلوب اور افکار سے متاثر ہوتا ہے ۔

قرآن مجید کا ایک پہلو اور بھی تھا جس سے یہ ادبی زبان کی روش ارتقا پر اثر انداز ہوا، یعنی اس کی معجزانہ اور ناقابل سبقت برتری ۔ عربوں کے نامور ادیبوں نے اس کے اعجاز بلاغت کے آگے عجز و بے بسی کا اعتراف کرتے ہوئے سر تسلیم خم کیا اور مسلمان صدیاں گزرنے پر بھی اسے ایک ادبی رہنما اور لسانی سند تصور کرتے ہیں ۔ فصاحت قرآنی (اعجازالقرآن) کے اسرار و رموز کے مطالعے نے ادبی تنقید کے لیے ایک نیا راستہ کھول دیا اور بہت سا بیش قیمت مواد فراہم کر دیا (دیکھیے محمد خلف اللہ : *Qur'anic Studies as an Important Factor in the Development of Arabic Literary Criticism*، در *Faculty of Arts Bulletin*، اسکندریہ ۱۹۵۳ء) ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانۂ حیات اور اس کے کچھ بعد تک عربوں کی شاعرانہ سرگرمیوں کی جگہ دین اسلام کی تبلیغ و اشاعت نے لے لی ۔ بعض مسلمانوں کو قرآن مجید پڑھنے اور اس کے حسن اسلوب پر غور و فکر کرنے کا ایک بہتر مشغلہ مل گیا اور بعض شام، عراق اور ایران کی جنگوں میں مشغول اسلامی فوجوں میں شریک ہوگئے ۔ کچھ عرصے تک فن خطابت، فن شاعری کا جانشین بن گیا ۔ ادبی زبان اب بیش از بیش رشد و ہدایت اخلاقی بلندی اور نئے دستور کے لیے وضع قوانین کا ذریعہ بنتی گئی ۔ زمانۂ قبل اسلام کی ادبی زبان کے ڈھانچے کے اندر معانی کے نئے نئے رنگ اور ادبی محاورات بننے شروع ہوگئے ۔ بقول ابن فارس عربوں نے اپنے ایام جاہلیت میں اپنے آبا و اجداد سے بولیوں، ادب، رسم و رواج اور قربانیوں کے دستور کا ایک ورثہ پایا تھا، لیکن جب اسلام آیا تو حالات بدل گئے ۔ قدیم مذہبی عقائد متروک ہوگئے، عادات منسوخ ہوگئیں اور بعض لسانی اصطلاحات ایک معنی سے دوسرے کی جانب منتقل ہوگئیں، اس لیے کہ بہت سی چیزوں کا اضافہ ہوا، احکام عائد کیے گئے اور قواعد مقرر ہوئے ۔ ان تغیرات کی مثالیں السیوطی، ابن خالَوَیْہ، الثّعالبی اور ابن دُرَید نے دی ہیں (دیکھیے المُزْہِر، ۱ : ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲) ۔

اس طرح ادبی عربی کے ارتقا کے دوسرے دور میں نئے اہم اسباب وعوامل پیدا ہوگئے جن میں سے بعض دینی تھے اور بعض اجتماعی ۔ اس دور میں بہت سے ضروری لسانی تغیّرات رونما ہوئے، اس سے بڑھ کر یہ کہ منظر اب معتدبہ حد تک وسیع تر ہو رہا تھا اور اپنی جگہ بدل رہا تھا ۔ عرب اب اپنے ہی جزیرہ‌نما میں محصور نہ تھے، بلکہ اسلام کی تیزی سے بڑھتی ہوئی فتوحات کے ساتھ ساتھ ادھر ادھر پھیلتے جا رہے تھے ۔ وہ جہاں کہیں جاتے تھے اپنے ہمراہ نہ صرف اپنی شستہ و مؤثر زبان رکھنے والی مقدس عربی کتاب قرآن مجید، بلکہ اپنے قبائلی، لسانی خصائص اور اپنا روایتی موروثی ادب (اشعار، امثال، روایات و قصص اور فصیح و بلیغ خطبات) لے کر جاتے تھے جو ان کے حافظوں میں محفوظ تھا ۔

یہ فتوحات عربوں کے لسانی اتحاد کا ایک بڑا باعث تھیں ۔ بڑی بڑی حملہ آور فوجوں میں سے کئی ایک قبائل کے مخلوط لوگوں پر مشتمل ہوتی تھیں جن کے ساتھ ان کی عورتیں اور بچے بھی ہوتے تھے ۔ اس طرح مفتوحہ شہروں میں قبائلیوں میں بڑے پیمانے پر اختلاط اور باہمی شادی بیاہ ہوتے رہے ۔ نئی قائم شدہ بستیوں، مثلاً کوفے میں شمالی اور جنوبی عرب کے عناصر موجود تھے اور اسی طرح نجد اور حجاز کے بھی ۔

عرب اب قبائلی مرحلے سے گزر کر شہروں اور ملکوں کے دور میں داخل ہو رہے تھے۔ ان کی معاشرتی وحدتیں اب قبائلی نہ تھیں بلکہ شہری تھیں، جیسے کہ بصرے اور کوفے میں، اور یا علاقائی جیسے کہ شام اور مصر میں۔ عربوں کی اس نئی جماعت بندی سے بولیوں کے اختلافات ضرور کم ہوگئے ہوں گے اور اتحاد کے ان عوامل کو مزید قوت حاصل ہوگئی ہوگی جس کی ابتدا ظہور اسلام سے پہلے ہی ہوچکی تھی۔

ان فتوحات کے ساتھ عربی زبان اب نئے غیر عرب علاقوں میں پھیل رہی تھی۔ وسیع اسلامی سلطنت کے مختلف حصوں میں اس کی رفتار ترقی مختلف رہی؛ بعض ملکوں، مثلاً شام اور مصر میں یہ ملک کی قومی زبان بن گئی اور اب تک ہے۔ دوسرے ملکوں، مثلاً ایران میں یہ چند صدیوں کے لیے ثقافت کی زبان رہی، لیکن زمانہ گزرنے پر اس نے اپنی جگہ مقامی فارسی زبان کے لیے خالی کر دی۔ اپنے ابتدائی مراحل میں اس کی اشاعت اور عرب ممالک میں عوامی زبانوں کے ظہور کی کہانی ایک طویل اور دلچسپ قصہ ہے (دیکھیے شکری الفیصل: المجتمعات الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج۲)۔ بعض ممالک میں عربی کی اشاعت اور اسکی قومی زبان بننے میں مختلف اسباب سازگار ہوئے۔ شام میں عرب پہلے ہی آباد ہوچکے تھے؛ عربی شاعری کو غسّانی درباروں میں مقبولیت حاصل تھی اور بہت سے باشندے آرامی بولتے تھے جو عربی سے مماثل زبان تھی۔ عراق میں بھی عرب قبائل زمانۂ قبل اسلام سے آباد ہوچکے تھے اور الحیرہ میں ایک عرب سلطنت کا قیام عمل میں آ چکا تھا۔ عراق میں ان علاقوں میں جہاں فارسی زیادہ تر رائج تھی عربوں اور ایرانیوں کی قدیم ہمسائیگی نے فاتح زبان کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ بعض ایرانی بادشاہوں، مثلاً بہرام گور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی پرورش عرب کے درباروں میں ہوئی تھی اور وہ عربی میں شعر کہتے تھے۔ H.C. Woolner (در *Language in History and Politics*) کا قول ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں فارسی پر ایک قوی آرامی رو اثر انداز ہوئی، جس نے عربی کی اشاعت کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ اس اثر کی ایک شکل سریانی (شامی زبان) کے ذریعے آئی جسے ایران میں ثقافتی زبان کے طور پر ایک اہم مقام حاصل تھا۔

مصر میں بطلیموسی زمانے سے یونانی زبان ثقافت، سیاست، نظم و نسق ملکی اور بعد میں کلیسا کی زبان رہی تھی، بحالیکہ وہاں کے باشندوں میں روزمرہ میل جول کے لیے تبادلۂ خیال کا ذریعہ قبطی زبان تھی؛ تاہم کلاسیکی عربی کو سرکاری زبان اور عوامی عربی کو مصریوں کی بول چال کی زبان بننے کا عمل فتح کے بعد ایک صدی کے اندر مکمل ہوگیا تھا۔ مستند علما کا بیان ہے کہ اس عہد کے بعد قبطی زبان مصر کے بیشتر حصوں سے تقریباً مکمل طور پر غائب ہوگئی اور صرف ان عالموں کے پاس باقی رہ گئی جو خاص طور سے اس کے مطالعے کا شوق رکھتے تھے (احمد امین: فجر الاسلام، بار سوم، ص ۲۵۹)۔ اسلام جب شمالی افریقیہ میں داخل ہوا تو اسے وہاں تین زبانیں ملیں: لاطینی جو نظم و نسق حکومت اور ثقافت کی زبان تھی؛ یونانی، لاطینی اور سامی عناصر سے مخلوط ایک زبان جو قرطاجنہ نے ورثے میں چھوڑی تھی، اور اندرون ملک میں بربر زبان۔ شہروں میں عربی نئے دین کی اشاعت اور عرب آبادکاروں کی مسلسل آمد سے رائج عام زبان بن گئی، لیکن اندرون ملک میں بربر زبان اپنے مضبوط مورچوں

پر عربی کے پھیلنے میں مزاحم ہوتی رہی ۔

اس طرح یہ فتوحات عربی زبان کو نہ صرف بطور ایک ادبی بلکہ عوامی زبان کے طور پر بھی متعدد مختلف ملکوں میں منتقل کرنے کا ذریعہ بن گئیں ۔ جس طرح کہ بہت سے عرب ان ملکوں میں اپنی زبان کو اپنے ہمراہ لے کر نقل وطن کر آئے، اسی طرح بہت سے غیر عرب بھی مقابل سمت میں [یعنی عرب میں] جاتے رہے ۔ بہت سے بطور غلاموں اور موالی کے مکے، مدینے، بصرے اور کوفے کے بڑے عرب مرکزوں میں بس گئے ۔ قدرتی طور پر انھوں نے عربی کو باہمی میل جول کی زبان کی حیثیت سے اختیار کر لیا اور ان میں سے بعض نے فصیح عربی میں مہارت حاصل کرکے شاعری اور ادب میں شہرت حاصل کر لی ۔ بعض ایرانی موالی کو حجاز کے دونوں بڑے شہروں (مکے اور مدینے) میں اپنی موسیقی اور راگ رنگ کے لیے ایک سیر حاصل زمین مل گئی ۔ اس طرح پہلی صدی ہجری/ ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں تمام سلطنت اسلامی میں عربوں اور غیر عربوں میں باہمی اختلاط کی ایک حرکت پیدا ہو رہی تھی ۔ اس حرکت کا نتیجہ ایک عظیم الشان تمدن تھا، جو عربی اسلامی تمدن کے نام سے مشہور ہوا ۔ مفتوحہ قوموں کا اس تمدن میں حصہ ثقافت، علم و فن اور نظم و نسق حکومت کے شعبے میں تھا، بحالیکہ خالص عربی حصہ لسانی اور مذہبی میدانوں میں تھا ۔ قدیم آرامی اور ایرانی ثقافتوں کی آمیزش سے ایک نیا نمونہ تیار کیا گیا اور اس کی نمائش کا ذریعہ عربی زبان بنی ۔ اس طرح خیالات و تصورات کے نئے عناصر نے عربی زبان میں ایک نئی روح پھونک دی ۔ فصاحت اور بلاغت کے نئے احساسات سے اس میں قوت و طاقت پیدا ہوئی اور نئے الفاظ نے اس کے دامن کو مالا مال کر دیا ۔ فارسی کا خاص طور پر سامان تعیش، زیورات، صنعت، فنون لطیفہ، انتظام حکومت اور سرکاری دواوین (رجسٹروں) سے متعلق اصطلاحات کے ادخال میں بڑا ہاتھ تھا ۔

(محمّد خلف اللہ)

(۲) وسطی عربی :

عرب سلطنت کی تخلیق سے جو اپنے عروج کے زمانے میں کوہستان پائرنیز (Pyrenees) اور بحر ظلمات (Atlantic) سے لے کر سیر دریا اور دریائے سندھ کے ساحلوں تک پھیلی ہوئی تھی، عربی زبان کے ارتقا پر دور رس نتائج مرتب ہوئے ۔ عربی جو اب تک محض عرب اور اس کے نزدیکی ہمسایہ ممالک میں بولی جاتی تھی، مسلمان فوجوں کے ساتھ ساتھ اس وسیع سلطنت کے دور دراز ترین حصوں میں جا پہنچی ۔ خیمہ گاہوں اور غزوات کی زندگی نے مختلف قبائل کے لوگوں کو ایک دوسرے کے بہت قریب کر دیا اور شہروں میں قبائلی محلوں (خِطط) کے قرب نے جلد ہی ان کی بولیوں میں مساوات و یکسانیت پیدا کر دی ۔ علاوہ ان بولیوں کے بین القبائلی بول چال کی بعض قسمیں بھی موجود تھیں جن میں سے خاص طور پر قابل ذکر خطابت کی زبان تھی جسے قبیلے کا خطیب اپنی تقریروں کے لیے استعمال کرتا تھا ۔ اس کے علاوہ شاعری کی زبان تھی ۔ یہ دونوں زمانۂ جاہلیت میں نشو و نما پا چکی تھیں اور اب قرآن مجید کی زبان نے انھیں مزید رونق و وسعت عطا کر دی تھی ۔ شاعرانہ زبان میں کچھ مخصوص صفات وزن اور قافیے، لغات، تعبیرات، صنائع و تصوّرات کی پائی جاتی تھیں جو قدیم شاعروں سے ورثے میں ملی تھیں، لیکن اور لحاظ سے بظاہر وہ روزمرہ گفتگو

کی زبان سے زیادہ مختلف نہ تھی ۔ اشعار اب بھی بر موقع فی‌البدیہہ کہے جاتے تھے اور انھیں سمجھنے کے لیے سامعین کو کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی تھی ۔

یہ پہلی صدی ہجری کے نصف آخر ہی میں ہوا کہ ہمیں حجاز کی عشقیہ شاعری میں بعض نئے لسانی خصائص نظر آنے لگے ۔ ان شاعروں نے جنھیں ان کے ماحول نے اپنے جذباتی تجربات پر غور و فکر کرنے کی فرصت مہیا کر دی تھی، بدوی شاعری کی رسمی روایات کو اپنے مقاصد کے لیے ناکافی پایا اور انھوں نے نئے اونچے طبقے کے اسلوب گفتگو سے کام لینا شروع کیا جو حجازی بولی اور اقامت پذیر شہری زندگی کی ضروریات سے متأثر ہوئی تھی (دیکھیے Paul. Schwarz : *Der Diwan des 'Umar b. abi Rabi 'a*، ۳ (۱۹۰۹ع): ۹۳ تا ۱۰۲) ۔

نئے صوبوں میں سوا شام کے شاید عربوں کی تعداد مقامی آبادی سے معتدبہ حد تک کم تھی اور اس آبادی کے لوگ اپنی مادری زبان استعمال کرتے رہے، لیکن حکومت سے معاملات میں انھیں اپنے فاتحین کے محاورے کی پابندی کرنا پڑتی تھی، اگرچہ ابتدا میں وہ ایک طرح کی کام چلاؤ زبان ہی استعمال کرتے رہے ۔ پھر وہ غیر مسلم بھی تھے جو جنگوں میں اسیر ہوئے تھے اور جنھیں ان کے عرب آقاؤں کے گھروں اور حرموں میں جگہ دی گئی تھی ۔ ان لوگوں نے بہت جلد عربی کو اپنا لیا اور عام طور پر اسلام قبول کر لیا ۔ ان میں سے بہت سوں یا ان کی اولاد کو غلامی سے آزادی دے دی گئی اور بہ حیثیت موالی (= آزاد کردہ غلام) ان لوگوں نے سلطنت کی اقتصادی زندگی میں، خصوصاً شہروں میں جہاں وہ اکثریت میں تھے، ایک اہم خدمت انجام دی ۔ ان کی زبان میں بہت سی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں، جس کا سبب کچھ تو ان کے آبا و اجداد کی زبان کا اثر تھا اور کچھ اپنے عرب مربیّوں اور ہمسایوں کی بولی کا؛ اسی طرح آخر میں ان کے اقتصادی اور معاشرتی ماحول میں تیزی سے رونما ہونے والے تغیرات بھی کار فرما تھے ۔ اس تغیرپذیر زبان کے مختلف محاورات مقامی وسطی عربی بولیوں کے پیشرو تھے، جو مختلف صوبوں کے شہروں میں ادنٰی طبقے کے لوگ استعمال کرتے تھے ۔ ان کی ایک خصوصیّت تلفظ کی سادگی تھی۔ حلقی (glottal) وقفے کو حذف کر دیا گیا؛ ''ق'' جس کی آواز بدوی گفتگو میں نکالی جاتی تھی بے آواز ہو گیا؛ زور دار اور بے زور آوازوں اور نیز ضاد اور ظاء کو مخلوط و ملتبس کردیا گیا ۔ ان علاقوں میں جہاں پہلے زیادہ تر آرامی رائج تھی بین‌السنی (interdentals) احتکاکی حروف اپنے متماثل حروف مُطْبقہ (occlusvies) میں تبدیل ہو گئے، لیکن وسطی عربی کا سب سے زیادہ قابل ذکر خاصّہ آخر کے حروف علّت مقصورہ (یعنی فتحہ، کسرہ و ضمّہ) کی تخفیف اور یکسر فقدان، اور اس کے ساتھ ہی اعراب (desinential inflexion) سے اعراض تھا جس کا نتیجہ زبان کی ساختوں میں اہم تغیّرات کی شکل میں رونما ہوا (J. Cantineau : *Bulletin de la société linguistique*، ۱۹۵۲ع، ص ۱۱۲) ۔ اعراب کی تبدیلی کا پرانا طریقہ متروک ہو گیا، نصب، جرّ اور رفع کی حالتوں، ظرفیہ حالت (status) اور افعال کے صیغوں (moods) کی تمیز باقی نہ رہی ۔ ان کا کام اب ترتیب لفظی، مبہم اور تعقیدی (periphrastic) عبارات اور ان دیگر ذرائع سے لینا پڑا جو تحلیلی اور تفصیلی قسم کی زبانوں میں عام طور پر استعمال ہوتے ہیں ۔ وسطی عربی کو فلسطین، شام اور عراق کے عیسائیوں

نے بھی اختیار کر لیا اور مشرقی یہودیوں نے بھی ۔ دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی اور بعد کے زمانے میں یہ لوگ اسے استعمال کرتے رہے، بحالیکہ عرب مسلمانوں میں کلاسیکی عربی بدستور ادبی سرگرمیوں کے اظہار کا ذریعہ رہی ۔ قرآن مجید اور قدیم عربی شاعری کی زبان کو موالی بھی بہ نظر استحسان دیکھتے رہے جو شروع ہی سے عربی زبان کے اونچے معیار سے مطابقت کی کوشش میں رہے، اور پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی ہی سے عربی شاعری میں حصہ لینے لگے تھے (مثلاً زیاد الأعْجَم) ۔ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں موالی کو کلاسیکی عربی میں کچھ نہ کچھ تعلیم کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ اس طرح وہ صرف و نحو کی تعلیم و تعلم کی تحریک کا باعث بن گئے، بحالیکہ خود عربوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ زبان خالص نہ رہے گی ۔ اس طرح انہیں اپنی زبان کی صحت و پاکیزگی کو باقی رکھنے کی ضرورت کا احساس ہوگیا ۔

جب ایک مرتبہ موالی نے عربی زبان کو اختیار کرلیا، تو کلاسیکی زبان بنوامیّہ کے سقوط کے بعد بھی زندہ رہی اور پوری اسلامی دنیا میں ثقافت اسلامی کے اظہار کا ذریعہ بنی رہی، نہ صرف ان صوبوں میں جہاں عربی زبان زیادہ تر رائج تھی یا اس کا رواج بڑھ رہا تھا، بلکہ ایسے ملکوں میں بھی جہاں اسے کبھی بھی اپنے پاؤں مضبوطی سے جمانے کا موقع نہ مل سکتا تھا ۔ بصرے اور کوفے کے دبستانوں میں عربیّہ کے قواعد کو ان بدویوں کے محاورات کے مطابق معیاری اور مستند بنایا گیا جن کی زبان کو خالص ترین مانا جاتا تھا ۔ یہ معیاری زبان دربار اور اعلٰی معاشرے میں مستعمل تھی اور اس میں مہارتِ تامّہ حاصل کرنا ہر ادیب یا عالم کے لیے مقدم ترین فضیلت سمجھا جاتا تھا ۔ ادبی مقاصد کے لیے اس کے استعمال میں بہت مختلف قسم کے نمونے نظر آتے ہیں ۔ ان تمام تحریروں میں جو عربی اور بدوی زندگی سے متعلق ہیں (مثلاً امثال العرب، ایّام العرب، بلکہ مغازی اور سیرۃ بھی) ایک حد تک قدیم زبان کی سادہ اصلیت اور صنائع و بدائع لفظی سے مبرا سادگی باقی رہی ۔ حدیث اور فقہ کے ادب میں معاشرتی اور اقتصادی تغیرات نہ صرف جملوں کی ساخت بلکہ الفاظ کی ساخت پر بھی اثرانداز ہوئے عہد عبّاسی کے ابتدائی دور کے غیر مذہبی نثر نگاروں (مثلاً ابن المُقفّع) کی زبان ایک بالکل مختلف نمونے کی ہے ۔ اس زبان پر ان تغیّرات نے جو اسلامی معاشرے میں غیر عرب اقوام کے عروج کے باعث پیدا ہوئے، زمانۂ جاہلیت کے ورثے نے اور مشرقی یونانیت (Hellenism) سب ہی نے پورا پورا اثر ڈالا ۔ یہ زبان شستہ، سلیس اور لوچدار ہے اور صحیح طریقے پر اظہار خیالات کے لیے بہت موزوں ہے ۔ اگرچہ اس کے لغات میں بدوی زبان کے الفاظ کی بھرمار نہیں (جیسی کہ اُرْجوزہ شاعری میں نظر آتی ہے)، تاہم وہ باثروت اور اظہار مطلب کے قابل ہے اور اس کی نحوی ساخت اسمی اور فعلی شکلوں کی اس بھاری بھرکم اور زائد از ضرورت نشوونما سے بری ہے جو بدوی زبان میں اس قدر نمایاں ہے ۔ یہی استواری اور سادگی اسی عہد کے نام نہاد ''جدید'' (مُحْدَث) شاعروں (مثلاً ابوالعتاھیہ) کے اشعار میں بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ بحیثیت مجموعی شاعری میں پرانے نمونوں کی پیروی ہمیشہ زیادہ سے زیادہ کی جاتی رہی ہے ۔

اس زمانے کی روز مرہ زندگی کی زبان اور ان بولیوں کے بارے میں جو اسلامی معاشرے کے

مختلف طبقات بولتے تھے ہمیں بہت کم معلوم ہے۔ دوسری/آٹھویں صدی کے آخر تک لسانی حالات کس قدر پیچیدہ ہوگئے تھے، اس کا کچھ اندازہ ہمیں الجاحظ [رک بآں] کے بعض ملاحظات سے ہو سکتا ہے جو نہ صرف حقیقی بدویوں کی خالص صحیح زبان، شہروں کے قرب اور کسانوں سے میل جول کے باعث اس کی بہ تدریج خرابی، ادنٰی طبقوں کی عوامی زبان، بساطیوں کی اصطلاحی زبان (cant)، فقیروں کی رمزیہ بولی (= اُرْغہ) اور تجارت اور مختلف پیشوں کی مخصوص اصطلاحات کے بارے میں ہیں، بلکہ ایک طرف غلط تلفظ اور ناقص کلام اور دوسری طرف تکلّف اور تصنع سے متعلق بھی۔

ان متضاد رجحانات کا اثر تحریری زبان پر جلد ہی ہونے لگا۔ وہ مترجمین اور علما جنھوں نے یونان کے فلسفے، طب، ریاضیات اور دوسرے علوم کے ترکے کو دنیاے اسلام تک پہنچایا، عربی لغات کے دامن کو اصطلاحات سے بہت حد تک مالا مال کر دیا، لیکن نہ تو عربی صرف و نحو سے بخوبی واقف تھے اور نہ ان میں علمی کمال اور کامل طرز بیان کے حصول کا ذوق ہی پایا جاتا تھا، اس لیے ان کے ترجموں میں عام طور پر وسطی عربی کے بعض خصائص نمایاں ہیں (دیکھیے G. Bergsträsser : *Hunain b. Ishāk und seine Schule*، لائیڈن ۱۹۱۳ء، ص ۲۸ تا ۵۳)۔

دولت عباسیہ کے زوال اور تیسری/نویں صدی کے دوران میں ترکی سپاہیوں کے عروج سے تعلیمی معیاروں میں ایک عام انحطاط پیدا ہوگیا، یہاں تک کہ درباری زبان میں بھی اس کی پہلی سی پاکیزگی باقی نہ رہی، بلکہ وہ سوقیانہ ذوق کے باعث بگڑ گئی۔ ۳۰۰ھ/۹۱۲ء کے قریب شائستہ محفلوں، قانونی عدالتوں اور مدارس کی بول چال میں کلاسیکی زبان کا استعمال ختم ہوگیا اور وہ ایک ادبی زبان کی شکل میں متجمد ہوکر رہ گئی۔ اعراب کے نحوی قواعد کی پابندی کو اظہار علمیت اور تکلف کی علامت سمجھا جانے لگا۔ اس کے ساتھ ہی بدویوں سے گزشتہ گرمجوشی کے احساسات میں کمی ہونا شروع ہوئی اور ان کی زبان کو، جس کی بولیوں میں اس اثنا میں بہت سے تغیرات پیدا ہوگئے تھے، اب عربی کلام کا بہترین نمائندہ تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ کلاسیکی زبان محض سنجیدہ موقعوں پر بولی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اس کا استعمال ادب کی قلمرو تک محدود تھا اور ادب میں اس کا استعمال زیادہ تر اسلوب کا ایک مسئلہ تھا۔ اس وقت سے لے کر اصطلاح عربیّۃ کا مفہوم الفاظ، جملوں، صرفی اشکال اور نحوی تراکیب کا ایک ناقابل تغیر نظام ہوگیا جو نحویوں اور لغات نویسوں کے وضع کردہ قواعد کا سختی سے پابند تھا اور جس میں کم سے کم نظریاتی طور پر کوئی اصلاح ممکن نہ تھی۔ اپنے موضوع کے لیے جو کسی مصنّف کو خود محدودے چند عنوانوں میں سے انتخاب کرنا پڑتا تھا اس فنی زبان کو استعمال کرنے کی غرض سے ان اسالیب میں سے کسی ایک اسلوب کو انتخاب کا اختیار تھا جو قافیہ، وزن، صنائع اور دیگر اقسام تحسین کلام استعمال کرنے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے تھے، لیکن ایک دفعہ جب وہ اپنے موضوع اور اسلوب کو انتخاب کر لیتا تھا تو پھر وہ روایتی نمونوں کا پابند ہو جاتا تھا (دیکھیے G.E. von Grunebaum : *The Aesthetic Foundation of Arabic Literature*، *Comparative Literature* ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۳ تا ۳۴۰)۔ یہی وجہ تھی کہ کسی لکھنے والے کے لیے نہ صرف عربی صرف و نحو

اور لغات کی پیچیدگیوں کا پورا علم ضروری تھا، بلکہ اس کے لیے کلاسیکی نثر و نظم کے بہترین نمونوں کا مطالعہ اور انھیں زبانی یاد کرنا بھی لازمی تھا، (اگرچہ یہ سوال کہ کون سے مصنف کلاسیکی حیثیت کے تھے، اکثر گرم بحث کا موضوع رہتا تھا)۔ ان حالات میں عربیہ کا ایک عالمانہ زبان بن جانا قدرتی بات تھی اور اس لیے عرب اور غیرعرب دونوں ہی اس کے مطالعے میں کوشاں رہتے تھے، بلکہ غیر عرب اقوام نے بعض بہترین نثر نگار پیدا کیے (مثلاً الخوارزمی اور بدیع الزّمان)، اور ماہرین علم لسان (جیسے ابوہلال العسکری) بھی۔ ادب معلّیٰ سے خواص کا ایک طبقہ ہی مستفید ہو سکتا تھا اور بعض اوقات اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہوتی تھی، یا تو خود مصنف کی جانب سے (جیسے ابوالعلاء المعرّی) اور یا اس کے مداحوں کی طرف سے (مثلاً المُتَنَبّی)، تاکہ سامعین اس کا کلام سمجھ سکیں۔ بعض اوقات عامیانہ چیزوں کو بھی فنی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (موشّح اور زَجَل میں) اور یہاں تک کہ ابو دُلَف نے اپنے قصیدۂ الساسانیہ میں فقیروں اور عیاروں کی رمزیہ بولیوں (=اُرغہ) سے بھی کام لیا۔ تاہم بحیثیت مجموعی اعلٰی ادب کی لغات پاکیزہ اور عمدہ قسم کی ہوتی تھی۔

لیکن یہ بلند معیار صرف شاعری اور مرصّع نثر میں درکار ہوتے تھے۔ ادب کی اور شاخوں میں زبان اور اسلوب کا بہت تنوع پایا جاتا ہے۔ اکثر محض دیباچہ مقفّٰی نثر اور چیدہ الفاظ میں لکھا جاتا ہے، بحالیکہ کتاب کے بڑے حصے میں مصنف کی زبان کے وسطی عربی کردار کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ عملی مقاصد کے لیے جو کتابیں لکھی جاتی تھیں ان میں موضوع کی مناسبت سے مخصوص اصطلاحات کا استعمال ضروری تھا۔ اگر مصنف صرف و نحو کا علم کماحقہٗ نہیں رکھتا تھا تو کلام میں اغلاط کا ہونا لابدی تھا۔ اس کی بدترین مثال شاید کتاب عجائب الہند مصنّفۂ بزرگ بن شہریار الرّامہرمزی ہے، جو ۳۴۲ھ/۹۵۳ء کے بعد لکھی گئی (*Le Livere des Merveilles de l' Inde*، طبع P. A. van der Lith و L. M. Devic، لائیڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۶ء)، اور جو سوقیانہ باتوں سے لبریز ہے (دیکھیے de Goeje کے ملاحظات، در طبع van der Lith، ص ۲۰۵)، جن میں سے بعض وسطی عربی میں عموماً پائی جاتی ہیں اور بعض غالباً مصنف کی غیر عربی مادری زبان اور اس کے پیشے کے باعث ہیں۔

ان خلل انداز رجحانات کو سلطنت عبّاسیہ کے انقراض سے تقویت ملی۔ ۳۷۵ھ/۹۸۵ء ہی میں المقدسی کو یہ موقع مل گیا کہ وہ دنیاے اسلام کا حال لکھتے وقت ہر ملک کے ذکر میں اس کی لسانی خصوصیات بیان کر سکے۔ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں سب عربی بولنے والے ممالک میں اونچے طبقوں کے لوگوں کی روزمرہ زبان مقامی بولیوں کی یورشوں کی بدولت خاصی بگڑ چکی تھی، اور یہ کہ سب سے زیادہ صحیح عربی مشرقی (ایرانی) ممالک میں سننے میں آتی تھی جہاں صرف و نحو کے مطالعے کی جانب بہت توجہ کی جاتی تھی۔

المقدسی کے زمانے ہی میں سامانی خاندان کی بڑھتی ہوئی آزادی کے باعث جدید فارسی ادب کا احیا ظہور میں آ چکا تھا، جس کے نتائج مشرقی ممالک میں عربی کے اسلامی زبان ہونے کی حیثیت کے لیے بہت اہم تھے۔ عربی بولنے والی دنیا کے باہر سلجوقیوں کی مملکت میں عربی کی جگہ بتدریج جدید فارسی لیتی گئی، نہ صرف دربار، معاشرت، سیاست اور نظم و نسق ملکی کی زبان کی

حیثیت سے، بلکہ نظم، ادب لطیف، اور ادب کی دوسری غیر مذہبی اور بعد میں مذہبی شاخوں میں بھی۔ اس کے ساتھ ہی عربی بولنے والے ملکوں میں خود مختار خاندانوں کے عروج کے باعث ان بولیوں کے ارتقا کو جو ان کی مملکت میں رائج تھیں مزید تقویت حاصل ہوگئی اور ادبی اور عوامی زبان میں جو کشمکش پہلے سے موجود تھی اس میں اور اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح عربی زبان کی اس تصویر میں جو سلجوقی عہد (پانچویں/گیارھویں تا ساتویں/تیرھویں صدی) کے ادب میں منعکس ہوتی ہے، ایک حیران کن پیچیدگی موجود ہے۔ اس دور میں مرصّع نثر کے ایسے شاہکار بھی نظر آتے ہیں جو بالکل بے عیب زبان میں لکھے گئے ہیں، جیسے مقامات الحریری (م ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء) جن سے صرف اہل ذوق لطف اندوز ہو سکتے تھے۔ اعلیٰ شاعری میں قدیم نمونوں کا تتبع جاری رہا، لیکن بعض شعرا شاعرانہ انداز بیان کو اپنے ہم عصر لوگوں کے محاکاتی اسلوب کے مطابق بنا کر اس میں ایک جدت پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے، مثلاً بہاءالدین زُہَیر (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۳ء)۔ بعض نے مقامی بولیوں سے بھی کام لیا، مثلاً ابن قُزمان (م ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء) اور ابن دانیال (حدود ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ء)۔ اُسامہ بن مُنقذ (م ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء) نے اشعار رسمی اسلوب ہی میں کہے، لیکن اس کی مشہور توزک [کتاب الاعتبار = انگریزی ترجمہ از Philip k Hitti، نیویارک ۱۹۲۹ء] کا انداز بیان سیدھا سادہ ہے جس میں شام کی بولی کا رنگ جھلکتا ہے۔ بعض نحویوں نے ان تعبیرات کو قبول کرنے میں جو پہلے صحیح کلام سے خارج سمجھی جاتی تھیں مسامحت برتنا شروع کر دی، بحالیکہ بعض دوسروں، مثلاً ابن یَعیش (م ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء) (دیکھیے دیباچہ از G. Jahn، ۱ : ۱ تا ۱۲ میں) نے ایک ایسے بھونڈے اسلوب میں لکھنا شروع کر دیا جس میں نحو کے ان قواعد و اصول کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا جن کی وہ خود تشریح و تلقین کر رہے تھے۔ معمولی نثر میں صرف و نحو کی خلاف ورزیاں بطور قاعدۂ کلیہ کے پائی جاتی ہیں، نہ کہ بطریق استثنا؛ شہادت کے لیے دیکھیے یاقوت (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء) (طبع Wüstenfeld، ۵ : ۵۸ تا ۶۵) اور القزوینی (م ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء) (طبع Wüstenfeld جلد ۲ و ۹)۔ جو کتابیں عربی بولنے والے ممالک کے باہر لکھی گئیں ان سے بعض اوقات یہ مترشّح ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین کو زبان پر پورا عبور نہ تھا۔ ایرانی (اور بعد میں ترکی) مصنفین مثلاً ابن المُجاور (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء) (دیکھیے Löfgren : *Arab. Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*، ۲/۲ : ۲۱) تذکیر و تانیث کے فرق، جنس کی عدد سے مطابقت اور الِ تعریفی سے متعلق قواعد کو نظر انداز کر دینے کی جانب مائل تھے۔ ان کے علاوہ کچھ اور تصانیف سوقیانہ خصائص رکھتی ہیں، جیسے رزمیہ افسانے (مثلاً سیرۃ عَنتر؛ سیرۃ بنی ہلال)، مغازی کے قصے (مثلاً از ابوالحسن البَکری، حدود ۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء) اور مذہبی حلقوں کی صوفیانہ نظمیں، جن کا مقصد درمیانی اور نیچے کے طبقات کی اخلاقی اصلاح اور تفریح طبع تھا اور اس لیے کسی حد تک عوامی زبان اور اسلوب میں لکھی گئیں۔ اسی قسم کی عامیانہ چیزیں دُروز کی تحریروں میں بھی پائی جاتی ہیں (دیکھیے de Sacy : *Chrestomathie Arabe*، ۲ : ۲۲۹، حاشیہ ۹، وغیرہ) اور اسی طرح یزیدیوں کی مذہبی شاعری میں

(دیکھیے R. Frank : *Scheich ‹Adi*، ص ۱۰۷ ببعد)۔ قدرتی طور پر دوسرے مذاہب کے مصنفین، مثلاً عیسائیوں اور یہودیوں (دیکھیے J Friedlaender : *Der Sprachgebrauch der Maimonides*، ج ۱، فرنکفرٹ، a. M. ۱۹۰۲ء) اور سامریوں (Samaritans) (دیکھیے ابوالفتح *Annales Samaritani*، طبع E. Vilmar، ۱۸۶۵ء) کا عربوں کی ادبی روایات میں کوئی هاتھ نه تھا۔ اگرچه اور لحاظ سے ابن میمون (Maimonides) کی طرح کے لوگوں پر اسلامی ثقافت کا کافی گہرا رنگ چڑھ گیا تھا، لیکن اس سے قبل که ان ممالک میں ادبی عربی کے ارتقا کی وضاحت کی جا سکے۔ ابھی فرداً فرداً مصنفین کی زبان کے بارے میں مزید تحقیقات ضروری هیں اس طرح کے مطالعے کے لیے مصنفوں کے اپنے هاتھ کے لکھے هوے یا کم سے کم هم عصر مخطوطات کو پڑھنا ضروری هوگا، کیونکه جو طبعات همارے پاس موجود هیں مشرقی طابعین نے غالباً ان کی تصحیح نہیں کی هے (دیکھیے August Müller، اس کی ابن ابی اُصَیْبِعه کی طبع کے دیباچے میں، Königsberg ۱۸۸۴ء، VII تا VIII) اور یا یورپی مؤلّفین محققین نے، دیکھیے الفاسی : جامع الألفاظ طبع S.L. Skoss کا دیباچه ج ۱، ۱۹۳۶ء، ص CXL تا CXLIII).

مغولوں کے حملوں سے اینبائی ممالک کی بربادی کے بعد ادبی عربی کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز هوا۔ مصر کا عروج هوا اور مملوکوں کے عهد حکومت (۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء تا ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء) میں وہ ثقافت اسلامی اور ادب عربی کا مرکز بن گیا۔ ان صدیوں میں ادبی زبان مابعد کلاسیکی تھی۔ نثر نگار، جیسے ابن ابی اُصَیْبِعه (م ۶۶۸ھ/۱۲۷۰ء؛ دیکھیے August Müller : *Über Text und Sprachgebrauch in Ibn abi Usaibt as Geschichte der Arzte*، Sitz Ber Bayr. Ak. d. Wiss، ۱۸۸۴ء، ص ۸۵۳ تا ۹۷۷) روزمرہ زبان کی جیسے که وہ اس زمانے میں اچھے طبقے میں بولی جاتی تھی، نمائندگی کرتے هیں؛ بعد کے مصنفین جیسے ابن ایاس (حدود ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء؛ دیکھیے P. Kahle اس کی طبع کے دیباچے میں، ج ۴، ۱۹۳۱ء، ص ۲۶ تا ۲۸) اور ابن طُولُون (حدود ۹۵۵ھ/۱۵۴۸ء؛ دیکھیے R. Hartmann : *Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Tūlūn*، ۱۹۲۶ء، ص ۱-۳) الفاظ تک میں مقامی بولی سے اور بھی زیادہ اثر پذیر هوے هیں۔ بعض دوسروں جیسے امیر بیکتاش الفاخری (حدود ۷۴۱ھ/۱۳۴۱ء؛ دیکھیے K. V. Zettersteen : *Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane*، لائیڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱ تا ۳۲) کے اسلوب سے ظاهر هو جاتا هے که ان کی مادری زبان ترکی تھی۔ شاعری میں بعض اوقات عوامی بولی سے کام لیا جاتا تھا، جیسے که ابن سُودُون (م ۸۶۸ھ/۱۴۶۴ء) نے اپنی مزاحیه اور طنزیه نظموں میں لیا هے۔

ان عظیم انقلابات نے جو دنیا میں نویں/پندرهویں صدی کے آخر سے ظهور میں آئے، ادبی عربی پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ ۸۹۷ھ/۱۴۹۲ء میں غرناطه کے هاتھ سے نکل جانے اور مسلمانوں کے اخراج کے بعد عربی جزیرہ‌نماے آئی‌بیریا (Iberia) سے غائب هوگئی۔ المغرب میں جہاں کلاسیکی زبان کا همیشه سے مقامی بولیوں سے بڑا اختلاف رها تھا، مؤخّرالذکر میں سے ایک نئی شاعرانه زبان کا ظهور هوا جو مَلْحُون کے نام سے موسوم هے اور جسے دسویں صدی هجری/سولهویں صدی عیسوی سے مرّاکش میں روزافزوں مقبولیت

حاصل رهی هے۔ دیگر عربی بولنے والے ملکوں کو رفته رفته عثمانی سلاطین نے زیر کر لیا جنھیں عربی زبان اور اس کے ادب کے ارتقا سے دراصل کوئی دلچسپی نه تھی، یہاں تک که مصر میں بھی، جو اب تک عربی ثقافت کا پشت پناه رها تھا، ادبی سرگرمی اپنی انتہائی پستی کو پہنچ گئی۔ ادبی عربی ایک مخصوص طبقے کا امتیاز بن کر رہ گئی۔ عوامی بولی کو بعض اوقات لوگ ادبی مقاصد کے لیے استعمال کرنے لگے (مثلاً الشِّرْبِیْنی، حدود ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء نے اپنی هَزُّالقُحُوف میں)۔ دسویں صدی هجری/سولھویں صدی عیسوی هی میں مقامی زبان میں نظمیں لکھی جانے لگی تھیں (دیکھیے M.U. Bouriant: Chansons populaires arabes، پیرس ۱۸۹۳ء؛ فؤاد حسنین علی: Agyptische Volkslieder، ج ۱، ۱۹۳۹ء)۔ شام میں مارونی اسقف جَرْمانوس [ابن؟] فَرْحات (م ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء) نے اپنے هم وطنوں میں عربی صرف و نحو، علم لغات اور بلاغت کے مطالعے کے احیا کے لیے بہت کچھ کیا۔ عربی ممالک سے باهر علما عربی زبان کو استعمال کرتے رهے، خصوصاً دینیات، فقه اور اسی نوع کے اور موضوعات کے لیے، لیکن اگرچه اب تک اس کے حلقۂ اثر میں شمالی اور مشرقی افریقیه کے بعض حصے، زنجبار، ملایا اور مجموعۂ جزائر انڈونیشیا بھی شامل هو چکے تھے، تاهم گزشته عہد کی نسبت اس کا رسوخ اب کم هوگیا تھا۔ اس جمود اور انحطاط کا زمانه تیرهویں صدی هجری/ انیسویں صدی عیسوی کے شروع تک جاری رها۔

مآخذ: مآخذ متن مقاله میں مذکور هو چکے هیں، کلاسیکی اور مابعد محاورے کے متعلق عربی متون کی طبعات کے دیباچوں اور صرف و نحو کی اور لغات کی کتابوں میں بہت سے ملاحظات موجود هیں، بالخصوص (۱) H.L. Fleischer: Kleinere Schriften، ج ۱ تا ۳، لائپزگ ۱۸۸۵ء تا ۱۸۸۸ء؛ (۲) Th. Nöldeke: Zur Grammatik des classischen Arabisch، ۱۸۹۶ء؛ نیز دیکھیے (۳) J. Fück: Arabiya, Untersuchungen zur arabischen Sprach und Stilgeschichte، برلن ۱۹۵۰ء (عربی ترجمه از عبدالحلیم النجّار، قاهره ۱۹۵۱ء؛ فرانسیسی ترجمه از C. Denizeau، ۱۹۵۵ء)۔

(J.W. Fück)

(۴) جدید کتابی عربی: عرب دنیا کے زاویۂ نظر میں یورپ کی دخل اندازی نپولین کی ۱۷۹۸ء کی مصری مہم سے شروع هوتی هے۔ مغربی تمدن کے بے شمار عناصر کو اپنا لینے سے عربی اسلوب پر دور رس اثرات هوے۔ یه عمل محمّد علی پاشا کی اصلاحات کے لائحۂ عمل سے شروع هو چکا تھا جس میں بالاراده مغربی اسلوب کو اختیار کرنا شروع کیا گیا اور جس کا مرکز توجه فرانس تھا، جو هر جگه پہلی عالمگیر جنگ کے بعد تک ایک مثالی نمونه مانا جاتا تھا۔ طلبه کی جماعتوں کی فرانس میں درس و تعلّم کے لیے روانگی، مدارس کی یورپی اصولوں پر تأسیس اور ایک عربی مطبع (press) کے قیام اور سب سے بڑھ کر بکثرت یورپی کتابوں کے تراجم کے نتیجے میں بے شمار مغربی خیالات کے اظہار کے لیے تعبیرات کی ضرورت پہلے مصر میں اور پھر دوسرے ملکوں میں بھی محسوس کی جانے لگی، یعنی ان غیر ملکی خیالات کے لیے جن کے متعلق پہلے صرف غیرملکی الفاظ هی مل سکتے تھے۔ مصر سے شروع کے مترجمین جن میں سب سے زیاده قابل ذکر الطَّہْطاوی (۱۸۰۱ تا ۱۸۷۳ء) تھا (دیکھیے Brockelmann، ۲: ۴۸۱؛ تکملہ، ۲: ۷۳۱؛ W. Braune، در MSOS، ۳۶/۲: ۱۱۹ تا ۱۲۵؛ J. Heyworth-Dunne، در BSOS، ۹: ۹۶۱ تا ۹۶۷؛ ۱۰: ۳۹۹ تا ۴۱۵) کی تصانیف

میں بھی، متعدد غیر ملکی الفاظ کے پہلو بہ پہلو جنھیں بلا کسی تمیز کے لے لیا گیا ہے، مغربی تصوّرات کو ادا کرنے کے لیے خالص عربی جدید (نوساختہ) کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں.

تاہم زائد از ضرورت غیر ملکی الفاظ کے بکثرت استعمال کے برخلاف صحیح معنوں میں کوئی تحریک انیسویں صدی کے نصف آخر سے پہلے شروع نہیں ہوئی ۔ یہ مسئلہ کہ عربی میں نئی تعبیرات کی روز افزوں ضرورت کو کیسے پورا کیا جائے، فکری زندگی کا ایک اہم مسئلہ بن گیا۔ خود یورپ کے اختلاط سے عربوں میں صدیوں کے وقفے کے بعد اپنی لسانی اور ادبی روایات پر نظر ثانی کرنے کا جذبہ بیدار ہو گیا ۔ قدیم ادبی تصانیف بالخصوص عربی لغات اور کتب صرف و نحو کی طباعت سے بہت سی قدیم روایات کے احیا میں سہولت پیدا ہو گئی ۔ یہ عقیدہ، کہ عربیہ بحیثیت عربی زبان کی قدیم ترین ادبی شکل کے کسی بھی بعد کی شکل سے بہتر اور زیادہ صحیح تھی، اور اس بنا پر عصر حاضر میں بھی صحت لسانی کے لیے اسی کو اعلیٰ ترین سند ماننا چاہیے، پوری لسانی تحریک کا رہنما خیال بن گیا، اگرچہ اس کے خلاف بھی کچھ آوازیں بلند ہوئیں ۔ اس طرح قدیم لغت و اسلوب کا دوبارہ احیا ہوا اور ساتھ ہی اس رجحان کا کہ جہاں کہیں بھی ممکن ہو، قدیم مثالی زبان سے رجوع کرکے ارتقائی زبان کو مصنوعی طریقے سے قابو میں رکھا جائے ۔ اس تحریک کا آغاز شامی اور لبنانی علاقے میں ہوا ۔ زبان کے سب سے پہلے ناقدین میں نمایاں ابراہیم [بن ناصیف] الیازجی (۱۸۴۷ء تا ۱۹۰۶ء؛ Brockel-mann : تکملہ، ۲ : ۷۶۶) تھا، جس نے اپنے زمانے کے صحافیوں کی زبان پر اپنی کتاب لغۃ الجرائد (قاہرہ ۱۹۰۳ء) میں نکتہ چینی کی۔ [یہ سلسلۂ مضامین بصورت مقالات الضیاء میں شائع ہوتا رہا، بعد میں مقالات کو کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا]۔

فصیح عربی کے دلدادگان کی خواہشات کی رو سے عربیّۃ کی لابدی تجدید اور اس کی لغات کی توسیع کو الفاظ، اصول اور اشکال کے اس سرمائے پر جو خود عربیہ میں موجود ہے، انحصار کرکے بروئے کار لانا چاہیے ۔ یہ سوال کہ تفصیلی طور پر کیا طریقہ اختیار کیا جائے اور یورپی الفاظ کو کس حد تک استعمال کیا جائے، بار بار معرض بحث میں آتا رہا ہے ۔ تقریبًا سب جرائد میں بے شمار مضامین اور بعض علیٰحدہ اشاعات میں ٹھیک آج تک بھی بکثرت نوساختہ الفاظ تجویز کیے جاتے رہے ہیں، اگرچہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ان میں سے بہت کم عام محاورے میں داخل ہو سکے ہیں ۔ مخصوص ماہرین لسان کے حلقے سے بہت آگے نکل کر اس تحریک نے عام تعلیم یافتہ لوگوں کے بڑے بڑے حلقوں کو بھی متأثر کیا ہے ۔ فنی مصطلحات سے کشمکش ہر فنی یا علمی شاخ کے متخصّصین کے لیے ایک دشوار مسئلہ ہے اور ان میں سے بہت سوں کے لیے از خود لسانی تخلیق اور خود ساختہ اصطلاحات کو شائع کرنے کا محرّک بن جاتا ہے ۔ اس موضوع پر عربی میں جو مضامین لکھے گئے ہیں، وہ تعداد میں بہت زیادہ اور متفرق ہیں اور ان سے یہاں صرف عام طور پر بحث کی جا سکتی ہے ۔ مخصوص میدانوں کے لیے مصطلحات کے بڑے بڑے مجموعے موجود ہیں (جن میں سے چند ایک خاص طور پر قابل ذکر ہیں، احمد عیسٰی : مُعْجَم أَسْمَاء النَّبَات، قاہرہ ۱۹۳۰ء؛ امین المَعْلُوف : مُعْجَم الحَيَوَان، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ مصطفٰی الشّہابی : مُعْجَم الالفاظ الزّراعیّۃ، دمشق ۱۹۴۳ء؛ محمد اشرف : *English*

Arabic Dictionary of Medicine, Biology and allied Sciences، بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۹ء، لیکن اس نوع کی تصانیف کا دائرہ صرف ان تعبیرات کی فہرستیں دینے تک محدود نہیں جو پہلے ہی سے استعمال ہو رہی ہیں، بلکہ ان میں خود اپنی طرف سے تجویز کردہ چیزیں بھی پیش کی گئی ہیں ۔ اس لیے انہیں بیانیّہ علمی سواد تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان میں اصطلاحات کے لیے وافر سرمایہ موجود ہے ۔ ان کوششوں میں باہمی تعاون اور مفاہمت پیدا کرنے اور لغات کو معیاری بنانے کے لیے لسانی اداروں کی تأسیس کا خیال گزشتہ صدی کے آخری بیس سالوں میں شروع ہوا تھا (دیکھیے Braune، محل مذکور، ص ۱۳۳) ۔ کئی ناکام کوششوں کے بعد ۱۹۱۹ء میں دمشق میں ایک علمی ادارہ ''المجمع العلمی العربی'' کے نام سے قائم کیا گیا، جس نے زبان کی اصلاح کی جانب بھی توجہ کی اور زبان کے مسئلے کے بارے میں بہت سے مضامین اپنے تبصروں میں شائع کیے جو پہلے ۱۹۲۱ء میں نکلے ۔ ۱۹۳۶ء میں مصر کی Royal Academy of the Arabic Language (جو اب ''مجمع اللغۃ العربیّۃ'' کے نام سے موسوم ہے) وجود میں آئی ۔ قدیم زبان اور ادب کے مطالعے کے علاوہ اس کا بڑا کام جدید لغات کی تنظیم اور توسیع ہے ۔ اپنے رسالے (مجلۃ مجمع اللغۃ العربیہ، ج ۱ تا ۷، ۱۹۳۴ تا ۱۹۵۳ء) اور ۱۹۴۲ء سے لے کر خاص اشاعات کے ایک سلسلے میں بہت سی مصطلحات کے استعمال کی سفارش کی گئی ہے ۔ تاہم اب تک وہ نتیجہ حاصل نہیں ہوسکا جس کی توقع اور خواہش تھی ۔ وہ رسمی اصول جن پر یہ ادارہ عمل پیرا ہے، اس کے جلسوں (محاضر، ۱۹۳۴ء سے) کی روئداد سے بھی اخذ کیے جا سکتے ہیں ۔ عراق میں بھی جہاں اس سے پیشتر انستاس الکرملی [(۱۸۶۶ تا ۱۹۴۷ء)] کا رسالہ لغۃ العرب (ج ۱ تا ۹، ۱۹۱۱ تا ۱۹۳۱ء) صفائیہ (زبان و اسلوب کو پاک اور صاف رکھنے کی تحریک) کے رجحان کا سرکردہ ترجمان تھا ۔ ۱۹۴۷ء میں ایک اور ادارہ ''المجمع العلمی العراقی'' قائم ہوگیا جو علاوہ اور باتوں کے اختراع اصطلاحات کے مسائل کی طرف بھی توجہ کرتا ہے، لیکن فنی اور علمی موضوعات کے لیے معیاری اصطلاحات کے معاملے میں ان سب سرکاری کوششوں کو جس حقیقی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، وہ نئی تعبیرات کے وضع کرنے میں نہیں، بلکہ متعلّقہ متخصّصین میں ان کے عام استعمال کے حصول میں پیش آتی ہے ۔ اگرچہ نئی وضع کردہ اصطلاحات کو متخصّصین کے دائرے میں مقبول بنانے کے امکان کا اندازہ بڑھا چڑھا کر کیا جا سکتا ہے، تاہم تحریک صفائیہ کے حقیقی محاورۂ زبان پر عملی اثر سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ بہت سی انفرادی مثالوں میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ کس طرح مصنوعی طور پر ساختہ الفاظ جلد ہی صحافیوں اور مصنفوں کے عام سرمایۂ الفاظ میں داخل ہوگئے ہیں، لیکن صفائیت پسندوں کی مساعی تقریباً ایک لفظ منفرد پر مرکوز ہو کر رہ گئی ہیں، یعنی زبان کے خارجی عناصر پر ۔ اگر لسانی حقائق کی جانب توجہ کی جائے تو نمایاں امتیاز انگریزی اور فرانسیسی الفاظ و عبارات کا زبان میں سرایت کر جانا ہے، جن کا عربی میں ترجمہ کر دیا گیا ہے (نام نہاد مستعار ترجمہ ، نیز اندرونی شکل کا تغیر، مخصوص طور پر ابلاغ عامہ کے وسائل (ریڈیو اور صحائف) اور ایسے لکھنے والوں کی زبان میں، جنہیں کلاسیکی تعلیم بہت کم یا بالکل نہیں ملی، ایک بیّن یورپی رنگ نظر آتا ہے

تعبیرات اور اسلوب پر پابندی لگانا مصطلحات پر قیود عائد کرنے کی نسبت بہت زیادہ مشکل ہے، لہٰذا اس نوعیت کا ارتقا لابدی ہے اور اسے بطور ایک حقیقت کے تسلیم کر لینا ضروری ہے ۔ ادب لطیف کے میدان میں تاہم اس کے بر خلاف ہمیں بہت سی صورتوں میں روایت سے ایک مضبوط تعلّق نظر آتا ہے ۔ جن مصنفوں کو کلاسیکی تعلیم ملی ہے، وہ آج بھی اپنے اسلوب نگارش میں عربیّت کے مطمح نظر کے قریب رہنے کی قدرت رکھتے ہیں ۔ وہ بعض اوقات قدیم ادب اور خصوصاً قرآن مجید کے غیر مانوس الفاظ اور جملے بڑی خوش اسلوبی سے استعمال کرتے ہیں ۔ تاہم یورپی اسلوب کے اثر سے کوئی بھی مکمل طور پر نہیں بچ سکتا ۔

لیکن برخلاف اس کے صرف و نحو میں جس کی تعریف و تعیین قواعد سے ہو سکتی ہے اور جو ارادی نظم و ضبط کے زیادہ ماتحت ہے، ایک بالکل مختلف تصویر نظر آتی ہے ۔ تحریری زبان پر تعبیرِ صوتی کا بالکل کوئی اثر نہیں ہوا اور علم الصرف قدیم ترین زمانے سے لے کر اب تک بجنسہٖ قائم رہا ہے ۔ یہی چیز نحو کے بارے میں بھی صحیح ہے، کم از کم اس کے بنیادی پہلوؤں میں ۔ یہاں عربیہ سے قدامت پسندانہ الفت حیران کن طور پر مؤثر ثابت ہوئی ہے ۔

لغات میں ایک معتد بہ بنیادی سرمایہ قدیم ترین زمانے سے محفوظ رہا ہے ۔ مابعد کلاسیکی الفاظ جن میں مؤخرتر قرون وسطٰی کے الفاظ بھی شامل ہیں، جدید لغات کے ایک عنصر کی تشکیل کرتے ہیں ۔ ان خیالات کے اظہار کے لیے جو یورپ سے آئے ہیں، ایک بڑی تعداد ایسی تعبیرات کی موجود ہے جنھیں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے اور جن میں سے بیشتر صفائیت پسندوں کی مذکورۂ بالا خواہشات سے پوری مطابقت رکھتی ہیں ۔ عربیّہ کے فراموش شدہ الفاظ کو از سر نو زندہ کر دیا گیا ہے اور انھیں بغیر کسی رسمی تبدیلی کے، لیکن کم و بیش بدلے ہوئے مفہوموں میں استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً قطار = اونٹوں کی قطار جو ایک دوسرے کے پیچھے کھڑے کیے گئے ہوں، اب ریل گاڑی کے لیے مستعمل ہے) ۔ عربیہ کے ان الفاظ کو جو اب تک استعمال میں ہیں، نئے اور زائد معنی دے دیے گئے ہیں (مثلاً برق = آسمانی بجلی، اب نیز بمعنی تار برقی) ۔ بعض دفعہ معنوں کے تغیر میں اس اجنبی لفظ سے مماثلت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جس نے نمونے کا کام دیا تھا (مثلاً صُنْدُوق = بکس، اب نیز بمعنی نقدی کا بکس، نقدی کا دفتر، فرانسیسی لفظ caisse کے تتبّع میں) ۔ علاوہ ازیں ایک بڑی تعداد ایسی اشکال اسمی کی جنھیں پرانی اصلوں سے عربی کے اسمی صیغوں (زیادہ تر مَفْعَل، مَفْعَلة مِفْعَل، مِفْعَلة اور فَعّال، فعّالة) کے اوزان پر بنایا گیا ہے، عام طور پر رائج ہو گئی ہیں (مثلاً مَتْحَف = عجائب گھر؛ نفّاثة = جیٹ jet ہوائی جہاز) ۔ اسی طرح اسم مصدر اور اسم فاعل کی شکلوں کو نئے معنوں میں استعمال کیا جا رہا ہے (مثلاً اِذاعة = نشر و اشاعت (broadcasting)؛ مُحَرِّک = موٹر) ۔ یائے نسبتی کو وسیع پیمانے پر نئے الفاظ بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً اشتراکی = سوشلسٹ، اشتراکیت = سوشلزم) ۔ اس کے استعمال کو وسعت دے کر اسما سے بہت سے اسمائے صفات مشتق کیے گئے ہیں ان کے ذریعے یورپی ترکیبوں کو آسانی سے ادا کیا جا سکتا ہے (مثلاً البَرِیْد الجوّی = ہوائی ڈاک) ۔ اصلی مرکب شکلیں اب تک بھی لائے

تغی کے ساتھ مرکب الفاظ تک محدود ہیں (مثلاً لاسلکی = وائرلس (wireless)۔ پہلی عالمگیر جنگ تک اکثر الفاظ فرانسیسی سے مستعار لیے جاتے تھے اور بعض اطالوی سے۔ پہلی عالمگیر جنگ کے بعد انگریزی کا اثر بھی نمایاں ہوا، خصوصًا مصر اور عراق میں۔ عربی میں اجنبی الفاظ کی قلت فصیح زبان کے شیدائیوں کا شاندار کارنامہ ہے۔ اس صدی کے آخری عشروں میں ترکی الفاظ تقریباً مکمل طور پر غائب ہوگئے ہیں۔ ایسے الفاظ کو، جو عربی اسم مصدر سے مطابقت رکھتے ہیں یا جنھیں بآسانی اس میں جذب کیا جا سکتا ہے، مستعار الفاظ تصوّر کیے جا سکتے ہیں (جیسے بَنک۔ بُنوک، فِلم۔ اَفلام، دکتور۔ دکاترہ)، یا جنھیں آخر میں یّہ کے اضافے سے جو اسم معنی کے آخری حصے (abstract ending) کا کام دیتا ہے، عربی الفاظ سے مماثل بنا لیا گیا ہے، مثلاً دیموقراطیہ = democracy)۔

یہ متعدد نئے الفاظ جنھیں قبول کر لیا گیا ہے، ابھی تک ناکافی ہیں۔ خاص علمی اور فنی جزئیات آج تک بھی عربی میں کسی ایسی شکل میں پیش نہیں کی جاسکتیں جسے سب متعلقہ لوگ سمجھ لیں؛ کسی ایک ملک میں بھی مخصوص فنی مصطلحات وضع کرنے کا باقاعدہ نظام موجود نہیں ہے۔ صورت حال اس بات سے اور بھی پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ بین الاقوامی سطح پر افہام و تفہیم کی غرض سے متخصّصین لاطینی اور یونانی کی جن اصطلاحات سے مدد لیتے ہیں، ان کا عربی میں ترجمہ کر دیا جاتا ہے۔ ایک ہی چیز کے لیے کئی اصطلاحات رائج ہیں۔ دوسری طرف ایسی صورتیں بھی ہیں کہ ایک ہی اصطلاح سے مختلف مصنفین مختلف معانی اخذ کرتے ہیں، تاہم علمی و فنی اصطلاحات کو معیاری بنانے کا کام جو آج کل کی عربی زبان کا بنیادی مسئلہ ہے، خاصی ترقی کر چکا ہے اور اس طرح مستقبل میں ہمیں مزید تسلّی بخش اور حسب دلخواہ نشوونما کی توقع ہو سکتی ہے۔

یہ حقیقت کہ سب عرب ملکوں میں عراق سے لے کر مرّاکش تک ایک بنیادی طور پر یکساں تحریری زبان موجود ہے، عرب اقوام کے لیے بڑی فکری اور عملی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ یہ ان کی قدیم ثقافتی یکجہتی اور زمانۂ موجودہ میں ان کی سیاسی وحدت کی علامت ہے۔ اس طرح ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس چیز کا پہلے سے گمان کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کہیں بھی تحریری زبان کی جگہ کوئی مقامی بولی لے لے گی اور اسے عملی استعمال سے خارج کر دیا جائے گا۔

مآخذ: (۱) W. Braune، در *MSOS*، ۳۶/۲: ۱۲۰ تا ۱۳۰؛ (۲) H. Wehr، مجلۂ مذکور، ۳۷/۲: ۱ تا ۶۳ اور *ZDMG*، ۹۷: ۱۶ تا ۳۹؛ (۳) D. V. Semyonov: *Sintaksis sovremennogo arabskogo yazyka*، ماسکو - لینن گراڈ ۱۹۴۱ء؛ (۴) Brockelmann: تکملہ، ۲: ۵ تا ۷؛ (۵) J. Fück: *'Arabiya*، ۱۳؛ (۶) F.J. Ziadeh و R.B. Winder: *An Introduction to Modern Arabic*، پرنسٹن ۱۹۵۵ء؛ (۷) Ch. Pellat: *Introduction à l'arabe moderne*، پیرس ۱۹۵۶ء، کتب لغات اور علم لغت سے متعلق اہم ترین تصانیف: (۸) Ch. K. Baranov: *Arabsko-Russkiy solvar*، ماسکو - لینن گراڈ ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۶ء (مع دیباچہ از Kratchkovskiy، مزید حوالوں کے ساتھ)؛ (۹) L. Bercher: *Lexique Arabe-Français*، طبع دوم، الجزائر ۱۹۳۸ء (تکملہ)؛ (۱۰) M. Brill، D. Neustadt اور P. Schusser: *The basic word list of the*

Arabic Daily Newspaper، یروشلم ۱۹۳۰ء؛ (۱۱) Elias: *Modern Dictionary Arabic-English*، طبع چہارم، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۱۲) D. Neustadt و P. Schusser: *Millōn 'Arabī-'Ibrī*، یروشلم ۱۹۴۷ء؛ (۱۳) Ch. Pellat: *L'arabe vivant*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) H. Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*، لائپزگ ۱۹۵۲ء، ۱۹۵۶ء؛ [(۱۵) وہی مصنف: *A Dictionary of Modern Written Arabic*، طبع J. Milton Cowan، Wiesbaden ۱۹۶۶ء]۔

(H. Wehr)

(۳) مقامی بولیاں

(۱) عام تبصرہ

آج بھی عربی بولنے والوں کی تعداد دس کروڑ کے لگ بھگ ہے، جو ایشیائے قریب سے لے کر شمالی افریقیہ تک اور خلیج فارس سے لے کر بحر ظلمات تک آباد ہیں۔ عرب ممالک یہ ہیں: عرب مع "ہلال زرخیز" (Fertile Crescent) سے لے کر ایرانی اور ترکی سرحدوں تک، مصر اور سوڈان کا بیشتر حصہ (دریائے نیل سے لے کر شاد (= چاڈ) تک)، طرابلس الغرب، تونس، الجزائر اور مرّاکش؛ موریتانیا فرانسیسی مغربی سوڈان اور صحرائے شمالی۔ اس متصل و مسلسل جغرافیائی علاقے کے علاوہ بعض الگ تھلگ منطقے بھی ہیں: افریقہ میں جبوتی اور زنجبار؛ یورپ میں مالٹا (پہلے مع جزائر بالیار، صقلیہ اور Pantellaria اٹھارھویں صدی عیسوی تک)، اندلس (پندرھویں صدی عیسوی تک)۔ آخر میں ان شامی لبنانی، منتشر آبادیوں کی جانب بھی توجّہ دلانا ضروری ہے جو شمالی اور جنوبی امریکہ میں اور فرانسیسی مغربی افریقیہ میں پائی جاتی ہیں۔

اس جغرافیائی رقبے کی حدود کے اندر جو اوپر مذکور ہوا، عربی کو متعدد غیر زبانوں سے سابقہ پڑتا رہا ہے جن کی جگہ وہ لیتی رہی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض نے عربی کے دوش بدوش اپنی توانائی کو برقرار رکھا ہے (مثلاً بربری)، لیکن ایک خاص بات یہ ہے کہ عربی کو مقامی زبانوں کی جگہ لینے میں اسی صورت میں کامیابی ہوئی جب ان زبانوں میں عربی سے ملتے جلتے بنیادی خصائص موجود تھے۔ یہ صورت حال مصر میں رونما ہوئی، جہاں کہ قبطی زبان کا رواج قرون وسطی میں ختم ہو گیا تھا، بحالیکہ ہندی یورپی حلقے نے باوجود اسلام کے تسلّط کے اس کا کامیابی سے مقابلہ کیا ہے۔

ابتدا

آج کل جو عربی بولی جاتی ہے وہ بنیادی طور پر وسطی اور شمالی عرب کی قدیم بولیوں سے مشتق ہے۔ ان بولیوں کے بارے میں جہاں تک کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ اگرچہ ان میں فرق ضرور کیا جاتا تھا تاہم بظاہر ان کے درمیان بنیادی اختلافات نہ تھے، اس لیے کہ کلاسیکی ماہرین لسان جو اب بھی بہت اہم ماخذ ہیں، صرف تلفظ اور الفاظ کے اختلافات کا ذکر کرتے ہیں؛ بحالیکہ بظاہر ان زبانوں کی ساخت یکساں تھی۔ انہیں ماہرین لسان نے فصاحۃ [رک بآن] کو معیار قرار دے کر قدیم بولیوں کو تین بڑے گروہوں میں تقسیم کیا: حجاز کی بولیاں جنھیں خالص ترین مانا جاتا ہے؛ نجد کی اور آخر میں ہمسایہ قبائل کی زبانیں جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ بڑی حد تک دوسری سامی یا غیرسامی زبانوں کی آمیزش سے بگڑ گئی تھیں۔ یہ امتیاز جو ہمیشہ سے لطیف رہا ہے، آج قابل قبول نہیں، اس لیے کہ متعلّقہ بولیاں نمایاں حد تک ترقی کر چکی ہیں۔ ان سب تقسیموں میں جو قابل اعتنا

ہیں سب سے زیادہ سہل اور قابل قبول اگرچہ وہ ہے جو جغرافیائی اصول پر مبنی ہے نہ کہ لسانی معیاروں پر (جو یہ ہیں: فعل مضارع کے صیغۂ متکلّم کے واحد اور جمع کی ساخت مربوط (open) اجزاے کلمہ میں حرکات و حروف علت سے متعلق طریق عمل)۔ یہ تقسیم دو بڑے مجموعوں میں فرق کرنے پر مشتمل ہے: پہلا وہ جس میں (دیکھیے نیچے، فصل ۱) مشرقی بولیاں شامل ہیں، یعنی اس خط کے مشرق میں جو تقریبًا سلم Sollum سے لے کر شاد (Chad) تک چلا گیا ہے اور دوسرا وہ جس کی تشکیل مغربی بولیوں سے ہوتی ہے، یعنی ان سے جو جغرافیائی طور پر مذکورۂ بالا خط کے مغرب میں پائی جاتی ہیں۔

حجاز اور بالخصوص قریش مکّہ کی بولی کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت کی بولیوں میں سے ایک تھی۔ اسے ترقی دے کر ایک ادبی زبان کا مرتبہ دے دیا گیا، لیکن زمانۂ جاہلیت کے شاعرانہ محاورۂ زبان (koine) میں دخل اندازی کیے بغیر نہیں، تاہم قدیم بولیاں باوجود اس کے باقی رہیں، نہ صرف اپنے ملک میں بلکہ جزیرہ نماے عرب کے باہر بھی، اس لیے کہ عربوں نے جن ملکوں کو فتح کیا وہاں انھوں نے ان کی اشاعت کی۔ چونکہ وہ اپنے روایتی گروہوں میں منظّم تھے، اس لیے عرب فاتحین نے کچھ عرصے تک اپنی اپنی بولیوں کو محفوظ رکھا، لیکن فوجی دستوں میں قبائل کی باہمی آمیزش کی وجہ سے ان مقامی بولیوں کی خصوصیات زیادہ نمایاں نہ ہو سکیں۔ یہ ایک قسم کی فوجی بولی تھی جو مفتوحہ اور نو آباد شہروں کی زبان بن گئی، لیکن جلد ہی مقامی آبادی اور زبربی طبقات کی زبانوں کے ظہور سے ایک مخالف صورت حال بھی پیدا ہوگئی، جس کا نتیجہ شہری بولیوں کا برابر بڑھتا ہوا افتراق تھا، اگرچہ بحیثیت مجموعی عرب دنیا کے بڑے شہروں میں پھر بھی کچھ مشترک خصوصیات نظر آتی رہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایک معاشرتی نہ کہ جغرافیائی معیار پر انحصار کیا جائے، یعنی ایک طرف تو شہری اور اقامت پذیر آبادیوں کی زبانوں کو پیش نظر رکھا جائے (اس لیے کہ بڑے شہروں کے اثر سے شہری بولیوں کے ہم مرکز (concentric) دائروں کو پھیلنے میں، مدد ملی) اور دوسری طرف بدوی بولیوں کو۔ مؤخرالذکر کم و بیش ہم جنس اور خانہ بدوش قبائل کی بولیاں تھیں جو جزیرہ نماے عرب سے اسلامی فتوحات کے قبل یا بعد نقل وطن کرکے چلے گئے تھے۔ عام طور پر مذکورۂ بالا دو بڑے گروہوں کے درمیان حدود کلّی طور پر معیّن نہیں ہیں، بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ ہم بولیوں کے ایک ایسے درمیانی گروہ کا پتا چلا سکیں جن میں شہری اور بدوی خصوصیات نظر آئیں۔ وہ معیار جن کی مدد سے شہری اور بدوی بولیوں میں تمیز کی جا سکتی ہے نیچے فصل ۲ اور ۳ میں بیان کیے گئے ہیں، تاہم یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ عام طور پر بدوی بولیوں میں قدامت پسندی کی طرف زیادہ رجحان پایا جاتا ہے اور اس اعتبار سے اپنے اپنے قبیلے میں ایک یکسانیت نظر آتی ہے۔ شہری زبانوں میں نمایاں ارتقائی رجحانات پائے جاتے ہیں؛ ان زبانوں نے صرفی اور نحوی اختراعات کو قبول کر لیا ہے۔ مزید برآں بسا اوقات ایک ہی شہری علاقے میں ایک دوسرے سے ممتاز متعدّد بولیاں سُنائی دیتی ہیں، نہ صرف مختلف مذہب کے پیروؤں میں (مثلاً مسلمان، یہودی اور عیسائی) بلکہ

معاشرتی طبقوں حتّٰی کہ مردوں، عورتوں اور مختلف نسلوں کے لوگوں میں بھی۔

اگر کلاسیکی عربی کا موجودہ زمانے کی عربی بولی سے عام مقابلہ کیا جائے تو اہم نکتہ جو قابل ذکر ہے وہ بول چال کی عربی میں پہلے سے اعراب (یعنی رفع، نصب اور جر کی حرکات آخر) اور تصریف فعلی کا متروک ہو جانا ہے۔ صوتیات کے سلسلے میں شاید کسی حد تک ایک کم مخصوص نونیمہ phoneme کا، جس کی نمائندگی ض کرتا ہے، فقدان اور کھلے اجزاے کلمہ میں حرکات ضمّہ، فتحہ و کسرہ کا غائب ہو جانا ہے؛ مزید برآں داخلی حرکات، ضمّہ، فتحہ و کسرہ ان اجزاے کلمہ میں بھی جن پرزور (ضغطہ) ہو، سب سے زیادہ ترقی پذیر بولیوں میں اپنا اثر کھو دیتی ہیں۔ صرفی اعتبار سے اعراب کی عدم موجودگی کے علاوہ ہمیں مجہول بتغیر اعراب کا تقریباً مکمل فقدان نظر آتا ہے اور اسی طرح مثنّٰی اور صیغۂ جمع مؤنث کا کمتر استعمال ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے، بہ نسبت کلاسیکی عربی کے، ان بولیوں کا نظام صوتی زیادہ باثروت ہے اور اعراب کا دائرہ بھی وسیع تر ہے۔ صیغۂ فعل حاضر شہری آبادیوں میں رائج بیشتر بولیوں میں مضارع سے پہلے کئی حروف سابقہ کے اضافے سے بنایا جاتا تھا۔ نحو میں، جو کمتر ترکیبی (synthetic) تھا، نسبتِ اضافت کے ساتھ ساتھ ایک تجزیاتی ترکیب بھی استعمال ہونے لگی۔ آخر میں جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ان بولیوں کے بنیادی الفاظ کلاسیکی عربی میں بھی موجود ہیں، البتہ بعض الفاظ مفقود ہو گئے ہیں، اس لیے کہ بہت سی خاص اصطلاحیں (نمایاں طور پر وہ جو بدوی زندگی سے تعلق رکھتی تھیں، شہری یا اقامت پذیر آبادیوں میں) متروک ہو گئیں، لیکن ساتھ ہی کچھ زبانوں سے مستعار الفاظ بھی شامل ہو گئے۔

عربی بولیوں کا ادب

کلاسیکی عربی کے دینی اثر و نفوذ کی وجہ سے عوامی زبان مسلمانوں میں ایک ادبی زبان کا درجہ نہ حاصل کر سکی۔ علاوہ بریں معدودے چند امثال اور نظموں کے سوا (بالخصوص رکَ بہ زَجَل) عوامی بولی کا ادب بنیادی طور پر زبانی ہے جو گیتوں اور نظموں پر مشتمل ہے اور جن کے موضوع وہی ہیں جو کلاسیکی عربی کی کہانیوں، قصّوں، یہاں تک کہ رزمیہ نظموں کے ہیں، یعنی رزمیّہ، غزلیّہ، ہجویّہ، مدحیّہ، عشقیّہ، وغیرہ۔ جب کبھی بطور استثنا عوامی زبان کی کوئی اہم تصنیف تحریر میں آئی بھی تو اس کی اپنی اصلی شکل ہرگز برقرار نہیں رہی، بلکہ اسے کم و بیش فصیح ادبی عربی کا جامہ پہنا دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے ہم اس تحریری شہادت سے محروم ہو جاتے ہیں جو بصورت دیگر بہت دلچسپی کا باعث ہوتی۔ اس کی سب سے زیادہ مخصوص مثال ''ایک ہزار ایک راتیں'' (رکَ بہ الف لیلۃ و لیلۃ) ہیں۔ ان کوششوں کے متعلق جو زمانۂ حال میں ایک عوامی بولی کے ادب کی تخلیق اور عامی زبان کو افسانوں اور تمثیلی قصّوں میں استعمال کرنے کے لیے عمل میں آئی ہیں، دیکھیے مادۂ عربی ادب، نیچے۔

عیسائی عربی ادب کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے (دیکھیے G. Graf : *Geschichate der Christlich-Arabischen Literatur* اور *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur* لائپزگ ۱۹۰۵ء) اور نہ اسے جو مالٹا میں رومن

حروف میں مرتّب ہوا، نہ یہودیوں کے عربی ادب کو۔ یہودیوں کی عربی تصانیف آج بھی ادب کی ایک وسیع شاخ ہیں، دیکھیے مادّۂ تونس اور E. Vassel : *La littérature populaire des Israélites tunisiens*، در *RT*، ۱۹۰۳ء؛ G. Vajda : *Un Recueil de textes historiques judéomarocains*؛ پیرس ۱۹۵۱ء؛ M. Steinschneider : *Arabische Litteratur der Juden*، فرانکفرٹ ۱۹۰۲ء۔

عوامی زبان سے متعلق کوئی مکمل کتاب ابھی تک نہیں لکھی گئی ہے، تاہم قارئین کی توجہ ان حوالوں کی جانب مبذول کی جاتی ہے جو Ch. Pellat : *Langue et Littérature arabes*، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۵۳، میں مذکور ہیں۔ شمالی افریقہ کے لیے H. Basset : *Essai sur la littérature des Berbères*، پیرس ۱۹۲۰ء، میں ایک ایسے موضوع سے بحث کی گئی ہے جو عوامی عربی ادب سے بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

مآخذ: زمانۂ حال کے مستشرقین کی تصانیف کا ذکر جن، میں عوامی ادب کے متون درج ہیں اور جو مقبول عام ادب کو ایک معیّن شکل دینے میں مدد دیتی ہیں، نیچے فصل ۲ اور ۳ میں کیا گیا ہے جو خاص طور پر جدید عوامی بولیوں کے لیے وقف ہیں۔ تاریخی مطالعے کے لیے عرب ماہرین لسان کے حوالوں اور ان شرحوں کے علاوہ جو مادّۂ الاندلس میں مذکور ہیں، بالخصوص قبطی اور یونانی رسم الخط میں لکھے ہوئے عربی متون کی جانب رجوع کرنا چاہیے (دیکھیے خصوصاً قدیم الحان (زبور مزمور) کا وہ قطعہ جس کا ذکر Violet نے *OLZ*، ۱۹۰۱ء، میں کیا ہے) اور اسی طرح قدیم مصری اوراق بردی (Papyri) اور صقلیہ کی ان دستاویزوں کی جانب جنھیں S. Cusa نے طبع کیا ہے *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*، جلد ۱، الرمو ۱۸۶۸ء)۔

۲ ۔ مشرقی عوامی بولیاں ۔ عرب اور شمال عرب کی بولیاں۔

وہ جغرافیائی علاقہ جس میں یہ بولیاں رائج ہیں مقدم الذّکر کی صورت میں مصر سے لے کر شام تک اور جہاں تک مؤخرالذّکر کا تعلق ہے ایک طرف تو جزیرہ نماے عرب اور دوسری طرف صحراے شام اور عراق پر مشتمل ہے۔

جو غیر عرب زبانیں یہاں پائی جاتی ہیں وہ حسب ذیل ہیں: مصر میں سیوْا، بربری زبانیں۔ شام و لبنان میں مَعْلُولا جُبْعَدِیْن اور بَخْعَہ کی آرامی بولی؛ ان چرکسیوں کی زبان جو شام کے مختلف دیہات یعنی قُنَیْطِرہ، عین زات تل، آمیری، خَناصِر، مَنْبِج میں رہتے ہیں اور اردن میں جَرَاش؛ تقریبًا دو لاکھ ارمنیوں کی ارمنی (یا ترکی) زبان (بڑے مرکز بیروت اور حلب)، تقریبًا دو لاکھ تیس ہزار کردوں کی زبان جو Hassetché، Djarabalus، جبل اکراد اور بعض شہروں، خصوصًا بیروت اور دمشق میں مقیم ہیں۔ عراق میں یہ کرد آبادی کا ایک چوتھائی حصّہ ہیں۔ علاوہ ازیں مَوْصِل کے میدان کی نوسریانی زبان بھی ہے؛ عرب میں کُمْزاری، (جزیرہ نماے مُسَنْدَم؛ عُمّان میں) جو ایک ایرانی بولی ہے؛ جنوبی عرب کی جدید زبانیں، حضر موت اور عمان کے درمیان: مَہری، کَروِی، ھَرسُوسی اور بوتَہْری؛ اسرائیل میں جدید عبرانی [Yiddish]۔

مصری عربی (بدوی یعنی خانہ بدوش لوگوں کی بولیاں) جمہوریۂ سوڈان کی نیلوی (Nilotic) اور کوشیتی (Kushiti) زبانوں میں سرایت کر چکی ہے۔

اور مغربی اثرات کے ساتھ ساتھ جھیل تشاد (Chad) کے علاقے کی افریقی حبشی زبانوں میں بھی پہنچ گئی ہے۔ بعض عربی صومالیہ میں افریقیہ کی دوسری زبان کے طور پر مستعمل ہے۔ عمّان کی عربی زنجبار جا پہنچی ہے۔ ترکمانستان، خوزستان اور تاجکستان میں عرب کی بدوی بولیوں کے اثرات پائے گئے ہیں اور آخر میں امریکہ میں شامی، لبنانی مخلوط زبان (diaspora) موجود ہے۔

مشرقی بولیاں: مصر میں قاہرہ کا محاورۂ زبان بخوبی معروف ہے، اسکندریہ کا اس سے کمتر، فلّاحین کا بہت ہی کم اور خانہ بدوشوں اور پورے بالائی مصر کی بمشکل ہی کوئی جانتا ہے۔ فلسطین میں، ایک سہ گونہ تفریق یعنی شہری باشندوں، دیہاتی باشندوں (فلّاحین) اور خانہ بدوشوں کے درمیان احتیاط سے ملحوظ رکھنی چاہیے۔ شام۔ لبنان میں شہری اور دیہاتی آبادیوں کی بولیوں میں یقینًا امتیاز کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کے باھمی اختلافات کمتر نمایاں ہیں؛ ان کا تضاد خانہ بدوشوں کی بولیوں سے ہے۔ بڑے شہروں (بیروت، دمشق، حلب، یروشلم) کی بولیاں حیرت انگیز حد تک یکساں ہیں۔ لبنان کے پہاڑی علاقے میں، جو علٰحدہ علٰحدہ اضلاع میں منقسم ہے، مقامی اختلافات نظر آتے ہیں اور لبنان کے مقابل علاقوں میں اور زیادہ۔ عراق میں شہری اور دیہاتی بولیاں شمالی عرب کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے دب گئی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ دونوں طرح کی بولیوں میں ایک باھمی آمیزش اور کم و بیش درجے تک مفاہمت پیدا ہوگئی ہے۔ حتّٰی کہ بڑے شہروں میں بھی۔ محنت و کاوش سے لسانی تحقیقات ہی کے ذریعے یہ پتا چل سکتا ہے کہ شہری آبادیوں کی بولیوں کا کونسا حصہ باقی رہ گیا ہے۔ عام طور پر لسانی اعتبار سے بدوی بولیوں کا پلہ بھاری ہے؛ اس طرح عراق اب تک شمالی عرب کی بولیوں کے حلقۂ اثر میں ہے۔ بغداد اور بصرے کے یہودیوں کی بولیوں کا مطالعہ بہت کار آمد ثابت ہوگا۔ زمانۂ حال کے ترک وطن سے جماعتیں تتر بتر ہوگئی ہیں۔ کسی ادبی موضوع میں عوامی بولی کا استعمال دلچسپی کا باعث ہے، یعنی مصر میں (الحاکّ [''الحاج] درویش''، تھیٹر کے لیے تمثیلی قصے) اور لبنان میں (انیاٹوس، شمّونہ)؛ دیکھیے J. Lecerf: *Litterature dialectale et renaissance arabe moderne*، در *BEOD*، ج ۲، ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۹ تا ۲۵۸؛ ج ۳، ۱۹۳۳ء، ص ۴۳ تا ۱۷۵۔

مشرقی عوامی زبانوں کی طرف، جہاں تک حقیقی نشر و اشاعت کا تعلق ہے، مساویانہ توجہ نہیں کی گئی ہے۔ یہاں ایک مختصر فہرست مآخذ اس عام خاکے کی حدود کے اندر رہ کر دی جائے گی (سہولت کے خیال سے عراق کو بھی یہیں شامل کر لیا جائے گا)۔

کم سے کم چھے تصانیف زیادہ تر قاہرہ کی عربی سے بحث کرتی ہیں؛ ان میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر کافی ہوگا: (۱) W. Spitta-Bey: *Grammatik des arabischen Vulgardialectes von Ägypten*، لائپزگ، ۱۸۸۰ء، صفحات xv تا ۵۱۹، چھوٹی تقطیع (متون ص ۴۴۱ تا ۵۱۹)؛ (۲) K. Vellers: *Lehrbuch der ägypto-arabischen Umgangs sprachemit übungen und einem Glossar*، قاہرہ ۱۸۹۰ء، ص xi تا ۲۳۱؛ چھوٹی تقطیع (طبع F. R. Burkitt، کیمبرج ۱۸۹۵ء)؛ (۳) C. A. Nallino:

L'araboparleto in Egitto, grammatica, dialoghi e raccolta di circa 6,000 vocabuli، میلان ۱۹۰۰ء، صفحات xxviii تا ۳۸۶، طبع ثانی، میلان ۱۹۱۳ء؛ (۴) D.C. Phillot و A. Powell: Manual of Egyptian Arabic، قاہرہ ۱۹۲۶ء، صفحات xxxiv تا ۱۹۱؛ علاوہ ازیں (۵) Spiro-Bey: Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt، طبع ثالث، قاہرہ ۱۹۲۹ء، صفحات xvi تا ۵۱۸ (مرتّبہ باعتبار حروف تہجی)۔ بالائی مصر کے لیے فقط یہ کتابیں ہیں (۶) ...... Contes arabes، مطبوعہ H. Dulac، در JA، سلسلۂ ہشتم، ۵: ۵ تا ۳۸ (عربی حروف میں مع ترجمہ)؛ (۷) Chansons Populaires، جمع کردۂ G. Maspero؛ Ann. Serv. Ant. Égypte، ۱۳: ۹۷ تا ۲۹۱) لسانی تحقیقات کے لیے ناکافی ہیں۔ زیریں مصر کے خانہ بدوشوں کے لیے: Lieder die Libyschen Wüste of M. Hartmann، لائپزگ ۱۸۹۹ء، میں سے چند صفحات؛ اس کتاب کو احتیاط سے کام میں لانا چاہیے۔

سوڈان کے بارے میں ہمیں زیادہ علم نہیں ہے۔ اسی طرح جھیل تشاد (Chad) کے علاقے کے متعلق ہمارا علم محدود ہے۔ مقدم الذّکر کے لیے دیکھیے A. Worsley: Sudanese Grammar، لنڈن ۱۹۲۵ء، صفحات vi تک ۸۰، چھوٹی تقطیع؛ S. Hillelson: Sudan Arabic, English-Arabic Vocabulary (ص ۲۰۵ تا ۲۱۹)، کیمبرج ۱۹۳۵ء، صفحات xxiv تا ۲۱۹، چھوٹی تقطیع، دیکھیے بالخصوص مقدمے کے صفحات xi تا xxiv؛ وہی مصنف: Sudan Arabic, English-Arabic Vocabulary (مع متن) طبع ثانی، لائیڈن ۱۹۳۰ء، صفحات xxviii تا ۳۵۱ در ½۱۲ تقطیع)۔

مؤخرالذکر کے لیے G.J. Lethem: Colloquial Arabic, Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and the region of Lake Chad، لنڈن ۱۹۲۰ء، صفحات xv تا ۴۸۲، چھوٹی تقطیع (حصۂ سوم انگریزی سے عربی، ص ۲۳۵ تا ۴۸۲)۔ Lethem نے قدیم بدوی عربی کے نمونے دیے ہیں۔ اس میں تغیرات نمایاں ہیں (حروف تاکید کا فقدان) اس کا بیان H. Carbou: Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouaday et à l'Est du Tchad، پیرس ۱۹۱۱ء، صفحات ۲۵۱ (طبع ثانی ۱۹۵۳ء) میں ملتا ہے۔ روایاتی متون: C. G. Howard: Shuwa Arabic Stories، مع مقدمہ و لغات (ص ۸۳ تا ۱۱۵) آوکسفرڈ ۱۹۲۱ء، صفحات ۱۱۶ تقطیع؛ J.R. Patterson: The Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic، لنڈن ۱۹۳۰ء، عربی متن مع ترجمہ۔

لسانی جغرافیے کے لیے ہم G. Bergsträsser: Sprachatlas von Syrien und Palästina (بشمول لبنان و اُردن)، ZDPV، ۳۸: ۱۶۹ تا ۲۲۲ (۴۲ نقشہ جات) کے رہین منّت ہیں۔ Sprachatlas (اس سمت میں) ایک بہت عمدہ ابتدا ہے۔ J. Cantineau: Remarques sur les parlers de sedentaires Syre-Libano-Palestiniens، در BSL، شمارہ ۱۱۸، ص ۸۰ تا ۸۸ میں مزید اضافہ کیا گیا ہے اور اس میں اس نے تقسیم اصناف کے لیے ایک تجویز بھی پیش کی ہے۔ وہی مصنف: Le Parler des Drûz de la montagne Hôranaise، در AIEO، الجزائر، ۴: ۱۵۷ تا ۱۸۳ میں لبنان کی شہری آبادی کی ایک عوامی زبان زیر بحث ہے۔ حوران کے بارے میں اس کی محققانہ تصنیف: Les parlers arabes du Hôron, Notions générales. Grammaire

پیرس ۱۹۴۶ء، صفحات X تا ۳۷۵، (چھوٹی تقطیع (مطبوعۂ SL، ج ۵۲)، اور ایک خریطہ جس میں ساٹھ نقشے ہیں؛ وہی کتاب، ۱۹۴۰ء۔ Haim Blanc نے شمالی الجلیل (Galilea) اور جبل قرمل (Carmel) کے دُروز کی عوامی بولیوں کا مطالعہ اپنی تصنیف : *Studies in North Palestinian Arabic* میں کیا ہے، یروشلم ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۹، چھوٹی تقطیع (.Or حواشی اور St. Isr. Or. Soc.، شمارہ ۴) ۔ آہنگی (phonelogical) اور صوتی (phonetic) تبصرہ، صفحات ۲۲ تا ۸۷، متون ص ۹۷ تا ۱۰۸۔

شام، لبنان اور فلسطین کے لیے مندرجۂ ذیل کتب کا ذکر ضروری ہے : (۱) عام بیانیہ تصانیف: A. Barthélemy : *Dictionnaire Arabe-Français*، ۵ کرّاسے، پیرس ۱۹۳۵ - ۱۹۵۴ء (آخری دو طبع H. Fleisch)، ۹۴۳ صفحات چھوٹی تقطیع (اس میں حلب کی زبان سے بالاستیعاب بحث کی گئی ہے (۱۹۰۰ء) اور لبنان، دمشق اور یروشلم کے الفاظ مذکور ہیں)؛ G. R. Driver : *A Grammer of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine*، لنڈن ۱۹۲۵ء، ص x تا ۲۵۷، چھوٹی تقطیع؛ L. Bauer : *Das palästinische Arabische die Dialekte des Städters und des Fellachen, Grammatik, Übungen und Chrestemathie*، ص ۱۶۴ تا ۲۵۶، طبع ثالث، لائپزگ ۱۹۱۳ء، صفحات viii تا ۲۶۴، چھوٹی تقطیع، طبع رابع، لائپزگ ۱۹۲۶ء و *Wörterbuch des Palästinischen Arabisch, Deutsch-Arabisch*، لائپزگ و یروشلم صفحات xvi تا ۴۳۲؛ (Mgr. Michel) Feghali ; *Syntaxe des parlers actuels du Liban*، پیرس ۱۹۲۸ء، صفحات xxv تا ۴۶۳، چھوٹی تقطیع (P ELOV) ۔ R. Nakhla : *The Grammaire du dialecte Libano-Syrien*، بیروت ۱۹۳۷ء، میں کسی خاص عوامی زبان کا ذکر نہیں ہے ۔ (۲) مخصوص رسائل (الف) لبنان پر : M.T. Feghali : *Le parler de Kfar 'abida* (لبنان و شام)، پیرس ۱۹۱۹ء، صفحات XV تا ۳۰۳، چھوٹی تقطیع؛ اس قسم کی بولی صرف لبنان کے ایک حصّے میں پائی جاتی ہے۔ H. Fleisch : *Notes sur le dialecte arabe de Zahlé (Liban)*، MUSJ، ۲۷ : ۷۵ تا ۱۱۶ جزوی طور پر بقاع (Bkéa) کی مقامی بولی ہے. مخصوص ایک تصنیف؛ H. El-Hajjé : *Le Parler arabe de Tripoli (Liban)* پیرس ۱۹۵۴ء، صفحات ۲۱۳، چھوٹی تقطیع (متن مع ترجمہ، ص ۱۶۷ تا ۱۹۹) ۔ (ب) شام پر : J. Cantine : *Le dialecte arabe de Palmyre*، ج ۱، صرف و نحو صفحات X تا ۲۸۷، چھوٹی تقطیع، ج ۲ متن، صفحات viii تا ۱۴۹، چھوٹی تقطیع بیروت ۱۹۳۴ء - (Mém. Inst. Fr. Damas، ج ۲) جس میں شہری آبادی کی ایک بولی کا بیان ہے) ۔ وہ کتابیں جو دمشق سے متعلق ہیں صرف یہ ہیں : Bergstrasser کا لسانی تبصرہ (دیکھیے نیچے)، J. Cantineau و Y. Helbaoui : *Manuel élémentaire d'arabe oriental (Damas Musulman)* پیرس ۱۹۵۳ء، صفحات ۲۳۴، چھوٹی تقطیع اور وہ ابتدائی معلومات جو J. Oestrup : *Contes de Damas*، (لائیڈن ۱۸۹۷ء، ۱۶ صفحات، چھوٹی تقطیع) ص ۱۲۲ تا ۱۵۵ میں دی گئی ہیں ۔ (۳) کارآمد متون : فلسطین کے لیے یہاں L. Bauer : *Chrestemathie* کا ذکر کافی ہوگا؛ لبنان کے لیے M. Feghali : *Contes, Legendes et Coutumes populaires du Liban et de Syrie*، عربی متن ترجمہ و

حواشی، پیرس ۱۹۳۵ء، صفحات xiii و ۱۹۵ و ۸۷، چھوٹی تقطیع؛ دمشق (نصرانی) کے لیے G. Bergsträsser : *Zum arabischen Dialekt von Damaskus* (ص ۱ تا ۵۰)، *Prosatexte*، ہانوور ۱۹۲۴ء، ۱۱۱ صفحات، چھوٹی تقطیع (*Beitr. z. sem. Phil. u. Ling.*، شمارہ ۱)، عربی متن مع ترجمہ)؛ حماۃ کے لیے قصّة محمّد الحلبی مترجمہ و مطبوعۂ F. Littmann، ۲ : ۳۰ تا ۵۰۔

عراق کے بارے میں بہت کم معلوم ہے۔ B. Meissner : *Neuarabische Geschichten aus dem Iraq*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، صفحات lviii و ۱۳۸، چھوٹی تقطیع؛ F. H. Weissbach : *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen*، ج ۱، *Prosatexte*، لائپزگ ۱۹۰۸ء، صفحات xlvi و ۲۰۸، چھوٹی تقطیع، ج ۲؛ *Poetische Texte*، لائپزگ ۱۹۳۰ء، صفحات ۲۵۷، چھوٹی تقطیع (Leip. sem. St.، ج ۴ : ۱ و ۴ : ۲) کا موضوع بحث شمالی عراق کی دیہاتی آبادی کی ایک ہی بولی ہے۔ Meissner کی تصنیف میں ایک خاصا بڑا حصہ صرف و نحو سے متعلق ہے (ص vii تا lviii) اور ایک مختصر سا فرہنگ بھی شامل ہے (ص ۱۲۱ تا ۱۳۸)۔ موصل اور ماردین کے لیے ہمارے پاس صرف وہ متون ہیں جنہیں A. Socin نے جمع کیا ہے، *ZDMG*، ج ۳۶، *Der Dialekt von Mosul*، ص ۴ تا ۱۲؛ *Der Dialekt von Mārdin*، ص ۲۲ تا ۵۳ و ۲۳۸ تا ۲۷۷ مع ترجمہ جس کے ساتھ جزوی عربی متن بھی ہے، بغیر مطالعۂ صرف و نحو یا فرہنگ۔ L. Massignon : *Notes sur le dialecte arabe de Bagdad* (منقول از *Bull. IFAO*، جلد ۹، صفحات ۴۲، چھوٹی تقطیع) میں بغداد کی مقامی بولیوں کے اختلاف پر زور دیا گیا ہے جہاں اس نے عربی زبان کی کم از کم سات مقامی بولیوں کی نشاندہی کی ہے (ص ۲)۔ بغداد کا لسانی جائزہ جو ایک خاص طور پر دشوار کام ہوگا ابھی تک نہیں لیا جا سکا۔ A.S. Yahuda نے *Bagdadische Sprichwörter* جسے *Or. Studien* (مجموعۂ مطالعات منتسب بہ Th. Noldeke، ۱۹۰۶ء) میں شائع کیا تھا، ص ۳۹۹ تا ۴۱۶ میں بغداد کی یہودی آبادی کا ذکر ہے۔ دو اور کتابیں, J. van Ess : *The Spoken Arabic of Irak* (خصوصاً بصرے کی)، طبع ثانی آکسفرڈ ۱۹۳۶ء و M.Y. van Wagoner : *Spoken Iraki Arabic* (بغداد)، Ling. Soc. of America، ۱۹۴۹ء، بولیوں کا ملغوبہ ہیں اور تا حال لسانی معلومات کے لحاظ سے کارآمد نہیں ہیں۔

مغربی بولیوں میں ایک مخصوص خاندانی مشابہت پائی جاتی ہے اور یہی بات مشرقی بولیوں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس مقالے میں قدیم ترین بدوی بولیوں کو (ان کے ارتقا کے حقائق اس سے خارج از بحث نہیں ہوتے)، جو بہت کم معروف ہیں، نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ہمارا موضوع بحث مشرق اور المغرب کی شہری آبادیوں کی بولیاں ہیں۔ پہلے ہم ان عناصر پر غور کریں گے جو انہیں ایک دوسری سے مربوط کرتے ہیں (اور ان پر بھی جن سے ان کے مابین امتیاز کیا جا سکتا ہے)؛ دیکھیے G. S. Colin : *L'arabe vulgaire*، ELO کی ایک سو پچاسویں برسی (پیرس ۱۹۴۸ء)، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱۔

صوتی لحاظ سے : (۱) حلقی پیستی آواز جس کی نمائندگی قدیم ض کرتا ہے، کی جگہ ض (بزور) نے لے لی ہے اور ذ (بزور)

نے فلسطین اور تونس کے فلاحین میں)؛ (۲) تین احتکاکی یعنی (interdental fricatives) یعنی ذ، ث، اور ذ پرزور) کا انطباقی نطعی (dental occlusives) یعنی د، ت اور تس مرّاکش اور الجزائر میں، ض پرزور میں سوا فلسطین اور تونس کے فلاحین کے ہاں تبدیل ہو جانا؛ (۳) حرکات فتحہ، کسرہ اور ضمہ کا کھلے اجزاے کلمہ میں غائب ہوجانے کی طرف رجحان، خصوصاً جب ان پرزور نہ ہو (بالخصوص کسرہ وضمہ کا)؛ (۴) دو متصل حروف علت (diphthongs) اَی اَو کو اِی اُو کی سادہ بسیط آوازوں میں منتقل کرنے کا رجحان (بلکہ اِیْ اور اُو میں بھی، مغرب میں) سوا لبنان کے ایک بڑے حصے کے۔

از روے علم الصرف: (۱) قدیم اِعراب کا حذف ہو جانا جس کی وجہ سے بولی میں کمتر ترکیبیں استعمال ہوتی ہیں اور ادوات نحوی کا استعمال بڑھ جاتا ہے۔ نسبت یا تعلق کو ظاہر کرنے کے لیے جملے کی ترکیب زیادہ اہمیت حاصل کر لیتی ہے اور اسی طرح مبتدا اور خبر؛ (۲) صیغۂ تثنیہ اب تک اپنی اصلی حالت میں قائم ہے؛ (۳) مختلف وجوہ کی بنا پر، مختلف علاقوں میں الفاظ کی ساخت اور بناوٹ مثلاً مصر میں بتّعْ؛ فلسطین شام و لبنان میں تبع؛ (مرّاکش = دیالْ؛ تلمسان = تساع؛ تونس، متاع)؛ (۴) ایک مختصر غیرمنصرف اسم ضمیر کا استعمال جیسے۔ اِلّی (اسی طرح دِی، اِدّی، مراکش اورکثی اور عربی بولیوں میں (W. Marçais: *Tlemcen*، ص ۱۷۵)؛ (۵) چیزوں کے لیے نئے استفہامیہ الفاظ کی تشکیل: مصر: اَیْش؛ فلسطین، شام، لبنان: شو، اِیش، ایش؛ (مرّاکش: آش، واش)؛ تلمسان: واش؛ تونس: آش، اشنوہ)؛ (۶) ضمائر اور افعال میں جمع مؤنث کا متروک ہو جانا؛ (۷) تغیر حرکات سے جو فعل مجہول بنتا ہے اس کا متروک ہو جانا: قَتَل: اس نے مار ڈالا، قُتِل: وہ مارا گیا (سواے تین کے)؛ (۸) صیغۂ استمرار کے لیے مصر: عمّال، عَم؛ فلسطین، شام، لبنان: عَم (مرّاکش: کا، فعل جو کسی فعل عادی یا استمرار کو ظاہر کرتا ہے)؛ (۹) ایک قدیم فعل ناقص سے پہلے مختلف معاون الفاظ کے الحاق سے فعل بیانیہ کی تشکیل؛ (۱۰) افعال مضاعف کی ماضی مطلق کی گردان، مثلاً ای (اِیْ) میں ایک آواز کا اضافہ، مثلاً لبنان میں مَدّایت یا مَدّیت؛ (۱۱) جمع مکسر کے اوزان کی تعداد میں کمی اور اس سے بھی بڑھ کر مصادر کے اوزان میں۔

مذکور بالا مشترکہ خواص کے علاوہ مشرقی اور مغربی بولیوں میں یکسانیت اور وحدت کا احساس ہوتا ہے، اس طرح پر کہ ارتقائی رجحانات کے نتیجے دونوں لسانی گروہوں میں مختلف برآمد ہوے ہیں۔ ان دونوں میں تضاد اسی وقت دکھایا جا سکتا ہے جب کوئی مختلف نتیجہ دونوں طرف قائم اور غیر مبدّل رہا ہو، مثلاً فعل مضارع متکلم کے صیغوں کی ساخت۔ مشرقی بولیوں میں مضارع بیانیہ جب ب کے اضافے سے بنتا ہے تو وہ عام طور پر فعل امر بحالت رفعی (بغیر ب) سے مختلف ہوتا ہے۔ لبنان: بِیِدیکتُب ”وہ لکھنا چاہتا ہے“ اس مضارع بیانیہ کے صیغۂ واحد متکلم کے شروع میں ایک حرف زائد ”ب“ ہوتا ہے۔ لبنان بِکتب ”میں لکھتا ہوں“، مْنِکتُب ”ہم لکھتے ہیں“ بحالیکہ المغرب کی بولیوں میں ایک حرف زائد ”ن“ ہوتا ہے اور ثانیاً بطور معتاد قیاسی ایک علٰحدہ

صیغۂ جمع ضمّہ (ُ) کے ساتھ؛ مثلاً تونس: نُکْتِبْ "میں لکھتا ہوں" نِکْتْبُ "ہم لکھتے ہیں"۔ یہ اس تضاد کی ایک عمدہ اور مخصوص مثال ہے جو مشرقی بولیوں اور المغرب کی بولیوں میں پایا جاتا ہے؛ لیکن بالاطلاق ایسا نہیں ہے، چنانچہ ایک زائد حرف "ن" نجد میں بھی مضارع کے صیغۂ واحد متکلّم میں موجود ہے (*Diwan* : Socin، حصۂ سوم، ص ۱۳۳ و ۱۹۴) اور حضرموت میں بھی اس کا وجود مصدّق ہے (*Arabica* : de Landberg، ۳ : ۵۵)۔ کھلے اجزاے کلمہ میں حرکت فتحہ، کسرہ و ضمہ کا فقدان، جو المغرب کی بولیوں میں زیادہ تر مکمّل ہو چکا ہے، قابل اعتبار نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ لبنان کے علاقۂ کفر عبیدہ میں کھلے زور دار اجزاے کلمہ سے سب حرکات علّت غائب ہو گئی ہیں۔ تدمر (Palmyra) میں حرکت کسرہ وضمّہ، جب ان پر زور بھی ہو، اس وقت اکثر بے اثر ہو جاتی ہیں جب وہ کسی کھلے جزو کلمہ میں واقع ہوں۔ (یہ ان بولیوں میں سے ایک ہے جنھیں J. Cantineau نے امتیازی کہا ہے، در *Etudes*، *AIEO*، ۲ : ۴۹)۔

مشرقی بولیوں میں بمقابلہ المغرب کی بولیوں کے بعض ایسے نحوی خصائص کی بدولت جو مؤخر الذکر میں معدوم ہیں، ایک طرح کی انفرادیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً مصر، فلسطین، شام و لبنان میں: (۱) فعل مطلق کے اعراب میں حروف علّت کے اختلافات کا قائم رہنا اور انھیں ہم شکل بنا لینا: قَتَل یِقْتِل یا یُقْتُل اور قِتِل یِقْتِل (مصر میں یہ تلفظ ایسا صاف نہیں ہے)؛ (۲) اسم اشارہ کی جمع اسی طریقے سے بنانا، یعنی اسم اشارہ کے صیغۂ واحد کی قدیم شکل میں علامت جمع اُل کا اضافہ کلاسیکی: اُلاَ، الاء؛ مصر میں دٔ + ال > دُول؛ فلسطین و شام میں ھَاذٔ + اُل > ھَذُول؛ لبنان میں ھیدا + اُل > ھیدُول؛ بعلبک میں ھَ + اُل > ھَول، اور دیگر صورتیں؛ تاہم یہ دونوں صورتیں شمالی عرب کی بدوی بولیوں میں بھی پائی جاتی ہیں (Cantineau : *Etudes*، Ann ۲ : ص ۹۷ و ۱۰۷) اور ان بولیوں کی عراقی شاخوں میں بھی۔ مزید برآں تونس میں ایک لفظ ھَاذُولا بھی مستعمل ہے (جو بقول Barthélemy : *Dictionary*، ص ۹۴۴ آخر، بظاہر ایک عراقی بولی کے ذریعے وہاں پہنچی)۔ اسم حالیہ کا بطور ماضی قریب بار بار استعمال؛ مصر، فلسطین، شام و لبنان میں شایِف "تم دیکھتے ہو؟" (کیا تم نے دیکھا ہے؟ کیا تم ابھی تک دیکھ رہے ہو؟)، لیکن عمان میں بھی اس سے مماثل خصوصیات موجود ہیں اور المغرب میں بعض اسماے فاعل بطور ماضی قریب استعمال ہوتے ہیں۔

جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے (اس میں عراق بھی شامل ہے) ان دونوں چیزوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے: (۱) بولیوں کے الفاظ ان کی تشکیل کے وقت؛ اس میں وہ عربی بنیادی طور پر شامل ہے جسے حملہ آور اپنے ساتھ لائے اور وہ الفاظ بھی جو ان مفتوحہ اقوام کی زبانوں سے اخذ کیے گئے جنھوں نے عربی طور طریقے اختیار کر لیے تھے، مثلاً مصر میں قبطی، فلسطین اور شام و لبنان میں آرامی و سریانی، عراق میں سریانی۔ اب تک صرف لبنان کو موضوع مطالعہ بنایا گیا ہے (M. Feghali : *Etude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban*، پیرس

۱۹۱۸ء؛ (۲) وہ الفاظ جو بولیوں کی تشکیل کے بعد مستعار لیے گئے : پہلوی، فارسی، آرامی، سریانی، یونانی اور لاطینی (مختلف راستوں سے) نے ادبی عربی کو بہت سے ایسے الفاظ دیے ہیں جو اس کے ذریعے اور اس کے ہمراہ مقامی بولیوں میں ان کی تشکیل کے وقت داخل ہو گئے (ایسے الفاظ عربی کے بنیادی الفاظ کا ایک جز ہیں) یا ان کی تشکیل کے بعد عربی سے داخل ہوے۔ ان اندرونی مستعار الفاظ کی تاریخ سے ہم بالکل بے خبر ہیں۔ خاص مستعار الفاظ کی تقسیم یوں ہوتی ہے : فارسی (ایرانی) الفاظ عراق میں؛ ترکی، ترکی۔فارسی اور ترکی۔اطالوی الفاظ عراق سے لے کر مصر تک کے پورے علاقے میں؛ اطالوی الفاظ مصر، فلسطین، شام و لبنان میں؛ فرانسیسی الفاظ (زمانۂ حال میں مستعار) مصر، فلسطین، شام و لبنان میں؛ انگریزی الفاظ (حال میں مستعار) مصر میں.

لبنان میں عربی اور آرامی۔سریانی کے اور مصر میں عربی اور قبطی کی بیک وقت موجودگی نے کسی حد تک الفاظ مستعار لینے کا موقع پیدا کر دیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ مستعار الفاظ کو ادنٰی طبقے کے الفاظ سے کس طرح ممتاز کیا جا سکتا ہے.

ترکی کا (لسانی) عطیّہ (اپنی مختلف شکلوں میں) موصل، بغداد اور حلب میں بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس سے ذرا کمتر دمشق، فلسطین اور مصر میں۔ دمشق کے متعلق E. Saussey : *Mélanges Inst. Fr. Damas* (Section des arabisants)، ۱ : ۷۷ تا ۱۲۹ اور مصر کے بارے میں E. Littmann در *Festschrift* *Tschudi* (ویزباڈن ۱۹۵۳ء)، ص ۱۰۷ تا ۱۲۷؛ A. Barthélemy : *Dict. Ar. Fr.* میں اشتقاقات کے ذیل میں سب مستعار الفاظ سے بحث کی گئی ہے۔ حلب کے لیے ایک باقاعدہ مطالعہ *Introduction* (جو عنقریب شائع ہوگی) کے حصہ ۲، باب ۳۔ب میں موجود ہے.

ممکن ہے کہ عربی بولیوں کو یونانی نے بعض مذہبی اصطلاحات براہ راست دی ہوں؛ اس کا عطیہ دراصل بالواسطہ، یعنی عربی، سریانی اور قبطی کے ذریعے ملا.

ادنٰی طبقے کی ایک خصوصیت : حلب میں بَقّ ”مچھر“، لبنان اور الجزائر میں بگ (bug) (ادبی عربی بَقّ = bug)۔ حلب نے سریانی کے بقّا ”مچھر“ کے مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ لفظ ذَقْن بمعنی ”ٹھوڑی، داڑھی“ سے جو لبنان میں مستعمل ہے، دو لفظ ہمیشہ کے لیے باقی رہ گئے ہیں : عربی ذَقَن ”ٹھوڑی اور سریانی دَقْنا ”داڑھی“، تاہم ان کا اشتقاق پیچیدہ ہے۔ سریانی دَقْنا کے معنی ٹھوڑی کے بھی ہوتے ہیں.

بعض مستعار الفاظ سے کچھ سوال پیدا ہوتے ہیں، مثلًا فارسی لفظ کُشتیبان (= انگشتانہ) جو ادبی عربی اور ترکی میں معروف نہیں ہے، شام و لبنان میں کیسے پہنچ گیا ؟ پہلوی لفظ رندج ”رندا“ ایک قدیم مستعار لفظ جس کے وجود کی عربی یا ترکی میں کوئی شہادت نہیں ہے (فارسی: رندہ) حلب میں کیسے پہنچا اور کس راستے سے ؟ الفاظ کا ایک دوسرے سے تقابلی مطالعہ ابھی اس حد تک نہیں کیا گیا کہ ہم یہاں اس موضوع پر مزید بحث کرنے کے قابل ہو سکیں.

عربی اور شمالی عربی بولیاں : شمالی عربی بولیوں کا مطالعہ J. Cantineau نے کیا ہے : *Etudes sur quelques parlers de nomades d' Orient*

در *AIEO* الجزائر، ۱۹۳٦ء، ۲ : ۱ تا ۱۱۸؛ ج ۳، ۱۹۳۷ء، ص ۱۱۷ تا ۲۳۷ - لسانی جغرافیے کے ان مطالعات کی بدولت اس نے ایسی تقسیم پیش کی ہے جس سے اس کے نزدیک اس موضوع کے بڑے مسائل کی تعیین و تعریف ہو سکتی ہے۔ یہاں اس کی گنجائش نہیں کہ جو تنقیدی تبصرہ J. Cantineau نے اپنی پہلی *Étude* کے شروع میں، G. A. Wallin، I.G. Wetzstein، A. Socin، E. Littman، C. de Landberg (Anazeh)، A. Musil (Rwala)، J. J. Hess اور A de Bouchemann (مکمل حوالے در Cantineau : *AIEO*، ۳ : ۱۲٦) کی اشاعتوں پر کیا ہے، اس کا اعادہ کیا جا سکے۔ ان کے علاوہ R. Montagne : *Contes poétiques, Ghazou* (تنقیدی تبصرہ اور حوالے از Cantineau : کتاب مذکور) بھی ہے۔ مندرجۂ ذیل کا ذکر بھی ضروری ہے : R. Montagne : *Sālfet Shāye Alemsāḥ gʹedd errmāl*، در *Mél. Gaudefroy-Demombynes*، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ H. Charles : *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate 'Agēdāt, Inst. Fr. Damas, Doc. Et. Or.*، ج ۸، ۱۹۳۹ء؛ ایک نسلیاتی (ethnographical) مطالعہ جس میں کئی جملے، الفاظ اور ۱۳ سطریں ایک عبارت کی ہیں۔ H. Charles : *Quelques travaux de femmes chez les nomades moutonniers à la région de Homs-Hama، Emūr and Banī Khāled*، ایک نسلیاتی اور مقامی بولیوں کا مطالعہ، *BEOD*، ج ۷ تا ۸، ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۵ تا ۲۱۳؛ تین خاصے طویل متون اور چھے سطروں کی ایک مختصر عبارت مع ترجمہ۔ دوسرے علاقوں (بطرہ کے خانہ بدوشوں کے بارے میں معلومات صرف A. Musil : *Arabia Petraea*، ج ۳، ویانا ۱۹۰۸ء میں ملتی ہیں؛ ان متون کو احتیاط سے کام میں لانا چاہیے)؛ حجاز : صرف Snouck-Hurgronje : *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*، ہیگ ۱۸۸٦ء۔

یمن : S.D.F. Goitein : *Jemenica*، ۱۹۳۴ء *Sprichwörter und Redensarten aus Zentral-Jemen* (صنعاء کے یہودی)، لائپزگ ۱۹۳۴ء صفحات xiii تا ۱۹۴، چھوٹی تقطیع؛ صرف و نحو سے متعلق مطالعات، ص vii تا xxiii-E. Rossi : *L' arabo parlato a Ṣan'a grammatica, testi, lessico* (اطالوی - عربی، ص ۱۹۰ تا ۲۱٦)؛ روم ۱۹۳۹ء، صفحات vi تا ۲۵۰، چھوٹی تقطیع (طبع Is. Or.)؛ دیکھیے بالخصوص اسی مصنف کی *RSO*، ۱۷ : ۲۳۰ تا ۲٦۵ اور ۴٦۰ تا ۴۷۲ (اولیوں کی تقسیم، ص ۴۷۲)؛ عدن، E. V. Stace : *An English-Arabic Vocabulary for the use of the students of the Colloquial*، صفحات vii تا ۲۱۸، چھوٹی تقطیع، لندن ۱۸۹۳ء متن مع ترجمہ۔

دثینہ : Count C. de Landberg : *Glossaire Dathînois*، ج ۱، صفحات xi تا ۱۰۳۸، لائیڈن ۱۹۲۰ء؛ ج ۲، صفحات xvi - ۱۰۳۹ تا ۱۸۱۴، وہی کتاب ۱۹۲۳ء؛ ج ۳ (طبع K. V. Zetterstéen)، صفحات xxxiv - ۱۸۱۵ تا ۲۹۷٦، چھوٹی تقطیع؛ وہی مصنف : *Études sur les dialectes de l' Arabie méridionale*, ii, *Dathinah*، لائیڈن ۱۹۰۵ء، صفحات xi - ۷۷۴ تا ۱۳۳۰ء؛ ج ۳ دثینہ؛ کتاب مذکور ۱۹۱۳ء، صفحات xv - ۱۳۳۰ تا ۱۸۹۲ء چھوٹی تقطیع۔

حضر موت : Count C.de. Landberg : *Études sur les dialectes de l' Arabie méridionale*، ج ۱، حضر موت، کتاب مذکور ۱۹۰۱ء، صفحات xvii

تا ۶۷۲ چھوٹی تقطیع (ارھنگ ص ۷۱۵ تا ۷۴۸)؛

ظفار: N. Rhodokanakis: *Der vulgärarabische Dialekt im Dofâr (Ẓfâr) I, Prosaische und poetische Texte*، *Einleitung*، Wien ۱۹۰۸ء، ج ۲، *Glossar, Grammatik*، Wein ۱۹۱۱ء، صفحات xxxii تا ۲۱۹، چھوٹی تقطیع (*Südarabische Exp.*، ج ۸ و ۱۰)۔

عمان (وزنجبار): C. Reinhardt: *Ein arabischer Dialekt gesprochen in Oman und Zanzibar*، شٹگارٹ و برلن ۱۸۹۴ء، صفحات xxv تا ۴۲۸، چھوٹی تقطیع (Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr., Berlin! متون ص ۲۹۷ تا ۴۲۸)۔

J. Cantineau: *Remarques* (*BSL*، شمارہ ۱۱۸) نے (ص ۸۱—۸۲) ان خصوصیات کا ذکر کیا ہے جن کی مدد سے مشرق کی شہری آبادیوں اور عرب خانہ بدوش قبائل کی بولیوں کے مابین امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ ایک مؤثر معیار صرف حرف ق کا بے آواز (unvoiced) تلفظ ہے (اس لحاظ کے بغیر کہ اس کا دوسری حالتوں میں مخرج کیا ہو سکتا تھا)۔ شہری آبادیوں کی سب بولیوں میں یہ تلفظ موجود ہے؛ ق کا زور دار تلفظ خانہ بدوشوں کی بولی کی ایک علامت ہے (جیسا کہ مغربی بولیوں کی حالت ہے)۔

عرب خانہ بدوشوں کی بولیوں کے مختلف اصناف کے علم کے لیے ہم J. Cantineau: *Études* در *AIEO*، ۳: ۲۲۲ کے رہین منت ہیں۔ حسب ذیل مختصر خلاصہ اسی پر مبنی ہے۔

جہاں تک شمالی عرب کی بولیوں کا تعلق ہے وہ یوں فرق کرتا ہے: بولیاں الف (عَنزہ)، بولیاں ب (شمّر)، بولیاں ج (شامی ۔ عراقی)؛ عنزہ بولیاں: حسانہ، رولہ، سبعہ، ولد، علی وغیرہ۔ شمّر کی مقامی بولیاں: عَبْدہ، خرصہ، رمال، یہ وغیرہ؛ شمّر کی بولیوں سے لسانی طور پر مماثل ہیں؛ گروہ ب ۔ ج عراق میں غالبًا طیؓ، شام اور اردن میں؛ عمور صلوت، سردیّہ، سرحان، اردن کے بنو خالد کے ایک حصے میں اور بنو صخر میں؛ شامی ۔ بولیاں: رَقّۃ (رقہ) کی شہری آبادی اور قبائل؛ عراقی حدیدین، موالی، جولان کے نعیم، فضل (یہ دو مؤخر الذکر ایک ماتحت گروہ ہیں) جو ادنیٰ خانہ بدوشوں کے زمرے میں، جسے شوایہ یا راعیہ کہا جاتا ہے، داخل ہیں۔ جوف کی بولی کا سوال ایک علٰحدہ مسئلہ ہے؛ الرّسّ کی بولی (قسیم) کسی حد تک ایک ب ۔ الف بولی ہے۔

شمالی عرب کی بولیوں کی جنوبی حد کا تعین بھی تقریبًا دشوار ہے۔ ان بولیوں کے قسیم، الحسا اور غالبًا بنو عارض، بنو وُشم اور بنو سَدیر میں وجود کی یقینی طور پر تصدیق ہو چکی ہے۔ حجاز کی بولیوں کے بارے میں بہت کم معلومات ہیں اور عسیر کی بولیوں کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دثینہ اور حضر موت کی بولیاں جن کے بارے میں ہمیں Landberg کے شائع کردہ متون سے پتا چلتا ہے، بظاہر شمالی عرب کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے دور کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ربع الخالی کے خانہ بدوشوں کی بولیاں بھی اسی گروہ سے متعلق ہوں۔ برخلاف اس کے C. Reinhardt، E. Rossi اور S.D. Goitein کی مساعی کے ذریعے ہمیں یہ معلوم ہے کہ عمان اور یمن کی بولیاں بالکل مختلف

قسم کی ہیں۔

مآخذ: (خود مادّے میں مذکور ہیں؛ وہ تصانیف جو بحیثیت مجموعی بولیوں سے بحث کرتی ہیں یہ ہیں: (۱) C. de Landberg: *La langue arabe et ses dialects*، لائیڈن ۱۹۰۵ء؛ (۲) C. Brockelman: *Das Arabische und seine Mundarten*، در *Handbuch der Orientalistik*، ج ۳، Semitistik (۱۹۵۴ء)، ص ۲۰۷ تا ۲۴۵؛ (۳) J. Cantineau: *La Dialectologie arabe*، در *Orbis*، ج ۴، ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۹ تا ۱۶۹: اس تصنیف میں مزید مآخذ اور عرب کی مقامی بولیوں کے مطالعات کے بارے میں موجودہ صورت حال سے متعلق معلومات کا ذکر ہے۔

(H. FLEISCH.)

(۳) المغرب کی بولیاں

عربی زبان شمالی افریقیہ میں دور دور تک رائج ہے، تاہم دوسری زبانیں بھی مستعمل ہیں۔ بربر زبان کا رواج بھی وسیع پیمانے پر ہے (دیکھیے مادّۂ بربر)۔ اگرچہ بربر زبان بعض حالتوں میں اپنا اثر و رسوخ کھوتی جا رہی ہے، تاہم زیادہ تر اسے ایک انتہائی پھلتی پھولتی حالت میں، نہ کہ پسپائی اور شکست خوردگی کے عالم میں، تصور کیا جا سکتا ہے۔

قدیم (autochthonous) زبان کا اخراج قدرتی طور پر ان حالتوں اور ان ملکوں میں عمل میں آیا ہے جہاں عربی زبان کی رو بغیر کسی رکاوٹ کے پھیل گئی۔ سب سے پہلے ان شہروں میں جنھیں عرب فاتحین نے دوبارہ تعمیر کیا، بسایا یا بنا کیا اور ان کے گرد و نواح میں، پھر برقہ (Cyrenaica) میں اور سب سے بڑھ کر تونس میں جہاں [فاتحین کا] سیل رواں اور سب سے پہلے پہنچا، پھر المغرب کے علاقوں غالباً زناتہ میں جہاں پرانی راعیانہ (pastoral) زندگی نے بدوی عربیّت کے لیے راستہ ہموار کر دیا، یعنی صحراء صحرا کا کنارہ، الجزائر اور قسنطینہ کے بلند میدانی علاقوں، تلّ کی وادیوں اور عملاً تمام وہران (Orania) میں۔ عربی زبان کا اثر و نفوذ صحرائے اعظم کے گرد و نواح میں تو ہوا، لیکن اس کے نخلستانوں میں آباد بستیوں کو اپنی لپیٹ میں نہ لے سکا۔ یہی صورت اندرون ملک اور سواحل کے کوہستانی علاقوں کی تھی کیونکہ یہاں پہنچنا بے حد دشوار تھا۔ مرّاکش میں "تعریب" کا عمل ساحل بحر ظلمات کے ساتھ ساتھ شروع ہو کر فاس اور تازہ کے تنگ راستے تک پہنچا اور اس نے المغرب کو اپنے دامن میں لے لیا، لیکن بحیرۂ روم اور اندرون ملک میں بہنے والے دریاؤں کے کناروں کے پہاڑی سلسلوں، یعنی بربر پہاڑوں کو جوں کا توں چھوڑ دیا۔ لہٰذا المغرب کا وہ رقبہ جہاں عربی کو برتری حاصل ہے بہت وسیع ہے۔ وہاں تقریباً تین کروڑ باشندے یہ زبان بولتے ہیں۔ یہ لوگ مختلف علاقوں میں پائے جاتے ہیں اور زندگی بسر کرنے کے جدا جدا طریقے رکھتے ہیں، یعنی شہروں کے سب باشندے، تقریبًا تمام زراعت پیشہ افراد اور میدانوں، سطحات مرتفعہ اور چٹیل علاقوں کے چرواہے، بہت سے دیہات کے باشندے، نخلستانوں کی اقامت پذیر آبادی کے متعدّد گروہ اور پہاڑی لوگ جو ہمسایہ شہروں کے اثر سے عرب بن گئے ہیں۔ یہ جغرافیائی انتشار (جو بخلاف بربر بولیوں کے اب تک جاری ہے) اور ان زندگی کے طریقوں کا اختلاف، ملک کی گوناگوں علاقائی کیفیت اور اس کی "تعریب" کے تاریخی احوال و کوائف دونوں کا نتیجہ ہیں۔ ان

دونوں پہلوؤں پر یہاں بحث نہیں کی جائے گی ۔ صرف اس بات کو بخوبی جتا دینا کافی ہوگا کہ اس قسم کے طبیعی اور انسانی حالات کی موجودگی میں بول چال کی عربی میں بولیوں کا بڑا تفاوت پایا جانا کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے ۔ یہ تفاوت اتنا بڑا ہے کہ عربی بولیوں کی بحیثیت مجموعی مشترک اور مخصوص خصائص کی بنا پر تعیین و تعریف دشوار معلوم ہوتی ہے اور ”مغربی عربی“ کی اصطلاح کا استعمال شاید ایک بیجا جسارت کا مرادف ہوگا، تاہم اسے، خواہ محض اس تشریح کی سہولت ہی کے لیے سہی، استعمال کیا جائے گا ۔

براکلمان نے اس زمانے میں جب کہ ہمارے پاس شمالی افریقیہ میں رائج بولیوں سے متعلق بہ مشکل چند دستاویزی ثبوت تھے، *Grundriss* میں یہ لکھا تھا کہ المغرب کی مقامی بولیاں زیادہ تر بدوی طرز کی ہیں ۔ اس نے بلاشبہہ یہ مفروضہ فعل (ماضی) کی حرکت عین کلمہ پر قائم کیا تھا جیسے وہ سب سامی زبانوں کی ابتدائی شکل تصوّر کرتا تھا، یعنی قَتَلَ، قَتِلَ، قَتُلَ جن سے قَتَلْ اور قِتِلْ بن گیا ۔ جزو کلمہ کا یہ حذف جو بلاشبہہ تاکید (stress) کی وجہ سے ہوا اندلسی زبان میں اب بھی موجود ہے، لیکن مالٹا کی بولی میں نہیں ۔ ان مثالوں میں جو المغرب میں پائی جاتی ہیں، یہ ہرگز تنہا مثال نہیں ہے اور نہ یہ خصوصی طور پر بدوی ہے ۔ براکلمان کا یہ تبصرہ جو اصولاً بلاشبہہ معرض بحث میں آسکتا ہے اس وقت صاف طور پر بالکل غلط ہو جاتا ہے جب ہم بولیوں سے متعلق حقائق کی غیر معمولی پیچیدہ اصلیت سے اس کا مقابلہ کریں ۔

یہ ایک صوتی خاصہ ہے جو المغرب کی بیشتر مقامی بولیوں میں پایا جاتا ہے، اس کے بغیر کہ وہ ان سب میں مشترک ہو یا محض ان تک ہی محدود ہو (اس لیے کہ یہ بعض مشرق اوسط کی بولیوں میں بھی موجود ہے)، یعنی حروف علت کی مخصوص آوازوں (vocalic content) کا بڑی حد تک زبان اور حرکات خفیفہ کے نظام کی غیر متعلق (neutral) آوازوں کی جانب ایک نمایاں رجحان ۔ ظاہر ہے کہ ایک عام جائزے میں بولیوں کے باہمی اختلاف کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ۔ اسے صحیح ثابت کرنے کے لیے صحیح حقائق کی جانچ ضروری ہے ۔ شمالی مراکش، الجزائر اور تونس کی سب بولیوں میں اور مغربی صحرا کی بھی تمام بولیوں میں حرکت خفیفہ کسی کھلے جزو کلمہ، حرف علت + حرف صحیح + حرف علت (v + c + v) میں ساقط ہوجاتی ہے ۔ لفظ کے ادا کرتے وقت ساری توجہ لفظ کے آخر پر ہوتی ہے اور اس کی ابتدا کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے ۔ اس طرح وہ لفظ بجائے دو رکنی ہونے کے ایک رکنی رہ جاتا ہے ۔ اس طرح ضَرَبَ کی شکل ضْرَبْ (”اس نے مارا“) ہوجاتی ہے؛ فَرَحٌ کے بجائے فْرَحْ ”خوشی“ ہو جاتا ہے ۔ یہ قدرتی طور پر اس صورت میں بھی عمل میں آتا ہے جب کسی لفظ کی اصل کے بعد کوئی حرف لاحقہ یا تصریف امالہ (inflexion) آئے، یا اس سے پہلے کوئی حرف سابق ہو ۔ اس طرح ضَرَبُوا سے ضْرْبُوا (انھوں نے مارا) رہ جاتا ہے، تَضْرِبُہ سے تْضْرِبو یا تْضْرْبُ ”تو نے اسے مارا ہے“ بن جاتا ہے ۔ شَجَرَة، شْجْرہ (درخت) بن جاتا ہے، مَحْكَمَة سے مْحْكْمہ یا محکمہ (mḥekma) (قاضی کی عدالت) ہو جاتا ہے وغیرہ) ۔

بعض اوقات [دوسرے] عناصر کی یکجائی اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ حروف علت کا عنصر یکسر غائب ہو جاتا ہے اور حروف صحیحہ کے ایک سلسلے کا تلفظ ایک حرف صحیح کی مدد سے ممکن ہوتا ہے جو حرف علت کا کام دیتا ہے اور جس پر ایک انتہائی خفیف حرکت ہوتی ہے، مثلاً قصبہ (Q.şba) ''نرسل'' شَخْصَک (sh-kh şsk.) ''تمھیں کون لے رہا ہے؟'' - یہ مرّاکشی بولیاں، بالخصوص شہروں (مثلاً فاس) کی انتہائی بگڑی ہوئی بولیاں ہیں جن میں یہ خاصّہ بآسانی دیکھا جا سکتا ہے - اس ارتقا میں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحیح طور پر بولے جانے والے محاورات میں زبان کے عناصر کم ہوتے جاتے ہیں (اور اس طرح کم از کم مزاحمت کا طریقہ اختیار کر لیا جاتا ہے)، اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ کسرہ اور ضمّہ کی نوعیت کی حرکات غیر مؤثر ہو جاتی ہیں - چونکہ ان کی حرکت خفیف ہوتی ہے لہٰذا وہ قدرتی طور پر اپنا عمل کھو دیتی ہیں - آلات تکلم کے ذرا سے ڈھیلے پن سے ان کی اصلی نوعیت بدل جاتی ہے، اگر اس سے ان کا مکمل فقدان نہ بھی عمل میں آئے تو بے اختیار خیال آتا ہے کہ کھلے اجزائے کلمہ میں حروف علت کا فقدان ضمّہ اور کسرہ کی حرکات ہی سے شروع ہوتا ہے - شامی بولیوں کی کیفیت ہے جن پر J. Cantineau نے بعض بلند پایہ مقالات لکھے ہیں (خصوصاً وہ جو تدمُر (Palmyra) سے متعلق ہے)، یہی بات نمایاں ہوتی ہے - افعال صحیحہ کی بنیادی شکل میں گردان کا اختلاف اس پر منحصر ہے کہ اہم حرکت علت ضمّہ ہے یا کسرہ یا فتحہ - مقدّم الذکر میں ایک ہی جزوِ کلمہ رہ گیا ہے، بحالیکہ مؤخّر الذّکر میں دو جز باقی ہیں - یہی حالت فزّان، برقا اور تونس کے انتہائی جنوب کی بہت سی بولیوں کی ہے جو اس نقطۂ نظر سے مشرقی اور مغربی بولیوں میں ایک واسطے کا کام دیتی ہیں - حرکت فتحہ کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے، خواہ وہ ایک بخوبی محفوظ وصفی (qualitative) عنصر ہو، جیسے کہ ضَرَب ''اس نے مارا'' یا حَلِیب ''دودھ'' میں یا تبدیل شدہ شکل میں ایک عنصر جیسے رَبَط ''اس نے جوڑ دیا ہے''، طُبگ ''ٹوکری وغیرہ میں''.

الفاظ کی ساخت کے اعتبار سے بھی بعض ایسے خصائص ہیں جنھیں مخصوص طور پر مختلف حد تک مغربی تصور کیا جا سکتا ہے - خاص طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فعل مضارع کے صیغۂ واحد متکلم میں حرف نون نے ابتدائی ہمزہ کی جگہ لے لی ہے، جو مشرق اوسط کی سب زبانوں (بولیوں) میں عام ہے - سب سے زیادہ یہ علامتی نون (morpheme n) مرّاکش، الجزائر، تونس، موریتانیا، صحرا، فزان، طرابلس، برقا اور مالٹا کی بولیوں میں بلا استثنا پایا جاتا ہے - واقعہ یہ ہے کہ مصر اس کے استعمال کی انتہائی مشرقی حد معلوم ہوتا ہے - زمانۂ حال میں Ch. Kuentz نے (اسکندریہ اور نیل کے ڈیلٹا کی بعض اقامت پذیر آبادیوں کی بولیاں) انتہائی حدود کی صحیح تعیین کی ہے - ع کی جگہ اَ کا استعمال، جس کا ذکر ابن خَلْدُون ان ہلالی گیتوں کے ضمن میں کر چکا ہے جو اس نے جمع کیے تھے، اندلس کے مرابطی عہد میں ابن قزمان نے بھی کیا ہے اور قرون وسطٰی میں نارمنی صقلیہ میں بھی پایا جاتا ہے - ایسے ساخت الفاظ سے متعلق ایک ایسی بدعت کہا جا سکتا ہے جو المغرب

سے مخصوص ہے۔ یہ صاف طور پر صیغۂ واحد متکلم کے لیے جمع متکلّم کے صیغے پر قیاس کرتے ہوئے ایک علامت بنانا ہے، یعنی نَقْعَل، نَقْعَلُو سے (نَفْعَلْ)۔ فعل کے ایک وزن فعال (f ʻāl) سے جو شاید قدیم افعال اور اِسْفِعَال سے مأخوذ ہے، اشتقاق کی مغربی شکل کو بھی (جس کی شہادت سب بولیوں میں، بشمول مالٹا کی بولی کے پائی جاتی ہے)، ایک جدت ہی سمجھنی چاہیے۔ اس سے ایک منتج مفہوم (resultative meaning) [صیرُورہ] کا اظہار ہوتا ہے: کحال ”وہ سیاہ ہوگیا ہے“ بیاض byāḍ ”وہ سفید ہوگیا ہے“ عَوار ʻwār، ”وہ کانا ہوگیا ہے“ حرّاش ḥrāsh ”وہ کھردری کھال والا ہوگیا ہے“ طوال ṭwāl ”وہ لمبا ہوگیا ہے“ سمان smān ”وہ موٹا ہوگیا ہے“ شال shāl ”وہ مطیع ہوگیا ہے“، زیان zyān ”وہ خوبصورت ہوگیا ہے“ وغیرہ۔ دوسرے اور تیسرے صحیح حرفوں کے درمیان ایک حرف علت الف کی موجودگی گردان سے متعلق ایک صوتی مسئلہ پیدا کر دیتی ہے جس کا حل مختلف بولیوں نے مختلف طرح سے کیا ہے (Sur le : L. Brunot در Mélan- ʻthème verbal fʻal en dialecte marocain ʻges W. Marçais پیرس۔ Maisonneuve، ۱۹۵۰ء، ص ۵۵ تا ۶۲)۔ راجع الی الفاعل اور نیم مجہولی مفہوم کی مشتق شکلوں کے قیاس پر جن میں ایک حرف سابق ت پایا جاتا ہے (تَفَعَّل جو فَعَّل سے مشتق ہے اور تَفَاعَل جو فَاعَل سے مأخوذ ہے)۔ مغربی بولی نے بعض دوسری بولیوں کی طرح ایک صورت تفعل (tfʻal) کی بنالی ہے (جس سے بہت ہی قدیم اتفعل (etḥpheʻel) کی یاد تازہ ہو جاتی ہے) جو فَعَل (fʻal) کے مقابلے میں ہے۔ اس بولی میں یہ صورت اکثر علی الرغم انفعل (nfʻal) استعمال ہوتی ہے، پھر اس سے اور آگے بڑھ کر وہ تفعل (tfʻal) اور نفعل (nfʻal) کی ایک ترکیب تک پہنچ جاتی ہے اور تتفعل، تنفعل بن جاتی ہے، مثلاً اِنْجَرح ”وہ زخمی ہوگیا ہے“، تَنْحرق tenḥrak ”وہ جل گیا ہے“۔ بنیادی شکل کے افعال کی مطابقت میں اسمائے فعلی کو بنانے کے لیے قدیم نظام نے حرکات کی متضاد صورتوں کے باہمی رد و بدل سے آزادانہ طریقے پر کام لیا۔ فَعْل، فَعْل، فُعْل، فِعْل وغیرہ۔ یہ حرکات علت کے نظام کا انحطاط ہی ہے جو المغرب میں خاصا عام ہے (اور اسی طرح اجزائے کلمہ کی وہ گڑبڑ جو اس کے ساتھ ہوئی) جس سے بلاشبہہ بولیوں کو یہ ترغیب ہوئی کہ اسمائے فعلی کی حالت میں وہ ایسی اشکال اسمی کو ترجیح دیں جن میں حروف علّت (long vowels) پائے جاتے ہیں۔ ان صورتوں میں ایک ایسی ہے جس میں ایک غیر معمولی مد صوتی پایا جاتا ہے اور جسے مخصوص طور پر مغربی سمجھا جا سکتا ہے (مالٹا میں بھی یہ مستعمل ہے)، یعنی فعِیل (fʻīl) بحالیکہ پہلے یہ ایک شاذ مصدر تھا (ان افعال کے لیے جو شور یا پکار ظاہر کرتے ہیں)، اب یہ افعال عملی کا کثیر الاستعمال مصدر ہے، خصوصاً وہ افعال جو جسمانی افعال کو ظاہر کرتے ہیں: شطیح (shṭīḥ) ”ناچنے کا فعل“، غسیل (ghsīl) ”نہانے دھونے کا فعل“ طبیخ (ṭbīkh) ”پکانے کا عمل“، سلیخ (slīkh) ”کھال اتارنے کا عمل“ وغیرہ۔ فعیل کا موثر ہونا شاید مصدر تفعیل کے قیاسی اثر کا رہین منت ہے جو افعال عملی اور افعال متعدی کا خاصّہ ہے جو کیفیت مصدر فعیل (fʻīl) کی ہے، اسی طرح جمع فعالی (fʻālī) کی قیاسی توسیع بھی بظاہر ایک خالصۃً مغربی خصوصیت ہے۔ یہ دوسری جگہوں میں ایسے اسما کی جن میں ایک اصلی حرف علت ہو

جمع بروزن فعالیل ھے، مثلاً قہوہ، جمع = قہاوی، معنی، جمع = معانی ۔ اسے مزید وسعت دے کر ایسے اسما کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ھے جن کی اصل صحیح نہ کہ معلول ھو، مثلاً اِبْرہ ''سوئی'' جمع = اَباری، قَصْعہ ''بڑا پیالہ'' جمع = قصاعی، مِشْطہ ''کنگھی'' جمع = مشاطی، وغیرہ ۔

صلات نحوی مقامی بولیوں میں متعدّد جدتوں کا باعث بن گئے ھیں ۔ ان میں سے المغرب میں سب سے زیادہ قابل ذکر حسب ذیل ھیں : (۱) ایک حقیقی حرف تنکیر کی تخلیق جو کسی غیر معیّن اسم (نکرہ) کی حالت کو ظاھر کرتا ھے (مثلاً کلاسیکی رجُلٌ) ۔ اس مقصد کے لیے عدد ''ایک'' کو استعمال کیا جاتا ھے، یعنی واحد (جیسے بعض اوقات مختصر کرکے وَحِی، وَحْ، حَ بنا دیا جاتا ھے) جو غیر منصرف رھتا ھے اور جس کے بعد اسم آتا ھے ۔ اسے یا تو ال تعریفی سے معیّن کیا جاتا ھے، جیسے الواحد الرّاجِل = ''ایک مرد''، واحد المِراۃ ''ایک عورت'' واحد الدّار ''ایک مکان''، اور یا ایک مضاف تعیینی سے، جیسے واحد باب الدّار ''ایک گھر کا ایک دروازہ'' واحد صاحبی ''میرا ایک دوست''۔ جہاں جہاں بھی یہ حرف تنکیر رائج ھے، یعنی مرّاکش، الجزائر اور الجزائر و تونس کی سرحدوں کی بولیوں میں، اس حرف (واحد) کے استعمال سے اسم ضمیر ''واحد'' کا استعمال متروک نہیں ھوا جو اب تک منصرف رھا ھے ۔ واحد رجل ''کوئی ایک مرد''، واحد مرَاۃ (mra) ''کوئی ایک عورت''، اور وسطی اور شمالی تونس اور لیبیا میں بھی ایک معقول ترکیب ھے؛ (۲) اسم سے براہ راست (کلاسیکی) اضافت، جیسے کہ رِیْحَۃُ الورد ''گلاب کے پھولوں کی خوشبو'' کو حذف کرنے کا رجحان اور اس کی جگہ ایک بالواسطہ اضافت کا استعمال جو ایک حرف وصل سے کام لیتی ھے، جیسے کہ الرِّیحہ متاع الوَرْد ۔ یہ انوکھی چیز مشرق قریب کی بولیوں میں پائی جاتی ھے (Brockelmann : *Grundriss*، ۲ : ۲۳۸، ۱۲۱)، لیکن بعض ایسے حروف اضافت بھی ھیں جو مغرب کی بولیوں سے مخصوص ھیں : دَ، دِ، د یا ل مرّاکش اور الجزائر میں، متاع یا نتاع الجزائر اور تونس میں، ت (مأخوذ از متاع) مالٹا میں اور جِن فزّان میں ۔ متاع مأخوذ از کلاسیکی متاع بمعنی ''سامان اسباب'' کے وجود کی تصدیق اندلس کی بولیوں سے اور بَیْذَق کی تاریخ الموحّدون (چھٹی/تیرھویں صدی) سے پہلے ھو چکی ھے اور اس کا استعمال بحر ظلمات سے لے کر مصر تک ھوتا ھے، جہاں یہ بِتَع کی شکل اختیار کر لیتا ھے ۔ سابق فعل بَ، بِ کا استعمال جس سے فعل مضارع میں تکمیل، نتیجے یا اتمام کا اظہار مقصود ھوتا ھے اور جو مشرقی بولیوں میں اس قدر عام ھے، برقا (Cyrenaica) میں اور مشرق میں فزّان تک پایا جاتا ھے ۔ مرّاکشی بولی میں اسی فعل میں صیغۂ فعل سے پہلے ت (یا ک) پایا جاتا ھے جس سے مراد زمانۂ حال میں کسی واقعی کام کا اظہار ھوتا ھے ۔ مرّاکشی کا ک شاید وھی سابق فعل ھے جو الجزائر (مشرقی قبائلیہ) میں ایک نیم لچکدار شکل، کَ، کُ (مأخوذ از کانَ ۔ اِکُون) میں واضح طور پر قیاسی معنوں میں استعمال ھوتا ھے ۔ علاوہ ازیں ان سوابق فعل کے المغرب، مرّاکش اور لیبیا اپنے طور پر معنی فعلی کا ایک پیش کنندہ لفظ (pre-sentative) بھی استعمال کرتے ھیں جس میں فعل رأی ''دیکھنا'' کے صیغۂ امر رَ (ra) کے ساتھ لواحق ضمیری کو جمع کر دیا جاتا ھے، ان معنوں میں کہ ''میں یہاں ھوں'' ''تو یہاں ھے'' وغیرہ، یا ''یہ دیکھو میں ھوں'' ''تو ھے'' وغیرہ، رَانِی،

ڈاک، ڈاح، ڈاھد (یا ڈامی) ڈانا، ڈاکم، ڈاھم، جس سے مقصد کسی حالت یا عمل کی واقعیت کا (ماضی یا مضارع میں) اظہار ہوتا ہے۔ ڈانِ جِیت [ڈنی جئت] ”یہ لو میں ہوں“ ”میں آ گیا ہوں“ ڈاہ یبکی ”وہ دیکھو رو رہا ہے“ اور اس طرح کسی جملۂ اسمیہ میں ڈاک مڑیض ”بیمار تو ہے“ ڈاھم لتم ”وہ دیکھو نیچے ہیں“ مفہوم منفی بھی اسی سے مماثل طریقے پر بنتا ہے: ماڈانِش، ماینش ”میں نہیں ہوں“ ماکش ”تو نہیں ہے“ ماھوش ”وہ نہیں ہے“ وغیرہ اور یہ بمقابلہ فعلیہ کے اسمیہ جملوں میں زیادہ تر استعمال ہوتا ہے، مانیشی مریض ”میں بیمار نہیں ہوں“؛ (۴) حروف کا احیا: یہ ایک عام لسانی حقیقت ہے کہ مغربی بولیوں کی جدّت ایک علامت آش (یا آہ) کی تخلیق پر مشتمل ہے جو کلاسیکی آیّ شیء سے ماخوذ ہے اور جو شمالی افریقیہ کے ایک سرے سے دوسرے تک مستعمل ہے (اِش مالٹا میں، اِیش شمالی قُسطنطینیہ میں) تاکہ اسما اور حروف جر کے ساتھ ملا کر متعلقات فعل (adverbs) اور حروف عطف بنائے جا سکیں۔ باش [از کلاسیکی بایّ شیء] ”کس چیز سے“، ثاکہ ”اس طریقے پر کہ“؛ لاش [از کلاسیکی الٰی ایّ شیء] ”کس کی طرف“، کس غرض سے“ کفاش [کَیف+شیء] ”کس طرح، علاش [علی ایّ شیء] ”کس چیز پر اور کیوں“ قدّاش ”کس سائز کا“ کس قدر۔ لفظ کَیف، کیف بمعنی مانند، مشابہ بطور ایک حرف جرّ کے استعمال ہوتا ہے اور بمعنی ”جب کہ، مانا کہ“ بطور ایک حرف عطف کے؛ (۵) تعبیر مازال، مازال ما، منصرف یا غیر منصرف، بمعنی ”اب تک“ ”ابھی نہیں“ کا استعمال جس کے لیے مالٹا اور دوسرے ملکوں میں عاد مستعمل ہے۔

صوتی ساخت کے الفاظ اور نحوی اختلافات سے بڑھ کر لغات کی وہ خصوصیتیں ہیں جو المغرب کی بولیوں اور مشرق اوسط کی بولیوں میں ایک واضح ترین، خواہ وہ عمیق ترین نہ ہو، تضاد پیدا کر دیتی ہیں۔ المغرب کی بولیوں کی اصطلاحات کے ماخذ، عربی یا غیر عربی، کے تعیُّن کے لیے کوئی باقاعدہ تحقیقات کیے بغیر یہاں ان میں سے عام ترین کا ذکر کیا جائے گا۔ لفظ لَامِین (لام تعریفی کے ساتھ) کا مفہوم (صرف المغرب میں) ”رئیس بلدیہ“ ہے؛ تماشائیوں کے مفہوم میں اَنْکاص یا اَنْجاص (لَنْجاص، لَنْزاص) کا استعمال جو پہلے اندلس ہی میں تھا، ہر جگہ پھیل رہا ہے؛ ”چائے دان“ کے لیے عام اصطلاح بِرّاد اور ”پانی کے جگ“ کے لیے بِرّادہ ہے؛ ”سینہ“ چھاتی جو ہمیشہ (سینی گال سے لیبیا تک) بزُول یا بزّولہ ہے، اور اسی طرح مالٹا میں بھی۔ فزّان میں اس کی جگہ ثدی پایا جاتا ہے۔ مرّاکش اور الجزائر کے ”انجیر کے پھول“ کے لیے ایک ہی اصطلاح باکور ہے۔ پہلے یہ لفظ اندلس میں رائج تھا۔ تونس اور مالٹا کی بولی میں اسی مفہوم میں بِثرہ، بِتّر مستعمل ہے۔ بِگُوش کا مفہوم ہر کہیں ”گونگا“ ہے؛ کلڈک عام طور پر بِلّارج (بِلّارنج، بِرّارج) ہے جس کی اصل یونانی πελαργός، ”چائے“ کے لیے موریتانیہ، مرّاکش اور الجزائر میں تای اتای لاتای کا لفظ مستعمل ہے، تونس میں اتی اور شاھی، شای صرف جنوبی تونس اور لیبیا میں نظر آتا ہے؛ ”فرد“، شخص، ”پیادہ“ عام طور پر ترّاس کہلاتا ہے، جو بظاہر کلاسیکی ترّاس بمعنی ”سلاح بردار، سپر بردار“ سے ماخوذ ہے۔ truffles کو ترفاس کہتے ہیں؛ سرین یا کولھوں کے لیے عام طور پر ترمّہ مستعمل ہے؛ اولے کو ہر جگہ ”تبرور“ کہتے ہیں جو ایک بربر لفظ ہے اور لیبیا تک بھی پایا

جاتا ہے جہاں اس کے بجائے لفظ حنڑ "پتھر" کو ترجیح حاصل ہے؛ "پانے" کے لیے جبّار مع (علاقے کے اعتبار سے) لگا، لگا یا صاب کے مفہوم میں تھوڑے سے بہت تفاوت کے ساتھ ("معلوم کرنا یا پا لینا" جس کی کوئی تلاش میں ہے) استعمال ہوتا ہے۔ اثر (trace) کے لیے لفظ جَرّہ (یا جُرّہ) ہے؛ مینڈک کے لیے کُل مغربی لفظ جرّان ہے، جہاں بربر لفظ "اگرو" بھی نہیں پایا جاتا۔ جُغمہ بمعنی گھونٹ مغرب، موریتانیا اور طرابلس کی ایک مخصوص ترین اصطلاح ہے۔ نارنگی کے لیے مرّاکش اور الجزائر میں تشینہ، لتشینہ استعمال ہوتا ہے، بحالیکہ لفظ بردگان تونس میں نظر آتا ہے۔ تشلّوق (تشلّیق، شلائک) مختلف شکلوں میں تمام شمالی افریقیہ میں بمعنی چیتھڑا یا کپڑے کا لکڑا مستعمل ہے۔ "کھولنے" کے لیے تمام مغرب میں لفظ حل (جس کا مفہوم بندھی ہوئی چیز کو کھولنا بھی ہے) مستعمل ہے، بحالیکہ لفظ فتح نسبۃً شاذ اور ادبی استعمال کے لیے مخصوص ہے۔ سیاہ خضاب یا وسمے کو "حرکوس" کہتے ہیں جو یونانی xαιxός سے ماخوذ ہے؛ مچھلی کے لیے لفظ "سمک" کی جگہ جو بالکل غیر معروف ہے، "حوت" استعمال ہوتا ہے؛ "خدم" جس کا صحیح مفہوم خدمت کرنا ہے، کام کرنے یا بعض اوقات "کرنے" (عام طور پر) کے لیے عام لفظ ہے؛ "خادم" لفظ بغیر جنس کی تخصیص کے "حبشی عورت" کا مفہوم رکھتا ہے؛ چاقو، چھری کے لیے پورا مغرب "خذمی" کا لفظ استعمال کرتا ہے جو پہلے اندلس میں رائج تھا۔ "کسی پر پڑنا، نازل ہونا" کا اظہار معمولاً لفظ خاطَ سے ہوتا ہے؛ سوچنے کے لیے "خمّم" مستعمل ہے؛ "دشرہ" دیہاتی گھروں بلکہ "کسانوں کے جھونپڑوں کو بھی کہتے ہیں اور اس کا ایک ہم معنی لفظ مشتا ہے، جس کا مفہوم دراصل "موسم سرما کی قیام گاہ" (شتا) تھا؛ ذِیب کا مفہوم "بھیڑیا" نہیں بلکہ گیدڑ" ہے؛ راشی "ناپائدار، سڑا ہوا" کے معنی میں عام صفت ہے؛ أزْتب "نرم، ملائم" بمقابلہ احرش "کھردرا، ناملائم" اسما کے صیغوں کے بعد استعمال ہوتا ہے یا عیوب جسمانی ظاہر کرتا ہے؛ زَرْبِیّہ بمعنی غالیچہ جو ایک قرآنی لفظ ہے (۸۸ [الغاشیۃ] : ۱۶) پورے مغرب میں اب تک باقی ہے؛ "جلدی کرنا عجلت برتنا" کے اظہار کے لیے فعل "زرب" استعمال ہوتا ہے؛ زوج "(زوز، جوز، جوج) صحیح معنوں میں جوڑا" عدد دو کا مفہوم ادا کرتا ہے، یا تو یہ ثنین کی جگہ اور یا اس کے مقابلے میں رہ کر، پہلے ایک اندلسی لفظ تھا، جو صحرائی اور مشرقی مغرب میں بیشتر رائج ہے اور اسی طرح مالٹا میں بھی؛ "زایلہ" بار برداری کے جانور کے لیے عام اصطلاح ہے؛ "ازْعر" کا مفہوم "بھورے بالوں والا (والی)" (blond) ہے؛ زَوّی "چیخنا چلانا" مرغ کے لیے ہر کہیں بشمول مالٹا "سردوک" مستعمل ہے؛ لفظ دیک صرف اوران اور فزّان میں مستعمل ہے یونانی لفظ σπόγγος بمعنی "اسپنج" سے عام بولی کا لفظ شفنج (یا سفنج) بن گیا جس کا مفہوم محض تکاچھ (fritter) رہ گیا ہے، بحالیکہ اسپنج کے لیے لفظ نشّافہ یا جفّافہ استعمال ہوتا ہے۔ "کرم" کو سخون اور سُخن کہتے ہیں؛ سلک کے معنی "اپنے کو نجات دلانا" اور سلّک کے معنی "نکال لینا" ہیں؛ کلاسیکی سُلّم ہمیشہ نوساختہ سلّوم، "سیڑھی" کے مفہوم میں آتا ہے؛ "مانگنا" کے لیے تقریباً ہر جگہ ساسا۔ اساسی ہے؛ سیّق کا خاص مفہوم "پانی میں کھنگالنا" ہے؛ شارب کا لفظ "ہونٹ" کے لیے اور "مونچھ" کے لیے شلگون کا لفظ مستعمل ہے؛ "کلہاڑی" کو شاقور کہتے ہیں، اور "بوری" کو شکارہ؛ صبّہ

بمعنی ''ٹپکنا، گرنا'' (بارش کے ذکر میں) عام فعل ہے؛ جوتوں کے لیے لفظ صبّاط ہے (پہلے اندلسی لفظ سبّاط)؛ المغرب میں ہر جگہ ''مسجد کے مینار'' کو صَومعہ کہتے ہیں؛ ''پک کر تیار ہونے کے لیے ''طاب - اطیَب'' ہے، اور پکانا ''پختہ کرنا'' طیّب؛ طَرْف علاوہ اپنے عالمگیر معنوں میں بمعنی ''سرا، آخر''، المغرب میں ''ٹکڑا'' کا مفہوم بھی ادا کرتا ہے؛ عَرش عام طور پر قبیلے کے معنوں میں مستعمل ہے؛ بکرے کے لیے لفظ عَتْروس ہے اور بھیڑ کے بچے کے لیے اکثر عَلّوش؛ ''آگ'' کا ذکر کرنے کے لیے بطور حسن تعبیر عافیہ ''آرام، سکون'' کا لفظ مستعمل ہے، اور لفظ غشّ بمعنی دھوکا دینا، بخوبی معروف ہے؛ مغربی بولی میں اس سے ایک دوسری شکل (تفعیل، غشّش) بمعنی ''غصہ، ناراضی پیدا کرنا'' اور ایک پانچویں شکل (تفعّل، تغشّش) ''خفا، ناراض ہونا'' وضع کی گئی ہے۔ مغربی غنایہ ''گیت'' تیسرے حرف اصلی ی کے ساتھ غنا ''گانا'' سے ماخوذ ہے، بحالیکہ مشرقی بولیوں میں صرف ''غناوہ'' واو کے ساتھ معروف ہے؛ ''فرومایہ'' مغرب میں ہر کہیں نِرّاس کے معنوں میں آتا ہے جس کا مفہوم مالٹا میں ''گنجا'' ہے؛ چوزے کے لیے فلّوس اور کچھوے کے لیے بربری اصل کے لفظ فکّرون، فکران، مستعمل ہیں بربری ہی سے جگنو کے لیے لفظ فَرْتُتّو، فرتّین اور اس کی اور مختلف شکلیں اختیار کی گئی ہیں؛ پیشاب کرنا (گھوڑے یا گدھے کا) کے لیے ''فاگ'' ہے؛ قَدّ معنی ''کافی ہونا'' ہیں؛ قدم (گدم) کے لیے ''ایڑی'' ہے؛ خشک گوشت کے لیے لفظ قدّید مستعمل ہے؛ حلق کے لیے عام لفظ گرجُمہ ہے؛ ڈکار لینا تگرّع ہے؛ ایک مخصوص مغربی لفظ بالوں کی اس لٹ کے لیے جو لمبی ہونے کے لیے چھوڑ دی جائے ''کُطّایہ [پنجابی گُتْ] ہے؛ ''کھانسنا'' کَحّ ہے؛ اسود کے ساتھ ساتھ بعض اوقات معنوں کے ایک نمایاں فرق کے ساتھ لفظ اکْحل بمعنی ''سیاہ'' موجود ہے؛ انجیروں کو کرمُوس اور انجیر کے درخت کو کَرْم کہتے ہیں؛ چٹان یا ڈھال (escarpment) کے لیے لفظ کاف ہے؛ ابان کے معنے لسّی کے ہیں نہ کہ دودھ کے؛ چادر کو ملف یا ملّف کہتے ہیں؛ مشمش بمعنی ''خوبانی'' کو بدل کر مشمش بنا لیا گیا ہے؛ ''مؤخر'' آخر میں پیدا ہوا کے لیے لفظ ''مظوطی'' مستعمل ہے جو بربری سے لیا گیا ہے؛ عام طور پر مستعمل عربی لفظ قدر ''قوت'' کی جگہ اکثر نجَم استعمال ہوتا ہے؛ هدر ایک عام فعل بمعنی ''بولنا'' ہے؛ بیوہ عورت کے لیے لفظ هجّالہ ہے؛ وُجہ (اُجْہ) جو اپنے اصلی مفہوم ''چہرہ'' میں معروف ہے، ایک اور مخصوص مفہوم ''چھرّا'' (بندوق کا) بھی رکھتا ہے؛ ولّی اولّی کے معنی ''واپس آنا'' ہیں، لیکن بن جانا، ''ہو جانا'' بھی ہیں، وغیرہ.

اس طرح لغات کے نمایاں اختلافات مغربی بولیوں کو مشرق قریب کی بولیوں سے جدا کرتے ہیں، یا تو واقعی مستعمل الفاظ کے اعتبار سے، یا ان کی شکل یا ان کے مخصوص معنی (semantic) کے اعتبار سے۔ اگر اس سے بڑھ کر نہیں تو اس کے برابر اختلافات خود مغربی بولیوں کے مابین موجود ہیں، جو اس وسیع علاقے کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جہاں وہ بولی جاتی ہیں، [مثلاً] متعلق فعل ''اب'' کے اظہار کے لیے اصطلاحات علاقے کے اعتبار سے مختلف ہیں: (۱) دابہ، بلاشبہہ ایک اندلسی اصطلاح ہے، پورے مرّاکش (باستثنائے جنوب). اور الجزائر میں، الجزائر اور تلمسان کی یہودی بولیوں میں معروف ہے؛ (۲) کلاسیکی ذالوقت سے متعدد شکلیں مشتق ہیں: دِلْوق، دِزْووق،

دلُوک، دروُگ، دلُوک، دروخ، وغیرہ (مع یا بغیر رائے ثقیلہ کے) جو موریتانیا (Mauritania)، جنوبی مرّاکش اور تمام الجزائر (شہروں، دیہات اور مضافاتی علاقوں) میں مستعمل ہیں (اور جو مشرق میں بھی معروف ہیں)؛ (۳) الآنَ شستہ زبان کا لفظ ہے، الجزائر کی بدوی زبانوں میں بھی یہ لفظ موجود ہے؛ (۴) الساعۃ (اسا) مالٹا میں مستعمل ہے؛ (۵) توٗ، توّہ مغرب کے مشرقی خطّے، یعنی مشرقی الجزائر سے لے کر لیبیا تک مستعمل ہے۔ ''بہت'' کو تونس میں بِرْشہ کہتے ہیں، الجزائر اور مرّاکش میں بزّاف، جنوبی مرّاکش میں بلِعہ، الجزائر، تونس اور لیبیا کے بدویوں کے ہاں یا سر، جہاں کہ وہ ایک تصریف پذیر صفت کے طور پر مستعمل ہے، نہ کہ متعلق فعل (adverb) کے طور پر ۔ کالی، یہ موریتانیا میں کافی ہی کے طور پر مستعمل ہے، اس کے لیے تِکْفِی، یزّی، باڑ کہ، باڑا کہ الفاظ مرّاکش سے تونس تک بولے جاتے ہیں، لیکن مالٹا اور لیبیا میں اس کے لیے بِس ہے؛ ''ہے'' ''نہیں ہے'' کا مفہوم ہمیشہ فعل کان سے اسم ضمیر یا فاعل کی شکل میں ادا کیا جا سکتا ہے: کَانْ، کَاین، ماکانش وہ شکلیں ہیں جو معمولاً الجزائر اور مرّاکش میں مستعمل ہیں، لیکن تونس میں ثَمّہ، مانمّاش شکلیں زیادہ تر استعمال ہوتی ہیں، اور تونس کے جنوب اور لیبیا میں ابی مالیش ۔ ''کچھ نہیں'' کا مفہوم ہر جگہ شے سے ادا ہو سکتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ الجزائر، اور تونس میں یہ منفی شکل آزادانہ طور پر متعلق فعل ''حتی'' سے مؤکد کر کے اسی طرح ادا ہوتی ہے (حتّی، حتّ شی)، لیکن تونس اور لیبیا میں اس کی جگہ اکثر کان البڑکہ ''(اور کچھ نہیں) سوا برکت کے'' لے لیتا ہے [دیکھیے اردو میں: آج گھر میں آٹے، گھی وغیرہ کی برکت ہے، یعنی نہیں ہے]؛ مرّاکش اور اوران تک ''والو'' مستعمل ہے جس کا صحیح مفہوم ''اور اگر'' ہے؛ کلمہ فجائی ''اچھا، بہت اچھا!'' مرّاکش اور تلمسان تک کے علاقے میں لفظ مزْیان سے ادا ہوتا ہے؛ الجزائر میں یہی کلمہ ملِیح (امْلِیح) سے، تونس میں طیّب سے اور فزّان میں باهی سے ظاہر ہوتا ہے؛ کلمۂ استفہام یعنی ''کیا، یہ کیا ہے'' ؟ کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ''واش'' مغربی اصطلاح ہے، لیکن اس کے لیے مالٹی میں شِیْ، مرّاکش اور موریتانیا کی بولی میں آش، فزّانی میں شْنُ یا اشْ اور تلمسان میں آسْم معروف ہے؛ ''کتنا'' ؟ کا مرادف مالٹا موریتانیا اور زیادہ تر بدوی طرز کی زبانوں میں کم ہے؛ اس کا استعمال شحال، آشحال (کلاسیکی ای شیّ حال) کے مقابلے میں کمتر ہوتا جا رہا ہے، یہ ایک اندلسی اضافہ ہے جو مغربی مرّاکش کی شہری بولیوں میں داخل ہو گیا اور اس کے بعد اسے مضافاتی علاقوں اور دیہاتی اور چراگاہی خطوں میں قبول عام حاصل ہو گیا۔ مشرقی قسنطینہ، تونس اور لیبیا میں قدّاش، قدّاش کو ترجیح دی جاتی ہے؛ لفظ ''ائلّے''، بلاشبہہ اس لیے کہ وہ ایک ایسے معنی کی نمائندگی کرتا ہے جو لسانی بندش کے ماتحت آ جاتا ہے، کا مفہوم مختلف طریقوں پر ادا کیا جاتا ہے: ''دمی'' لیبیا میں، ''عظام'' تونس، شمالی قُسنطینہ اور الجزائر کے دیہات میں، ''بیض'' دیہاتی اور چراگاہی الجزائر اور مرّاکش میں؛ ''اولاد جاج'' الجزائر، تلمسان، فاس اور طنجہ میں ۔ علاوہ لفظ مَطَر کے جو تقریباً ہر جگہ معروف ہے اور بدوی علاقوں میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے ایک لفظ نو [کلاسیکی نَوْء، بارش کی پیش گوئی کرنے والا ستارہ] بھی موجود ہے جس کا مفہوم اکثر دشتی اور دیہاتی بولیوں میں ''بلرش'' ہے، سوا مغربی صحرا کے جہاں معلوم ہوتا

ہے کہ شاب زیادہ تر مستعمل ہے؛ شہروں اور دیہاتوں میں اور مخصوص طور پر مالٹا میں جو لفظ مستعمل ہے، وہ شتّا ہے، صحیح طور پر ''جاڑا''۔ پنساری کو تونس اور لیبیا میں ''اطّار'' [عطّار]، الجزائر اور قسنطینہ میں ''حوانتی'' اور اوران کی دیہاتی آبادیوں میں حَضری اور مرّاکش میں ''بقّال'' کہتے ہیں، جو اصل میں اندلسی لفظ تھا۔ وہ افعال جن کا مفہوم ''بیٹھنا'' ہے، حسب ذیل ہیں: تونس اور الجزائر کے دیہات میں قعد، تلمسان اور قُسنطینہ میں گعد، اورانی مضافات شہر میں جمّع، مرّاکش کے شہروں میں گلس، فزّان میں گنیز۔ ''بھیجنا'' مرّاکش اور اوران کے ایک معتد بہ حصے میں، صیفوٹ (صافوٹ، زیفوٹ، سافد، وغیرہ) ہے؛ الجزائر میں بَعْث، جنوب میں سیّب، تونس اور لیبیا میں دَزّ، بحالیکہ رسل تعلیم یافتہ لوگوں کی بول چال کا لفظ ہے۔ ''اٹھانا، ہٹانا'' کے لیے مغربی مرّاکش، اوران اور الجزائر میں فعل ''رفد'' مستعمل ہے، اور قُسنطینہ کے ایک حصے میں بھی؛ مشرقی قُسنطینہ اور تونس میں لفظ ''هزّ'' مروّج ہے اور سُوف، طرابلس اور فزّان میں ''رفع'' ہے۔ ''کرنا'' مبہم معنوں کا لفظ ہے، جیسے بہت سے افعال سے ادا کیا جاتا ہے: سب سے عام عمل ہے؛ دار ادیر جو اصلاً بدوی ہے، ہر جگہ شہری بولیوں میں داخل ہوگیا ہے؛ سارا (اور اس کی شکل مقلوب واسا) نیز عدّل، سوّل مغربی المغرب میں عام طور پر رائج ہیں؛ ''لقی - یلقی'' اوران کے شمال مغرب تک رائج ہے اور عدم شمالی قسنطینہ میں۔

المغرب کی بولیوں کے باہمی اختلافات خواہ کچھ بھی ہوں، وہ ایک دوسرے سے اب بھی قریبی تعلّق رکھتی ہیں اور بڑی حد تک مخصوص طور پر عربی ہیں۔ زبان کی آوازوں کی اکثریت عربی نظام صوتی ہی سے مأخوذ ہے اور اسی طرح اشکال نحوی، مواد لغوی اور خیالات کو پیش کرنے کے طریقے بھی۔ بولیوں کے وہ اختلافات جو مغرب میں پائے جاتے ہیں، عام طور پر ان اختلافات جیسے ہی ہیں جو درمیانی مشرقی بولیوں میں نظر آتے ہیں؛ انہیں کسی حد تک ایسے اثرات کا نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے جو عربی سے بیگانہ ہیں: (۱) بربری اساس کا اثر جیسے واضح طور پر بعض علاقوں اور اظہار کے بعض میدانوں میں (ان میں جو مادّی زندگی بالخصوص دیہاتی زندگی کی چیزوں سے متعلق ہیں) ایک نئی قوت حاصل ہوگئی تھی، لیکن بعض علاقے ایسے بھی ہیں جہاں بربروں کی یاد زبان سے بالکل محو ہو چکی ہے؛ (۲) شمالی خطوں کی سیاہ فام اقوام کا، جو حبشی (نیگرو، زنجی) ممالک کی سرحدوں پر آباد ہیں؛ (۳) رومانی زبانوں کا: لاطینی کا جو اکثر اندلسی، ہسپانوی اور اطالوی زبانوں کے واسطے سے آیا؛ (۴) ترکی کا خصوصاً الجزائر اور تونس میں؛ (۵) آخر میں فرانسیسی کا ایسا اثر جو ابھی تک کار فرما ہے۔

تاہم بظاہر موروثی اور مستعار عناصر نے جو حصہ لیا ہے، وہ تنہا ایسا سبب نہیں جسے مغربی زبان کے اصلی اور مخلوط کردار کی تشریح کے لیے پیش کیا جا سکے۔ ایک اور سبب خود عربی بولیوں کا تنوّع ہے جو اس سے قبل، کہ فاتحین انہیں مغرب میں اپنے قدم جماتے وقت مختلف زمانوں میں ساتھ لائے، ایک دوسری سے مختلف ہو چکی تھیں، علاوہ ازیں ایک اور سبب اور شاید سب سے اہم امتیازی عنصر جدّلوں کا تلوّن تھا جو اختیاری یا اضطراری تھیں، جو وجود میں آتی رہیں اور مختلف اطراف میں پھیلتی رہیں، بعض اوقات اپنے آپ کو وسیع جغرافیائی گروہوں میں منتشر کرتے ہوئے، اور

بعض دقیقہ غور کو ایسے اضلاع میں محدود
رکھتے ہوئے جو سختی سے معیّن الگ الگ حصوں
میں منقسم ہیں۔

Chresto- : O. Houdas (۱) : عمومی ؛ مآخذ
Lach- و Joly (۲) ؛۱۸۹۱ء پیرس ،matie maghrébine
A propos de l'arabe parlé dans le Nord : eraf
: Brockelmann (۳) ؛۱۹۰۳ء Batna ،africain
Grundriss der vergleichenden Grammatik der
مواضع ،۱۹۰۸ء برلن ،۲ ،۱ ج ،semitischen Sprachen
Cahier d 'Arabe dialectal : H. Pérès (۴) ؛کثیرہ
،۱۹۵۵ء الجزائر ،بار سوم ،(Algérie, Maroc, Tunisie)
Grammatica della : M. Vassalli (۱) :مالٹا
: F. Vella (۲) ؛۱۸۲۷ء مالٹا ،lingua maltese
(۳) ؛۱۸۳۱ء Leghorn ،Maltese Grammar
؛۱۹۰۴ء لائپزگ ،Maltesische Studien : H. Stumme
Maltesische Märchen, Gedichte und : وہی مصنّف (۴)
Il dialetto : G. Vella (۵) ؛۱۹۰۴ء لائپزگ ،Rätsel,
A grammar : Sutcliffe (۶) ؛۱۹۲۹ء مالٹا ،maltese
of the Maltese language، لندن ۱۹۳۶ء۔

Tripolitanisch-: H. Stumme (۱) : لیبیا و تونس
(۲) ؛۱۸۹۳ء لائپزگ ،tunisische Beduinenlieder
Märchen und Gedichte aus der Stadt : وہی مصنّف
(۳) ؛۱۸۹۸ء لائپزگ ،Tripolis in Nordafrika
،Lieder der libyschen Wüste : M. Hartmann
Manuale dell'arabo : Trombetti (۴) ؛۱۸۹۹ء لائپزگ
:E. Griffini (۵) ؛۱۹۱۲ء Bologna ،parlato a Tripoli
(۶) ؛۱۹۱۳ء میلان ،L'arabo parlato della Libia
Grammatica pratica della lingua araba : Ducati
(۷) ؛۱۹۱۳ء Bologna ،parlata in Tripolitania
،۲ و ۱ ج ،L'arabo parlato a Bengasi : E. Panetta
Les parlers arabes : W. Marçais (۸) ؛۱۹۴۳ء روم
،Trav. Inst. Rech. Sahariennes در ،du Fezzan

: H. Stumme (۹) ؛۱۸۸ تا ۱۸۶ ص ،۱۹۵۵ء الجزائر
؛۱۸۹۳ء لائپزگ ،Tunisische Märchen und Gedichte
Grammatik des tunisischen : وہی مصنّف (۱۰)
: وہی مصنّف (۱۱) ؛۱۸۹۶ء لائپزگ ،Arabisch,
(۱۲) ؛۱۸۹۶ء لائپزگ ،Neue tunisische Sammlungen
Le nom d'une fois dans le parler : W. Marçais
W. Marçais(۱۳) ؛۱۹۲۰ء پیرس ،arabe du Djendouba
متن ،Textes arabes de Takrouna : A. Guiga و
؛پیرس (زیر طبع) ۶ تا ۲ ج شرح الفاظ ،۱۹۲۵ء ،۱ ج
Trois textes arabes : Dj. Farès و W. Marçais (۱۴)
،۱۹۳۲ء — ۱۹۳۱ء ،J.A. در d'El Ḥamma de Gabès
Documents linguisti- : G. Boris (۱۵) ؛۱۹۳۳ء و
ques et ethnographiques sur une region du Sud
،Les parlers باب ۶ ،۱۹۵۱ء پیرس ،tunisien (nefzaoua)
؛۱۹۵۰ء پیرس ،Initiation à la Tunisie در arabes
تونس کی بولیوں اور لہجوں سے متعلق متعدد مقالات
در مجلۂ تونس IBLA.

: G. Delphin (۱) ؛الجزائر و صحرائے الجزائر
Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé
Chants arabes : Sonneck (۲) ؛۱۸۹۱ء پیرس ،(Oran)
(۳) ؛۱۹۰۲ء پیرس ،۲ و ۱ ج ،du Maghreb
،Le dialecte arabe parlé à Tlemcen : W. Marçais
Un texte arabe en : E. Doutté (۴) ؛۱۹۰۲ء پیرس
: G. Kampff- (۵) ؛۱۹۰۰ء پیرس ،dialecte oranais
(۶) ؛۱۹۰۵ء برلن [illegible] Studien : meyer
،L'arabe usuel da[illegible] oranais : L. Mercier
Le dialecte arabe : W. Marçais (۷) ؛۱۹۰۵ء الجزائر
(۸) ؛۱۹۰۸ء پیرس ،des Ulâd Brahîm de Saïda
،Le parler arabe des Juifs d'Alger : M. Cohen
Enseignement : J. Desparmet (۹) ؛۱۹۱۲ء پیرس
(۱۰) ؛۱۹۱۳ء الجزائر ،de l'arabe dialectal (Algiers)
Choix de fables traduites en : Medjoub Kalafat

arabe parlé، طبع سادس، قسطنطینہ ۱۹۰۹ء؛ (۱۱) A. Dhina : Notes sur le parler des Arbaa در R. Afr.، ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) وہی مصنف : Textes arabes du Sud Algérois، در R. Afr.، ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) J. Cantineau : Les parlers arabes du département d'Alger، (۱۹۳۸ء)، de Constantine، (۱۹۳۹ء)، d'Oran (۱۹۴۰ء)، des Territoires du Sud (۱۹۴۱ء) در R. A. fr.؛ (۱۴) Ph. Marçais : Contribution à l'étude du parler arabe de Bou Saâda، الجزائر ۱۹۴۵ء؛ (۱۵) وہی مصنف : Le parler arabe de Djidjelli (Nord constantinois)، پیرس ۱۹۵٦ء؛ باب Les parlers arabes در Initiation à l'Algérie، پیرس ۱۹۵۷ء؛ (۱٦) الجزائری لسانیات سے متعلق متعدد مقالے در R. Afr.، و AIEO. و Bulletin des Études arabes d'Alger؛ مراکش : (۱) F. de Dombay : Grammatica linguae mauro-arabicae، وی انا ۱۸۰۰ء؛ (۲) Lerchundi : Vocabulario español-arabigo des dialecto de Marruecos، طنجہ ۱۸۹۲ء؛ (۳) A. Socin : Zum arabischen Dialekt von Marokko، لائپزگ ۱۸۹۳ء؛ (۴) H. Lüderitz : Sprichwörter aus Marokko، لائپزگ ۱۸۹۳ء؛ (۵) A. Socin و H. Stumme : Der arabische Dialekte der Houwâra des Wâd Sûs in Marokko، لائپزگ ۱۸۹۳ء؛ (٦) A. Fischer : Marokkanische Sprichwörter، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۷) G. Kampffmeyer : Texte aus Fès mit einem Text aus Tanger، برلن ۱۹۰۹ء؛ (۸) وہی مصنف : Marokkanische arabische Gespräche im Dialekt von Casablanca، ۱۹۱۲ء؛ (۹) W. Marçais : Textes arabes de Tanger، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۱۰) Alarcon : Textos arabes en dialecto vulgar de Larache، میڈرڈ ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) G.S. Colin : Notes sur le parler arabe du Nord de la région de Taza، قاہرہ ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) E. Levi-Provençal : Textes arabes de l'Ouargha، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۱۳) L. Brunot و M. Ben Daoud : L'arabe dialectal marocain، رباط ۱۹۲۴ء؛ (۱۴) L. Brunot : Textes arabes de Rabat، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۱۵) E. Destaing : Textes arabes en parler des Chleuhs de Sous، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۱٦) L. Brunot و E. Malka : Textes judéo-arabes de Fès، رباط ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) G. S. Colin : Chrestomathie marocaine، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۱۸) M.T. Buret : Cours gradué d'arabe marocain، Casablanca ۱۹۴۴ء؛ (۱۹) L. Brunot : Introduction à l'arabe marocain، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۲۰) V. Loubignac : Textes arabes des Zaër، پیرس ۱۹۵۲ء؛ باب Les parlers arabes در Initiation au Maroc، پیرس ۱۹۴۵ء؛ (۲۱) لسانیات مراکش پر متعدد مقالات از (L. Brunot و G. S. Colin وغیرہ) در Archives marocaines اور Hespéris.

موریتانیا و سیاہ افریقیہ : (۱) Marie-Bernard : Méthode d'arabe parlé، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۲) Reynier : Méthode pour l'étude du dialecte maure، تونس ۱۹۰۹ء؛ (۳) R. Basset : Notes (Mission au Sénégal (sur le Hassania) الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۴) الشنقیطی : الوسیط فی تراجم ادباء شنقیط، قاہرہ ۱۹۱۱ء؛ (۵) P. Marty : Proverbes et maximes maures، ڈکر ۱۹۱۹ء؛ (٦) Beyries : Proverbes et dictons mauritaniens در REI، ۱۹۳۰ء؛ (۷) Le Borgne : Vocabulaire du chameau en Mauritanie، Dakar ۱۹۵۳ء؛ (۸) R. Pierret : Étude du dialecte maure، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۹) G.S. Colin : Mauritanica (فہرست ماخذ) در Hespéris، ۱۹۳۰ء؛ (۱۰) G. Kampffmeyer : Materialen zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۱۱)

H. Carbou : Méthode pour l'arabe parlé au Ouaday، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) G. J. Lethem : Colloquial Arabic, Shuwa Dialects of Bornu, Nigeria and the region of Lake Tchad، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۱۳) G. Muraz : Vocabulaire du parler arabe tchadien، پیرس ۱۹۲٦ء؛ (۱۴) عربی بولیوں اور لہجوں پر مقالات در Bull. Inst. franç. d'Afr. noire، Dakar ۔

(Ph. Marçais)

ب ۔ عربی ادب :

(۱) ابتدائی عربی ادب :

(الف) قبل اسلام (۱) نظم (۲) نثر

(ب) پہلی صدی کی شاعری

(۲) دوسری صدی کا ادب (الف) نظم (ب) نثر

(۳) تیسری صدی تا پانچویں صدی : (الف) نظم (ب) نثر

(۴) چھٹی سے بارھویں صدی تک

(۵) جدید عربی ادب : (الف) ۱۹۱۴ء تک، (ب) ۱۹۱۴ء کے بعد سے ۔

عام مآخذ : عربی ادب کی کوئی مکمّل تاریخ اب تک نہیں لکھی گئی ۔ بہت سی اہم تصانیف ابھی تک مخطوطات ہی کی شکل میں موجود ہیں ۔ فرداً فرداً شعرا اور ادبا کے بارے میں ابھی تک بہت کم مطالعات ہوے ہیں اور کئی زمانوں اور خِطّوں کے متعلّق اب تک تحقیقی مطالعہ نہیں کیا گیا ۔ سب سے زیادہ مفصّل سوانح حیات و تصانیف کا بیان C. Brocklemann : GAL اور تکملہ (نیز دیکھیے اس کا تتمہ از فؤاد سیزگین) میں پایا جاتا ہے ۔ مختصر تبصرات ان کتابوں میں درج ہیں : (۱) F. Gabrieli : Storia della Letteratura araba، میلان ۱۹۵۲ء؛ (۲) H. A. R. Gibb : Arabic Literature، لنڈن ۱۹۲٦ء؛ (۳) R. A. Nicholson : Literary History of the Arabs، طبع ثانی، کیمبرج ۱۹۳۰ء؛ (۴) Ch. Pellat : Langue et Littérature arabes، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۵) O. Rescher : Abriss der arab. Literatur-geschichte، ج ۱ و ۲، شٹ گارٹ ۱۹۲۵ء؛ (٦) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیّة، ۴ جلد، قاہرہ ۱۹۱۱ء؛ (۷) احمد الاسکندری و عنانی : الوسیط فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۱۹ء؛ [(۸) Clement Huart : Arabic Literature]، وغیرہ اور عربی زبان میں متعدد دیگر نصابی کتابیں ۔ علٰحدہ علٰحدہ زمانوں کے مخصوص مطالعات کا ذکر نیچے ہر شعبے کی فہرست مآخذ میں کر دیا گیا ہے اور جو مخصوص مصنفین کے بارے میں ہیں وہ ان سے متعلق مادّوں میں ملیں گے ۔

ابتدائی عربی ادب

(الف) زمانۂ قبل اسلام کا ادب

(۱) نظم : عربی ادب کی تاریخ کا آغاز پانچویں صدی عیسوی کے آخر کے قریب شمال مشرقی عرب اور دریاے فرات کے ساحلی علاقے میں شعرا کے ایک طبقے کے ظہور سے ہوتا ہے جن کے کلام کے کم و بیش بڑے بڑے قصیدے باقی رہ گئے ہیں ۔ اس طبقے کی دوسری نسل کے شعرا نے، جن میں سب سے زیادہ ممتاز اِمْرؤُ القیس تھا، اصطلاحی اور فنی طریقوں کو درجۂ کمال تک پہنچا دیا ۔ ان کی نظمیں جو اصطلاحًا قصیدہ (جمع : قصائد؛ عام بول چال میں قَصِیْد) کہلاتی ہیں عرب شعرا کی بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے معیاری نمونے کا کام دیتی ہیں، اس لیے کہ ان شعرا کے قصائد تقریبًا بلا استثنا اسلوب کے اعتبار سے اسی سانچے میں ڈھلتے رہے، اگرچہ مضامین اور موضوعات کے پیش کرنے میں کچھ نہ کچھ فرق ہو جاتا تھا ۔ اس طبقۂ شعرا کا کلام عرب اور شام و عراق

میں عرب آبادی کے علاقوں میں بہت تیزی سے پھیل گیا اور سب اطراف میں ان کے مقلّد اور متّبعین پیدا ہوگئے، جنھوں نے بعض علاقوں میں مقامی دبستان (schools) قائم کیے۔ تیسری نسل (چھٹی صدی عیسوی کے وسط) کے شعرا بھی مختلف علاقوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ چوتھی نسل (چھٹی صدی عیسوی کے آخر) کے شعرا کے کلام میں، جن میں سب علاقوں اور قبائل کے لوگ شامل تھے، آئندہ نسل کی امتیازی خصوصیات کا اظہار ہونے لگا تھا۔ اسلام کے ظہور اور اس کے نتیجے میں قبائلی دلچسپیوں کے دوسری طرف منتقل ہو جانے کی وجہ سے اس طرز کی شاعری عارضی طور پر ماند پڑگئی۔

قصیدہ، اس منظوم ادب کی امتیازی فنکارانہ تخلیق، دراصل ایک ایسی فنی شکل ہے جس میں کوئی بات بھی دوسرے ادبوں کی فنکارانہ شاعری سے مشترک نہیں ہے۔ اس کا بڑا موضوع فخر یا مدح ہے جس سے پہلے کسی ایک سفر کا ذکر ہوتا ہے۔ مؤخرالذکر کو مندرجۂ ذیل طریقوں سے طول دے دیا جاتا ہے: (۱) ایک المیۂ عشقیہ تمہید (نسیب) کے ذریعے کسی قبیلے کی کسی عورت سے گزشتہ زمانے میں انس و محبت کی یاد دوسرے، جس کے بعد یا اسی کے ضمن میں سفر کا موضوع آتا ہے؛ (۲) شاعر کے اونٹ یا گھوڑے کی توصیف و تعریف اور بالخصوص (۳) اسے [اونٹ یا گھوڑے کو] جنگلی شکار کے جانور سے تشبیہ دیتا ہے پھر اسے بڑھا کر صحرا کی حیوانی زندگی کا اعلٰی منظر پیش کرتا ہے۔ اصل موضوع کو بھی اسی طرح بدوی مہمان نوازی یا شراب نوشی کی خیالی تصویروں، رعد و برق کے طوفانوں، جنگ اور لڑائی کے مناظر، رقیبوں کی ہجو کو داخل کرکے پھیلایا جاتا ہے۔ پوری نظم ساٹھ سے لے کر سو اشعار تک کی ہوتی ہے اور ان سب کو ایک ہی بحر اور ایک ہی قافیے میں منظوم کیا جاتا ہے (مزید معلومات کے لیے، رکّ بہ قصیدہ)۔

قصیدے کی ابتدائی تاریخ، یعنی عام طور پر عربی شاعری کا مبداء و مصدر، پردۂ خفا میں گم ہو چکا ہے اور اس کا سراغ لگانا تقریباً ناممکن ہے۔ خود علم لسان سے متعلق عربی روایت بھی (جو تقریباً ایک تنہا ذریعۂ معلومات ہے) قصیدہ گو شعرا کے ظہور سے پہلے کے زمانے کے بارے میں کچھ نہیں جانتی۔ اس میں بمشکل ہی شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس طبقے کے شعرا اپنے پیشروؤں کے ایک طویل سلسلے کے کاندھوں پر کھڑے ہوئے ہوں گے، جنھوں نے اس مختلف النّوع نظام عروضی [رکّ بہ عروض] کو مکمل کیا اور جنھوں نے مخصوص ادبی زبان (عربیہ، دیکھیے اوپر عربی زبان (۳) اور ان فنی طور طریقوں کی بنیاد رکھی جنھیں یہ شعرا استعمال کرتے تھے۔ یہ مفروضہ (پیش کردہ النُّبنیطی، ہ مآخذ) کہ قدیم تر زمانے میں بھی طویل اور مسلسل نظمیں لکھی گئی تھیں جن کے از سر نو مرتب کردہ اشعار سے قصیدے کے لیے نمونہ مل گیا، محض خیالی اور غیر اغلب ہے۔ لخمی دبستان کا شمال مشرقی عرب میں کِنْدَہ [رکّ بآن] کی سلطنت کے ساتھ بیک وقت ظہور اور اس سلطنت کے حِیرہ اور غسّان کے ساتھ تعلقات سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید ان کی شاعری کو ''ہلال زرخیز'' (Fertile Cresent) سے تائید و تقویت حاصل ہوئی ہو، لیکن ایسا فرض کرنے کے لیے ابھی تک کوئی شہادت فراہم نہیں کی گئی ہے۔ بہر حال یہ عقلی طور پر یقینی معلوم

ہوتا ہے کہ قصیدے سے عربی شاعری میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا جو عربی شاعری کے متعدد پہلے سے موجود مطالب اور ذاتی احساسات کا امتزاج تھا اور (یہ خصوصیت بعد کے عربی ادب میں بھی اکثر نظر آتی ہے) ۔ یہ نمونہ جب ایک دفعہ قائم ہو گیا تو وہ شعرا کی آئندہ نسلوں کے لیے معیار بن گیا اور مختلف مضامین کی آمیزش ہونے کے سبب ان کی شاعری کے پرکھنے کے لیے سب سے بڑا معیار قرار پایا ۔

قصیدہ گو شعرا نے بعض ایسے لسانی اور جمالیاتی خصائص کی بھی مثالیں پیش کی ہیں جو متاخرین کی شاعری پر حاوی رہیں ۔ ان میں سب سے بڑی خصوصیت اختصار الفاظ ہے، جس میں علم الصرف، اشارات اور کنایات کے سب ذرائع سے کام لیا جاتا ہے تاکہ ایک صاف اور واضح تصویر کو کم از کم الفاظ میں پیش کیا جا سکے ۔ استعارات چند روایتی تصویروں تک محدود ہیں ۔ جو زیادہ تر جنگ اور خور و نوش کی صحبتوں سے متعلق ہوتی ہیں، اس کے برعکس تشبیہات کا استعمال کسی بیانیہ عبارت کو تصوراتی گہرائی دینے کے لیے، بڑے پیمانے پر کیا جاتا ہے ۔ ایسی ہی وجوہ کی بنا پر وقت یا مقام کی کیفیات کا اظہار بالواسطہ منظر کشی سے کیا جاتا ہے اور کسی ایسے جملے کے اضافے سے جو کسی مثالی سانچے میں ڈھالا گیا ہو، ایک مخصوص صورت حال کو عام بنا دیا جاتا ہے ۔ ان قصیدوں کے سب سے زیادہ جاندار حصّے عموماً وہ ہیں جو جانوروں سے متعلق ہیں اور جو پرزور اور مبنی بر حقیقت ہوتے ہیں ۔ برخلاف اس کے نسیب (تشبیب) میں کسی سابقہ خیمہ گاہ کا مختصر سا ذکر رسمی الفاظ میں کیا جاتا ہے اور شاذ و نادر ہی اس عورت کا کوئی بیان ہوتا ہے جس کی یاد اس خیمہ گاہ سے تازہ ہوتی ہے، اگرچہ کبھی کبھی عشق و محبت کے علحدہ مضامین بھی ملتے ہیں ۔ پوری نظم میں شاعر سننے والے کے لیے منظر کشی سے ایک سماں پیدا کر دیتا ہے اور اس کے نتیجے میں مؤخر الذکر کا اِلتفات شاعر کی پیش کردہ معیّن تخیلی اور مرئی تصویر کی کاملیّت اور دقت و صحت سے معین ہوتا ہے ۔ یہی سبب ہے اُس اہمیت کا جو ناقدین اکیلے شعر کو شاعرانہ مہارت کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں ۔ فن کار اور سامع کے مابین اس باہمی معاملت کا ایک مزید اثر یہ ہوا کہ اس طرح پیش کردہ نظری تصاویر کے دائرے کو قبائلی زندگی کی فرقہ دارانہ بنیاد اور طرز و روش اور اس کے مقبول عام جذبات تک محدود کر دیا گیا ۔ زمانۂ جاہلیت کی شاعری (یا کم از کم وہ جو باقی رہ گئی ہے) کے موضوعات کی ایک محدود تعداد ہے جن پر رائج الوقت جمالی معیاروں اور اخلاقی قدروں کی مطابقت میں طبع آزمائی کی گئی ہے ۔ اس طرح کسی قصیدے کا مضمون نہ صرف پہلے سے معلوم ہوتا تھا، بلکہ ان معنوں میں معین بھی ہوتا تھا کہ متوقع مضمون سے بہت ہی خفیف انحراف کے علاوہ اور کچھ بھی مستحسن نہ سمجھا جائے گا اور پورے جذباتی التفات کی تعیین ہیئت ہی سے ہوتی تھی، لہٰذا ہیئت کو مستقل قدر و قیمت حاصل ہوگئی؛ مضمون محض ایک پس منظر تھا جس سے الفاظ کی عمدگی کا احساس ہوتا تھا ۔ ظاہری حسن کی تلاش و جستجو شاعر کے تخیّل کی حقیقت پسندی اور سنجیدگی پر منحصر تھی ۔ کسی موضوع کے زائد

از ضرورت اطناب سے عموماً گریز کیا جاتا ہے، سوائے فخر و مدح میں مستحسن مبالغہ آرائی کے اور وہ بھی ایک خاص حد تک اور بالخصوص مہمان نوازی کے موضوع میں۔ آخر میں شاعروں کا ایک بڑا کام یہ تھا کہ وہ گزشتہ زمانے کی مجموعی یاد کو قائم رکھیں اور اس طرح زمانۂ حال کی عارضی اور بے ثبات حقیقتوں کو تسلسل اور معنویت کا جامہ پہنا دیں۔ مدح و ہجو کے دونوں بڑے مضامین میں وہ ان اخلاقی قیود و رسوم پر پورا پورا زور دیتے ہیں جن سے یہ اجتماعی زندگی منظّم ہوتی اور قائم رکھی جاتی تھی۔ اس طرح قصیدہ گو شاعر چند مستثنیات کو چھوڑ کر قبائلی اخلاق کے اعلٰی معیار کا اظہار کرتے ہیں، بلکہ اس معیار کی تلقین و تعیین بھی کرتے ہیں اور بدوی زندگی اور ماحول کی ادنی اور غیر شائستہ خصوصیات کے ذکر سے اغماض برتتے ہیں؛ نیز رک بہ عَبِید بن الاَبْرَص، ابوذُوَیب، عَمرو بن کلثوم، عَنْتَرہ، الاعشٰی، الحارث بن حِلِزّہ، امرؤالقیس، لَبِید، معلّقات، النّابغہ، طَرَفہ؛ زُہیر کے تحت)۔

علاوہ قصائد کے ایک خاصا بڑا مجموعہ مختصر تر نظموں اور مقطعات کا بھی ہم تک پہنچا ہے، جو انفرادی موضوعات پر حسب موقع لکھے گئے اشعار کی معمولی تعداد کی نمائندگی کرتے ہیں، تاہم ان سب کی تاریخ بھی وہی ہے جو قصیدہ گو شعرا کے زمانے کی تھی اور چونکہ وہ غالباً ان سے متاثر ہوئے ہیں، اس لیے انھیں ایک قدیم تر عہد کی شاعری کا نمائندہ تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بعض مستثنیات کی مثالیں بحر رجز میں منظوم رزمیّہ اشعار اور مراثی [رک بہ مرثیہ] میں ملتی ہیں جو بعض باقی ماندہ نمونوں میں کچھ ابتدائی خصوصیات پیش کرتی ہیں، مؤخر مراثی فنی شاعری کی عام طرز سے قریب تر ہیں؛ اگرچہ ان میں وہ خصائص باقی ہیں جو ان کی مخصوص غرض و غایت کی رو سے ضروری تھے۔ حسب موقع اشعار کے دوسرے مضامین میں جرأت و شجاعت (حماسہ [رک بآن]) کی تعریف یا اس پر فخر شامل ہے جس کی ایک مخصوص صنف کی نمائندگی بعض رہزن اور آزاد منش شعرا (صَعالیک) کی نظموں سے ہوتی ہے (دیکھیے الشَّنْفری اور تَأَبّط شَرًّا)۔

ہجو (ہِجا [رک بآن]) ایک مخصوص اہمیت کی حامل تھی جس میں اب تک شاعر [رک بآن] کا ابتدائی تصور یعنی فوق العادہ قوتوں کے ایک ترجمان کی حیثیت سے باقی تھا (دیکھیے Goldziher: *Abhandlungen zur arab. Philologie*، ج ۱، ۱۸۹۶ء، ص ۱ تا ۱۲۱)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے جمالیاتی احساسات الفاظ کے مناسب استعمال پر مرکوز رہتے تھے، جس سے خود ان لفظوں میں ایک روحانی اور ساحرانہ تاثیر پیدا ہوجاتی تھی۔ شاعری فخر و مباہات کا ایک ذریعہ تھی اور وہ شعر جو دل نشیں مناظر کو جچے تلے اور باریک اختلافات معنوی سے آراستہ جملوں میں سلیقے سے یکجا کرکے اپنے سامعین کے جذبات کو برانگیختہ کرسکتا تھا۔ اس کی نہ صرف بہ حیثیت ایک فن کار مدح و ستائش ہوتی تھی بلکہ قبیلے کی عزت کے حامی و ضامن اور اس کے دشمنوں کے خلاف ایک کارگر ہتیار کے طور پر تعظیم و تکریم بھی کی جاتی تھی۔ قبائلی مناقشات کی فیصلہ کن لڑائی کم و بیش میدان جنگ کی طرح ان کے اپنے اپنے شاعروں کے تفخریہ اشعار (مفاخرہ) سے لڑی جاتی تھی اور یہ دستور ایسا راسخ اور جاگزین ہو گیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم

جو عام طور پر شعرا [کی مبالغہ آرائی اور ہجو گوئی] کے مخالف تھے، مشرکین کے ہجویہ اشعار کا جواب سنا کرتے تھے (دیکھیے دیوان حسّان بن ثابت، طبع Hirschfeld، شرح بر شمارۂ ۲۲)۔ ہجا کے معاملے میں عرب زود حس تھے (الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، ۱: ۳۵۹) اور انھوں نے سرداروں اور ممتاز اشخاص کی تقریباً ہر موقع پر ہجویں کہیں، لیکن ان میں سے بہت کم باقی بچی ہیں۔

ایک قابل غور بات غزلیہ شاعری (علاوہ رسمی نسیب کے) کا مکمل فقدان ہے۔ شراب سے متعلق گیت [خمریات] بھی مستقل حیثیت سے شاذ و نادر پائے جاتے ہیں، لیکن ان کے وجود کی شہادت ظہور اسلام کے زمانے کی مثالوں سے ملتی ہے [رکّ بہ ابو مِحْجَن] اور شکار سے متعلق نظموں [طردیّات] کی بھی علحدہ مثالیں موجود نہیں ہیں۔ شہری آبادیوں میں بھی کچھ شاعر تھے، جن کے قصائد ترکیب اور موضوع دونوں میں بادیہ نشین شعرا کے کلام سے مختلف تھے، لیکن ان میں سے برائے نام ہی کچھ باقی رہ گئے ہیں، ماسوا حِیرَہ کے عَدی ابن زید کے خمریہ اور مذہبی اشعار کے اور ان مذہبی نظموں کے جنھیں طائف کے اُمیّہ بن ابی الصَّلْت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

اشعار کی روایت اور ان کا معتبر ہونا: زمانۂ جاہلیّت کی شاعری کے پہلی صدی ہجری سے قبل منضبط ہونے اور تحریری شکل میں روایت کیے جانے کے بارے میں کوئی یقینی شہادت موجود نہیں (الفرزدق کا لَبِید کے دیوان کے ایک مخطوطے کے متعلق حوالہ، دیوان (طبع الصّاوی)، ص ۷۲۱)، اگرچہ ظہور اسلام سے پہلے عربی رسم الخط کا ادبی مقاصد کے لیے استعمال کلیۃً نظر انداز نہیں کہا جا سکتا (رکّ بہ کتابۃ)۔ عربی روایت کی رو سے اشعار اور ان نظموں کی روایت جو باقی رہ گئی ہیں شعر و شاعری کے راویوں (رُواۃ) کی رہین منت ہے، جو یا تو بخصوص شعرا کے کلام یا کسی عام مجموعۂ شاعری کو دوسروں تک منتقل کرتے تھے، اور ان کا ضبط تحریر میں آنا دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے ماہرین لسانیّات کا رہین منت ہے جن کی کوشش یہ تھی کہ زمانۂ جاہلیت کے ادبی سرمائے میں سے جو کچھ بھی بچایا جا سکے اسے بچا لیا جائے۔ اس طرح ضبط تحریر کا زمانہ تخلیق کے زمانے سے دو سو تا تین سو سال بعد کا تھا۔ [زمانۂ جاہلیت میں اور اس کے بعد ایک مدت تک شعری سرمایہ حافظے کی مدد سے محفوظ تھا۔ لوگوں کی قوت حافظہ بھی قابل رشک تھی۔ ہزاروں اشعار اور سینکڑوں قصائد راویوں کو ازبر تھے۔ ادبی تخلیق کو اتنی دیر بعد ضبط تحریر میں لانے سے شکوک ابھرنے اور جعلسازی کے امکانات بھی ضرور پیدا ہوگئے] اور کئی عرب ماہرین لسانیات نے ایک دوسرے پر اس میدان میں آزادانہ طور پر جعل سازی کا الزام بھی لگایا ہے (دیکھیے بالخصوص مؤخّرالذّکر چیز کے لیے D. S. Margoliouth، در *JRAS*، ۱۹۲۵ء، ص ۴۲۷ تا ۴۴۹ اور طٰہٰ حسین: فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۹۲۷ء، (ایک منطقی دلیل جو غلط بنیاد پر مبنی ہے) اور R. Blachère: *Litt.*، ج ۱)۔ تاریخی، تنقیدی اور منطقی بنیادوں پر اس دلیل کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ بعض مشہور قصائد اپنی زبان، اسلوب اور موضوع سے بخوبی پہچانے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس ادبی اور اسلوبی بنیادوں پر یہ کم و بیش یقینی ہے کہ ان قصائد

کا، جو زمانۂ جاہلیت کے نامور شعرا کی جانب منسوب ہیں، بیشتر حصہ ان کی شاعری اور فن کا ایک صحیح اور سچا مرقع ہے جو پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی شاعری سے قدیم تر ضرور ہے، لیکن اس سے نمایاں طور پر ممتاز ہے۔

(۲) نثر: ۔ زمانۂ قبل از اسلام کی عربی میں کسی تحریری منثور ادب کے فقدان میں کسی شک و شبہہ کی گنجائش بہت کم ہے (اس کے خلاف بعض دلائل کے باوجود، مثلاً زکی مبارک: *La Prose arabe*، پیرس ۱۹۳۱ء)، تاہم شاعری کے ذوق کے ساتھ ساتھ خطابت کی کئی اقسام موجود تھیں جو معمولی گفتار سے مختلف اور ممتاز تھیں، اس لیے کہ ان کے انتخاب اور جِلا دینے میں جمالیاتی اصولوں سے کام لیا گیا تھا۔ ان میں سے ایک کسی مکمل نظری مشاہدے یا معاشرتی تجربے کو ایک مختصر ضرب المثل میں ادا کرنا تھا (رکّ بہ مثل)؛ ایجاز کا وہی طریق کار استعمال کیا جاتا تھا جس سے شاعری میں کام لیا جاتا تھا۔ تفاؤلی فقرے اور پند و نصائح بھی غالبًا اسی اسلوب میں ادا کیے جاتے تھے۔ تحریری اوراق (صُحُف، واحد صَحیفہ) کے حوالے کہیں کہیں ملتے ہیں جن میں ضرب الامثال یا حِکَم لکھے جاتے تھے (دیکھیے Goldziher : *Muh. Stud.*، ۲ : ۲۰۳ تا ۲۰۵) اور یہ اغلب ہے کہ کبھی کبھی حکیمانہ اقوال بھی ضبط تحریر میں لائے جاتے تھے۔

خطابت میں بڑا اصول ایجاز کے برعکس موضوع کو طول دینا اور ''مزین'' کرنا تھا، یہ طریقے جو بعض لحاظ سے شاعری میں استعمال کیے جانے والے طریقوں سے مشابہ تھے، ان میں ایک جملے کو دوسرے جملے کے متوازن بنانا بھی شامل تھا جس میں ترکیبی مماثلت، ہم آہنگی اور بالخصوص قافیہ بندی پر زور دیا جاتا تھا (رکّ بہ سَجْع)۔ زمانۂ جاہلیت کے ان خطبات کا قابل اعتماد ہونا جنھیں مؤخر مؤلفین نے جمع کیا تھا، کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، غالبًا خطابت کے ایسے ٹکڑے جیسے کہ الجاحظ نے البیان والتبیین میں محفوظ کر دیے ہیں، کسی قدر اعتماد کی نظر سے دیکھے جا سکتے ہیں اور انھیں اسلوب نگارش کے ثبوت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک خطابت کی زبان کا تعلق ہے، یہ فرض کرنے کے لیے معقول وجہ موجود ہے کہ ممتاز خطبا تقریبًا وہی زبان استعمال کرتے تھے جو شعرا کی تھی، لیکن وہ اسے زیادہ آزادی سے مقامی محاورے کے مطابق بنا دیتے تھے۔ امثال کی اصلی زبان (ماسوا ان کے جن کی ابتدا اشعار میں مذکور ہونے سے ہوئی) غیر یقینی ہے، اگرچہ ان میں بہت سی امثال جنھیں مؤخر ماہرین لسان نے نقل کیا ہے ''لغۃ الفصحاء'' میں ہیں، تاہم باقی ماندہ مستثنیات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں سے بہت سی ایسی تھیں جو ابتدا میں کم و بیش مختلف مقامی بولیوں میں تھیں۔

عوامی ادب کے چند آثار بھی باقی رہ گئے ہیں، یعنی پہیلیاں اور جانوروں کی کہانیاں۔ اس کے برخلاف یہ امر قابل تصدیق ہے کہ زمانۂ قبل اسلام کے اس تحریری مواد نے جسے مؤخر مؤلفین نے ہم تک پہنچایا ہے، خصوصًا وہ جو جنگی کارناموں [رکّ بہ آیام العرب] سے متعلق ہے، کس حد تک اپنی اصلی لسانی شکل کو قائم رکھا ہے۔ بیانیہ مضامین اور ادبی اسلوب، مع تکمیلی منظوم و منثور عبارتوں

کے، یقیناً قابل اعتماد ہیں (دیکھیے F. Rosenthal: *Hist. of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ص ۱۷ ببعد)، لیکن مضمون کو ادا کرنے کا طریقہ پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی ایسی ہی تصانیف سے بہت مماثلت رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں اس سے قبل کہ انھیں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں پہلی مرتبہ لکھا گیا، قابل اعتنا حد تک ترمیم کی گئی ہو۔ زمانۂ جاہلیت کی دوسری تحریریں، خصوصاً وہ جو جنوبی عرب سے متعلق ہیں، اور بھی زیادہ مشتبہ ہیں۔

زمانۂ جاہلیت میں مرصع کلام کی ایک تیسری قسم کاہنوں کا وہ رسمی اسلوب تھا، جسے پیشگوئی کرنے والے کاہن [رک بآں] کام میں لاتے تھے اور جو چند مسلسل، مقفّٰی اور مبہم قسموں پر مشتمل ہوتی تھی۔ ان کا تعلق بالعموم آسمانی مظاہر سے ہوتا تھا اور ان کے بعد دو یا تین مختصر سے مقفّٰی جملے ہوتے تھے، جو خود بھی ویسے ہی مبہم ہوتے تھے جیسی کہ وہ قسمیں۔

[زمانۂ جاہلیت میں عرب خطابت سے بھی شغف رکھتے تھے۔ ان میں وہی خطیب درجۂ قبولیت حاصل کرتا تھا جو خوش وضع اور خوش شکل ہونے کے علاوہ بلند آواز اور خوش بیان بھی ہو۔ ان کے قابل ذکر خطبا قیس بن ساعدہ الایادی اور عمرو بن معدیکرب وغیرہ تھے۔ وہ اپنی تقریروں میں شاندار عبارت، خوشنما الفاظ اور مسجّع و مقفّٰی جملوں سے کام لیتے تھے۔ ان کے حکیمانہ اقوال کی عبارت دلکش اور مؤثر ہوتی تھی (حسن الزیّات: تاریخ ادب العربی؛ الجاحظ: البیان و التبیین، طبع عبدالسلام ہارون، ج ۱۔

قرآن مجید جاہلی عربوں کی مروجہ نثر کی تمام اقسام سے علیحدہ اور امتیازی شان رکھتا ہے۔ یہ ایسے بدیع اسلوب میں نازل ہوا جس سے عربوں کے کان ناآشنا تھے۔ اس کا اسلوب بیان سجع اور قافیہ بندی سے پاک ہے۔ قرآن مجید کے مضامین کی بلندی و پاکیزگی درجۂ کمال کو پہنچی ہے۔ اس کے جملے مربوط اور موزوں، الفاظ منتخب، ترتیب دلکش، طرز بیان پُرزور اور مدلل ہے۔ اس کی دلکش فصاحت، حیرت انگیز بلاغت اور صاف و واضح طرز بیان کی نظیر پیش کرنے سے عرب کے بڑے بڑے فصحا اور نامور شعرا عاجز تھے۔ اس کی صوتی حلاوت، دلآویز پیرایۂ بیان اور عمدہ ترتیب عرب کی تمام زبانوں پر فوقیت رکھتی تھی۔

مکی سورتوں میں اللہ تعالٰی کی توحید، اس کی صفات، جنت و جہنم اور تبشیر و تنذیر کا بیان ہے۔ مدنی سورتوں میں غزوات، ان کے اسباب و نتائج، دینی عبادات (مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج)، معاشرتی و تمدنی معاملات اور قصاص و حدود کا ذکر ہے۔ ان میں الفاظ معانی سے ہم آہنگ اور معانی مقاصد سے متفق ہیں۔ غرض کہ قرآن مجید نے عربی زبان کو کثرت الفاظ، خوبی تراکیب، نزاکت اسلوب، زور بیان اور نیرنگی مضامین سے مالا مال کر دیا؛ زبان کے دائرے کو وسعت بخشی اور الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، القیام وغیرہ نئے نئے الفاظ سے آشنا کیا (مزید تفصیل کے لیے رک بہ قرآن)]۔

قرآن مجید کے منفرد اسلوب بیان کی بعد میں آنے والے نثرنگاروں سے تقلید نہ ہو سکی، کچھ تو اپنے مخصوص مضامین کے سبب سے لیکن زیادہ تر اس لیے کہ ادبی زبان کا [مروجہ معیار اس سطح تک پہنچنے سے قاصر تھا جو قرآن مجید نے قائم کر دی تھی]۔ اس طرح قرآن مجید کا اپنا ایک جداگانہ موقف ہے اور اس کے

انداز نگارش کی پیروی سے اگلے اور پچھلے عاجز ہیں۔ اس کے ادبی محاسن کا انحصار بلند پایہ مضامین، ان کی تاثیر اور معجز نما زبان و بیان کی فنی خوبیوں پر ہے (نیز رکَ بہ قرآن)۔

بہرحال پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں اس لوچ نے، جو قرآن مجید نے عربی زبان کو عطا کر دیا تھا، اسے اظہار بیان کا ایک ایسا وسیلہ بنا دیا جو ان متفرق ذمّے داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تیار تھا۔ جو فتوحات اور نظم و نسق ملکی کی نئی ضروریات کے نتیجے میں اس پر عائد ہونے کو تھیں، اگرچہ جاہلیت کی خطابت کی روایتیں اب تک قبائلی اور خارجی خطیبوں میں عام تھیں، تاہم قرآن مجید کا اثر ایک نئے اسلوب خطابت میں نظر آتا ہے، جو غالبًا خلفا اور ان کے حکّام کے رسمی خطبات سے پیدا ہوا تھا (دیکھیے مثلاً حضرت عُمر الفاروقؓ کا ایک خطبہ، در الجاحظ: بیان، ۳: ۸۰)، جن میں زیادہ تر زور مضمون پر دیا جاتا تھا اور کم تر بیرونی تزئین پر اور جن میں سجع سے بالخصوص پرہیز کیا جاتا تھا۔ اس بات کا پورا امکان ہے کہ یہی وہ اسلوب تھا جس نے ابتدائی عربی نثر کے لیے کتّاب، یعنی اموی خلفا اور ان کے حُکّام کے کاتبوں کے لیے نمونے کا کام دیا، اگرچہ خلیفہ سلیمان [بن عبدالملک] کے عہد کے اوراق بردی (Papyrus) پر اس فن کتابت کی لکھی ہوئی دستاویزوں اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے دیوانی نوشتوں سے قبل کے قابل وثوق نمونے، جو پہلی صدی ہجری (۷۱۵ - ۷۲۰ء) سے متعلق ہیں، بہت ہی کم ہیں۔

(ب) پہلی صدی کی شاعری

پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کی شاعری میں ان معاشرتی اور اقتصادی تغیرات کی بہت گہری جھلک نظر آتی ہے۔ جو اسلامی تحریک اور عرب فتوحات کا نتیجہ تھے، یعنی عرب سے باہر عربوں کی فوجی چھاؤنیوں کا قیام، روز افزوں خوشحالی اور مالیاتی استحکام، مرکزی حکومت کا ظہور اور قبائل پر اس کی سیادت اور مذہبی، سیاسی اور قبائلی گروہ بندیاں۔ ان سب تغیّرات کے نتائج خاص طور پر ہنگامی شاعری کی کایاپلٹ اور افراد یا طبقات کے ہاتھوں مخصوص موضوعات یا اسالیب کے ارتقا میں سب سے زیادہ واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ قدیم ہجو اپنے مافوق الفطرت اثر کا امتزاد کھو بیٹھتی ہے اور یا تو نقائض کے ایک سلسلے اور یا حریف جماعتوں کے شعرا کی باہمی طنز و تشنیع کے تمثیلی مظاہرے کی شکل اختیار کر لیتی ہے؛ حماسہ کی نظم خوارج [رکَ بآں] کے درمیان مذہبی مفاخرات اور جنگجوئی کے اظہار کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ سب سے زیادہ قابل ذکر نئی بات حجاز کے دولت مند اور خوش حال شہروں میں مستقل عشقیّہ نظم [غزل، رکَ بآں] کا ظہور ہے، جس میں ایک ایسے سادہ پیرایۂ بیان سے کام لیا جاتا ہے جو حجازی بول چال کے اسلوب سے متأثر ہے اور جو موسیقی (رکَ بہ غنا کے) نئے پیشے سے اپنے گہرے تعلق اور اوزان کے اعتبار سے گانے کی ضروریات سے مناسبت رکھتی تھی۔ غزل دو طرح کی تھی: ایک زیادہ مخصوص طور پر مکّے سے منسوب (رکَ بہ عُمر بن ابی ربیعہ)، حقیقت پسند، شائستہ اور رندانہ؛ دوسری خاص طور پر مدینے سے متعلق (دیکھیے رکَ بہ جَمِیل العُذری)، افلاطونی اور ناکام محبت کی آئینہ دار، جس کے بڑے علمبردار بدوی تھے۔ سیاست آمیز مذہبی شاعری کے نئے موضوعات علوی شیعیوں کے مصائب

اور آرزوؤں نے پیدا کر دیے (رکّ بہ الکُمَیْت و کُثَیِّر) ۔ رجزیہ نظم یا ایک سادہ بحر رجز (iambic) کے قطعے کو، جو پہلے خاص طور پر لڑنے والوں کی حمیّت کو برانگیختہ کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھی، بدوی شاعروں کے ایک گروہ نے طویل اور شعوری طور پر قدامت پسندانہ قصائد میں اپنی فنی مہارت (virtuosity) کے مظاہرے کا وسیلہ بنا لیا (رکّ بہ العَجّاج) ۔

یہ سب چیزیں اس نئی قوت اور لچک کی آئینہ‌دار ہیں جو اسلامی تحریک اور اس کے سیاسی و معاشرتی نتائج نے عربوں کے فنون ادبیہ کو عطا کی ۔ شاعری اپنی کسی بھی فنی خصوصیت سے محروم ہوئے بغیر پہلے سے کم رسمی اور زیادہ مفید مقصد ہو گئی ہے ۔ اسلوب اور مضمون ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور آپس میں ہم آہنگ ہیں ۔ قصیدے کو بھی، جس میں فتوحات کے دوران آنے والے مختصر وقفے کے بعد از سر نو جان پڑ گئی تھی، جھنجوڑ کر اسلوب کے کڑے سانچے اور ان لازمی قوانین سے باہر نکال لیا گیا جنھیں قبائلی معاشرے میں محدود کر دیا گیا تھا ۔ پہلی صدی ہجری کے دوران میں اس کی پرورش تقریبًا کلّی طور پر عراق اور الجزیرۃ (میسوپوٹامیا) میں ایک بدوی الاصل گروہ، خصوصًا الاَخْطَل، جَرِیْر، الفَرَزْدَق اور ذُوالرُّمّہ کے ہاتھوں ہوتی رہی تھی ۔ الاَخْطَل، عَمْرو بن کُلثوم اور النّابغہ کے مکتب فکر کا قابل وثوق نمائندہ ہے، جو اپنے قبائلی قصائد اور اموی خلفا کی شان میں مدحیّہ قصائد دونوں میں زمانۂ جاہلیت کی شاعری کی روح سے قریب ترین نظر آتا ہے؛ برعکس اس کے عراقی شاعروں کے ہاں قصیدہ، بحالیکہ اس کی بیرونی روایتی ساخت باقی رہی، معنی اور مقصد دونوں میں تغیرپذیر ہو جاتا ہے ۔ الفَرَزْدَق اپنے فخریّہ قصائد میں اپنے آبا و اجداد کی شہرت کے گیت گا سکتا ہے، لیکن اس کے لیے بدوی زندگی حقیر اور جانوروں کی سی ہے یہی بات جریر پر بھی صادق آتی ہے ۔ قصیدہ طاقتور اور مالدار اشخاص کی ریاکارانہ مداحی کے صلے میں مال و دولت حاصل کرنے کا ایک آلہ ہے، جس میں اب قبائلی خوبیاں موجود نہیں بلکہ سیاسی اور مذہبی اختلافات مدنظر ہوتے ہیں ۔ بصورت دیگر اس کی جگہ بین القبائلی مفاخرے کو متوازی موضوعات [نقائض، رکّ بآں] پر مہاجات میں ذاتی طنز و تشنیع کے سیلاب سے گرانبار کر دیا جاتا ہے، جس میں خاصی جدّت طبع اور مہارت ان پائی جاتی ہے اور جس کا مقصد کوفے اور بصرے کے قبائلیوں کی تفریح طبع ہے ۔ یہ دونوں نئی باتیں قصیدے کی اصلی فنی شکل کو ایک مصنوعی اور رسمی صورت میں تبدیل کرنے میں بہت بڑی حد تک ممد و معاون ہوئیں اور زبان کے معاملے میں بھی شعرا نے عراق کے نو خیز نحوی دبستانوں سے پرتکلف اور مترنم الفاظ کی شعوری نمائشوں کے ذریعے ستائش اور داد حاصل کی ۔ یہ چیز ذوالرُّمّہ کے مخصوص فن میں، جو زیادہ تر صحرائی مناظر اور زندگی کی نقشہ کشی کے لیے وقف ہے، لیکن جس میں کسی غزلیہ موضوع کے اضافے سے ایک جذباتی کیفیت پیدا کر دی جاتی ہے، اور بھی ترقی کر گئی ۔

جاہلیّت کی شاعری اور اموی عہد کی شاعری میں عام طور پر نمایاں ترین فرق نفسیاتی ہے ۔ زمانۂ جاہلیت کے جذبات قوی تھے، لیکن وہ تنگ حدود کے اندر رہتے تھے اور شاعر انھیں ایک بلند اخلاقی سطح پر رکھتے تھے ۔ اموی عہد کے جذبات متعدد اور متضاد تھے اور شاعر بھی اصولوں اور جماعتوں کے عام نفسیاتی تغیّرات

اور کشمکش سے متأثر ہوتے تھے۔ غزل کی جذباتی بنیاد از خود عیاں ہے، لیکن اب جذبات روایتی موضوعات میں بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ انھیں عام مذاق سے قریب تر لا کر ایک زیادہ تیز اور غیر شائستہ لہجے میں ادا کیا جاتا ہے، جس سے زاہدانہ خیالات کی فراوان آمیزش کے باوجود اخلاقی سطح نیچی ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیشتر شاعری کا سیاسی موقف بھی شاعروں سے اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ عامیانہ مذاق کو ملحوظ رکھیں اور بالخصوص اپنے نقائض میں عوام کے گرے ہوئے ذوق اور ہیجان کے لیے کچھ سامان تفریح فراہم کریں۔

جہاں تک اموی شاعری کے قابل اعتماد ہونے اور اس کی روایت کے تسلسل کا تعلق ہے تو اس کا ثبوت اس عہد کے دواوین کی نسبۃً کامل وضع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یا تو شعرا کی اپنی زندگی میں یا اس کے فوراً بعد لکھ لیے گئے تھے۔ الفَرَزْدَق کے اشعار کے ایک قلمی دیوان کے بارے میں، جو کسی کاتب کے پاس رہتا تھا، مخصوص حوالے پائے جاتے ہیں (الاغانی، ۱۹ : ۲۲)۔ اسی طرح ذوالرُّمَّہ کے اشعار (الجاحظ : الحیوان، طبع ثانی، ۱ : ۴۰) اور نقائض (طبع Bevan، ص ۳۴) کے ایک قلمی نسخے کے متن کے بارے میں بھی حوالے ملتے ہیں۔

مآخذ : (عمومی اور متن مادّہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ دیکھیے) : (۱) R. Blachère : *Litt.*، ج ۱؛ (۲) C. A. Nallino : *Raccolta de Scritti*، ج ۶، روم ۱۹۴۸ء؛ (۳) احمد امین : فجر الاسلام، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۴) ن ۔ م البہبیتی : الشعر العربی حتّی القرن الثالث الهجری، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) شوقی ضیف : التّطوّر والتجدید فی الشعر الاموی، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۶) ام ۔ ام البصیر : عصر القرآن، بغداد ۱۹۴۶ء۔

دوسری صدی کا ادب

(۱) شاعری : دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کا عربی ادب پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے ادب سے دو خصوصیتوں میں بہت ممتاز ہے۔ یہ چند مستثنیات کے ساتھ ایک شہری معاشرے کا ادب تھا، جس کے بیشتر حصے کا مرکز عراق تھا اور اس کے اکثر مصنف نیم عرب یا غیرعرب، یعنی اصلی آرامی یا ایرانی آبادی کے نومسلم یا نومسلموں کی اولاد تھے۔ اس کے نتیجے میں جو تغیرات اور تحولات ادبی تصنیف میں پیدا ہوئے وہ بہ نسبت ادب منظوم کے ادب منثور میں زیادہ نمایاں ہیں، لیکن اس عہد کی شاعری میں بھی صاف طور پر نظر آ سکتے ہیں۔

جدید ادب منثور کے برعکس، شروع کے عبّاسی دور کی طرف انتقال سے عربی شاعری کی روایت میں کوئی شدید رخنہ پیدا نہیں ہوا۔ عروضی نظام اور تکنیک کو، جو قدیم تر ڈھانچے کے اندر بنائی گئی، برائے نام کامیابی حاصل ہو سکی یا بالکل ہی نہیں ہوئی (رک بہ ابو العتاہیہ)۔ جائز اوزان اور انحرافات کو خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ/۷۹۱ء) نے بہت ہنرمندی سے منظم کر دیا تھا اور ان کی سختی سے پابندی کی جاتی تھی۔ زبان کے معاملے میں بھی شعرا عربی کے قواعد کی پیروی میں ایسے ہی باریک بین اور محتاط ہیں جیسے کہ ان کے پیشرو تھے، لیکن بدوی شعرا کی بلند آہنگی کی جگہ ان کا مطمح نظر سلاست اور سادگی بنتا جا رہا ہے۔ یہ تغیّرات ایک حد تک قصیدے کی مسلسل پرورش کی بدولت پوشیدہ ہیں، جس نے اموی عہد سے بھی زیادہ ایک رسمی منصب اختیار کر لیا تھا۔ جو شاعر خلفا یا ان سے کمتر درجے کے حکام کے درباروں میں

حاضر ہوتا تھا، اس سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنی صلاحیتوں کا مظاہرہ قصائد کے ذریعے کرے اور اسی مناسبت سے اسے انعام و اکرام دیا جاتا تھا۔ شاعر انہیں لوگوں کی تربیت اور سرپرستی سے کسب معاش کر سکتا تھا، اس لیے وہ ان کی توقعات پوری کرنے پر مجبور تھا، خصوصاً جب کہ صلہ بسا اوقات اس کے قصیدے کے طول کی نسبت ہی سے دیا جاتا تھا۔ ان عوامل میں عربوں کی فطری قدامت پسندی کا اضافہ بھی ضروری ہے جن کی رو سے شاعر روایتی اصناف کا پابند تھا۔ خود شاعروں کی اپنی قدامت پسندی کا بھی یہی تقاضا تھا۔ وہ (نئے لسانی دبستانوں کے ناقدین کے نزدیک) شاعری کو عربی زبان کی خالص روایت کی ضامن اور قصیدے کو شاعر کی مہارت ان کا اعلٰی ترین ثبوت سمجھتے تھے۔ داخلی طور پر باوجود اپنی رسمی شکل اور موضوع کے، قصیدے میں پرانے بدوی موضوعات سے ہٹ کر ایک ارتقا پایا جاتا ہے اور مدح و ہجا دونوں کو قابل اعتنا تنوع اور جدت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، بحالیکہ اس کے ساتھ ہی شاعرانہ تخلیق کے جدید تر نمونوں میں، کسی حد تک تکلفاً، تعبیر کی روایتی طرزوں کو کام میں لایا جاتا ہے۔

بہرحال جدید شاعری کی مختلف اصناف میں نئے زمانے کے معاشرتی تغیرات اور رجحانات کا مکمل اظہار ہوا۔ پہلے محرکات حجاز کی غزلیہ شاعری اور اس کی (ہم نوا) موسیقی سے آئے، براہ راست بھی اور شام کے راستے بھی، جہاں انہیں اموی خلیفہ ولید ثانی (م ۱۲۶ھ/۷۴۴ء) نے، جس سے از روے روایت عراق کے نئے دبستان کے اولین نمائندوں کا تعلق تھا (دیکھیے مادۂ مُطیع بن اِیاس) خمریّات کی (غالباً مقامی شامی) روایت سے ملا دیا۔ ان شعرا کے ظریفانہ، بےباک اور اکثر مخرب اخلاق اشعار کا بصرے اور بغداد کے جدید دنیوی اور عیش پرست معاشرے میں نہ صرف پر مسرت خیر مقدم کیا جاتا تھا، بلکہ گانے کی دھنوں میں ترتیب دے کر خلفا کے محلوں کی خاص تفریحی محفلوں میں ان سے لطف اٹھایا جاتا تھا۔ آرامی اور ایرانی ثقافت کے ساتھ اسلامی معاشرے کے اختلاط سے جو ایک عام ذہنی سرگرمی پیدا ہوئی، وہ کشش اور منافرت دونوں کے ذریعے ایک وسیع پیمانے پر مختلف جذباتی رویوں اور رد عمل کی محرک بن گئی، جن کا آزادی سے نظم میں اظہار کیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے ایک ایسا معاشرتی ماحول پیدا کر دیا، جو باوجود نوزائیدہ فقہی اور مذہبی دبستانوں کی مخالفت کے، آزادی خیال اور اظہار رائے کی ترغیب دیتا تھا۔ شہری شاعری کے نئے رجحانات کے ساتھ ساتھ اموی عہد کی کئی تحریکیں (بالخصوص شیعیت) سخن گستری کے لیے موضوعات فراہم کرتی رہیں اور عراق کی مذہبی اور اخلاقی شاعری کی روایت کو معتزلی بِشر بن المُعْتَمِر، ابو العتاہیہ اور دوسرے شعرا نے از سر نو زندہ کر دیا۔ کمتر پائے کے دو اور شاعر بھی نئے ادبی اسلوبوں کے موجد ہوئے، یعنی عبّاس بن الاَحْنَف (م ۱۹۲ھ/۸۰۸ء) پہلا شخص تھا جس نے خالص تغزل یعنی بےلاگ محبت کے موضوعات پر مختصر نظمیں کہیں اور اَبان بن عبدالحمید (م تقریباً ۲۰۰ھ/۸۱۵ء) نے منظوم افسانوں اور اخلاقی نظموں کے لیے پہلی بار مقفّٰی رجز (مُزْدَوِج) کو استعمال کیا۔ خلاصہ یہ کہ اس صدی میں بہت سے شاعر پیدا ہوئے، جن کی بیشتر تعداد کی خصوصیت ایک طرح کی جدت پسندی تھی۔ انہوں نے نئے موضوعات اختیار کر کے قدیم روایات سے انحراف نہیں کیا بلکہ

لئے عناصر کو روایتی موضوعات سے اس طرح پیوست کر دیا کہ ایک بالکل نیا فن پیدا ہوگیا ۔

اس کے باوجود دوسری صدی کی شاعری اگر خود صحیح فن شاعری کے انحطاط اور عربی شاعری میں تصنع کی پیدائش کی مثال پیش نہیں کرتی تو اس کا پیش خیمہ ضرور ہے ۔ حجازی غزل کی تازگی اور خلوص کا بدل ظرافت اور کلبیت نہیں ہو سکتی تھی ۔ ظرافت کے استعمال کا نتیجہ الفاظ میں چمک دمک اور استعارات میں جدت پیدا کرنے کی کوشش کی شکل میں نمودار ہوا ۔ یہ تھا نام نہاد بدیع [رَبّ بان] کا آغاز، یعنی نظم کو رمز و کنایہ اور عکس و تضاد سے مرصّع کرنا اور علم الصرف سے ہنر مندی کے ساتھ پورا پورا فائدہ اٹھانا ۔ اس ”نئے اسلوب کا“ جس میں اب تک مبالغہ یا رسمیت پیدا نہیں ہوئی تھی، سب سے پہلا نمائندہ نابینا شاعر بشّار بن بُرد (م ۱۶۸ھ/۷۸۴ء) تھا جو ایرانی النسل اور عربی کا پہلا بڑا غیر عرب شاعر ہوا ہے ۔ روایتی قصیدے کو صنعت بدیع سے پرتکلف بنانے کی نسبت عام طور پر اس کے بعد کی نسل کے ایک شاعر مسلم بن الولید کی طرف کی جاتی ہے، جس کی اس وجہ سے بعض ناقدین نے تو تحسین کی اور بعض نے یہ کہہ کر کہ وہ پہلا شاعر تھا جس نے شاعری کو خراب کیا اس کی مذمت کی ۔ اس کے برعکس ان صنائع کا اس کے عظیم المرتبت ہم‌عصر ابو نواس (م حدود ۱۹۸ھ/ ۸۰۳ء) کے کلام میں کوئی پتا نہیں جس کے شاعرانہ نبوغ، پرگوئی، تنوّع اور مہارت زبان کے اعتبار سے عربی ادب میں بہت ہی کم حریف ہوئے ہیں ۔ وہ بیک وقت خوش طبع، شوخ، بددین اور بد زبان تھا اور شراب سے متعلق اپنے بے مثال گیتوں (خمریات) میں اپنے فن کا بہترین استاد تھا؛ ہجو اور غزل میں سب سے زیادہ تلخ اور عریانی پسند، قصیدے میں گوناگوں خوبیوں کا مالک اور بدوی طرز کی شکاری نظموں (طَردیات) میں جنھیں اسی نے از سر نو رائج کیا، ماہر تھا ۔

دوسری طرف ابو نواس اور اس صدی کے نصف آخر کے دیگر شعرا ایک نئی پیش رفت کے مظہر ہیں، جو جلد ہی پوری عربی شاعری پر، عموماً غیر سود مند طریقے سے، اثر انداز ہونے کو تھا ۔ اب تک شعرا اپنا فن محض اپنے پیشرووں کی مصاحبت سے حاصل کیا کرتے تھے ۔ نحوی دبستانوں، خصوصاً بصرے کے دبستان کے ظہور کے بعد انھوں نے اپنی تربیت کی تکمیل نحویوں سے باقاعدہ تعلیم لینے اور ان کی مصاحبت سے شروع کر دی ۔ اس مصاحبت کے مشترک میدان کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، لیکن اس کا اثر یہ ہوا کہ شعرا نے (خاصةً عوامی شاعروں کے علاوہ) اپنے فن میں خود ایک کم و بیش لسانیاتی نقطۂ نظر اختیار کر لیا اور شعری محاسن کے لسانیاتی معیاروں کو تسلیم کر لیا ۔ یہی چیز آئندہ صدیوں میں زیادہ تر عربی شاعری کے اور بھی رسمی بنتے جانے کا سبب بنی؛ نیز کمتر صلاحیت کے شعرا کے ہاتھوں انحطاط پذیر ہو کر ”بدیع“ کی سطحی زیبائش کے ساتھ فرسودہ موضوعات کے تقریباً یکساں اعادے پر مشتمل ہو جانے کا باعث بن گئی ۔

روایت : خلاف توقع اموی شعرا کے مقابلے میں شروع کے عباسی شعرا کے دواوین کی جمع و ترتیب پر زیادہ توجہ نہ ہو سکی اس لیے کہ ماہرین لغت نے (جو انھیں محاورۂ لسانی کے اعتبار سے مستند نہیں مانتے تھے) ان کے دیوانوں کو جمع کرنے کی کوئی سعی نہیں کی ۔ بعض دیوان تو کبھی جمع ہی نہیں کیے گئے اور وہ

جو بعد کے مخطوطوں میں باقی رہ گئے ہیں (بشمول دیوان ابو نُواس) قابل اعتماد نہیں رہے۔ بعض اشعار بلکہ پورے پورے قصائد کی اصلیت بعض اوقات مشتبہ بن گئی ہے اور بدیعی صنائع کے متأخر مؤلفین نے نقل اور نسبت میں عدم احتیاط کی بدولت بہت التباس پیدا کر دیا ہے (دیکھیے I. Kratchkowsky: ابو الفرج الوَأْواء، پیٹرو گراڈ ۱۹۱۴ء، مقدمہ، ص ۶۸ تا ۹۶)۔

(۲) نثر: جیسا کہ اوپر [۱۔(الف) (۲) الی آخرہ] بیان ہوا، عربی نثر نگاری کی پہلی کوششیں کُتّاب، یعنی اموی خلفا کے دیوانی کاتبوں کی طرف سے عمل میں آئیں۔ یہ ایک ایسے اسلوب پر مبنی تھیں جو سرکاری خطبوں میں استعمال ہوتا تھا؛ تاہم قدیم ترین معروف ادبی تصانیف یعنی عبدالحمید بن یحییٰ (م ۱۳۲ھ/۷۵۰ء) کے رسائل میں چونکہ اس کا موضوع اس بات کا متقاضی تھا کہ عام اصولوں کو مختلف طرح کی جزئیات سے وسعت دی جائے، لہٰذا عربی نحو کو ان مختلف ضرورتوں کے مطابق بنانا ایک ہنرمندانہ تجربے ہی سے ممکن تھا، جیسا کہ دوسرے ادبوں میں ہوا۔ نثر کے اسلوب میں سب سے پہلے لچک ترجمے کے عمل سے حاصل ہوئی، جو ساسانی دور کے درباری پہلوی ادب کے ترجمے کا نتیجہ ہے۔ اس کی ابتدا عبدالحمید کے شاگرد ابن المُقفّع (م ۱۳۹ھ/۷۵۷ء) نے کی۔ موجودہ تصانیف میں بعد کے آنے والے عشروں میں غالباً کچھ نہ کچھ رد و بدل ہوا ہے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس نے اس مسئلے کو پیش کیا جسے اس کے جانشینوں نے رفتہ رفتہ حل کیا، یعنی ایک ہموار اور خوش گوار اسلوب نثر کی تخلیق کی جو موجودہ ذخیرۂ الفاظ کی حدود کے اندر منظم خیالات کو ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس ادب کی غرض و غایت ناصحانہ اور رسمی تھی۔ یہ بادشاہوں، درباری حکام، کاتبوں اور ہر قسم کے انتظامی عمّال کی رہنمائی کے لیے اصول معین کرتا تھا اور عام معلومات جو ان کے فرائض کی انجام دہی کے لیے ضروری تھیں، رسائل، لطائف اور حکایات کی شکل میں مہیّا کرتا تھا۔ یہ سب کچھ عام عنوان ”ادب“ [رَکَ بآں] کے تحت داخل تھا۔ اپنے خوش گوار ادبی اسلوب اور دلچسپ موضوعات کی وجہ سے ان تصانیف کو جدید شہری معاشرے میں بہت مقبولیت حاصل ہوگئی اور کئی عشروں تک فارسی ادب سے ترجموں اور اس کی نقلوں کو عربی کے ادب منثور میں ایک برتر حیثیت حاصل رہی۔

اسی اثنا میں عربی نثر کی مقامی شکلیں بھی نشو و نما پا رہی تھیں۔ ابتدائی بیانیہ متون کو شعوری ادبی اسالیب کی شکل میں منظم کیا جا رہا تھا، مثلاً قصص یعنی متعدد حدیثوں کو ایک مسلسل واقعے کی صورت میں مجتمع کر دیا جاتا تھا جس کی مثال ابن اسحٰق (م ۱۵۱ھ/۷۶۸ء) کی سیرۃ النبیؐ، قصہ [رَکَ بآں] یا حکایت اور خبر [رَکَ بآں] یا بیان ہیں، بالخصوص بدوی عشاق کے افسانوں، اور ایّام العرب سے متعلق (I) (ii) واقعات میں۔ اوپر ان بیانیہ انواع کے برعکس جن میں کم و بیش حد تک ان کی اصلی عربی ساخت باقی رہ گئی تھی، بصرے اور کوفے میں ذہنی سرگرمیوں کا تیز ارتقا، خصوصاً لسانیات اور فقہ کے دبستانوں میں، یونانی منطق کی مدد سے ایک نئی منطقی نثر تخلیق کر رہا تھا، جو قصصی اسلوب اور کُتّاب کے ترجموں دونوں سے کہیں زیادہ لچکدار اور مربوط تھی۔ اس کے ساتھ ہی نحویوں نے شعوری طور پر عراقی شہروں کی مخلوط آبادی میں عربی کے روز افزوں انحطاط اور بے مایگی کا مقابلہ کرتے ہوئے اور دینی حلقوں کی مدد سے عربی بولی کے صحیح اصولوں

کی تعیین اور اس جزیرہ نما کے وسیع ذخیرۂ الفاظ اور فصیح اسلوب (فصاحۃ) دونوں کی حفاظت کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ اس طرح فقہا اور کتاب دونوں کے برعکس جن کے لیے عربی زبان محض ایک آلۂ اظہار تھی، یہ لوگ ایک نئے پس منظر میں عربی زبان کی ظاہری شکل و صورت کی اہمیت کے مدعی بن کر عربیہ کے بطور ایک ٹکسالی اور غیر متغیر فنی تعبیر ہونے کے تصور کو باقی رکھنے میں معاون بن گئے، جس پر بول چال کی عربی کی مختلف اقسام اور ارتقا کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ ان سرگرمیوں سے بہت ملتی جلتی اور اسی طرح کتاب کے طبقے کی شعوری مخالفت میں، ان کی یہ کوشش تھی کہ قدیم عربی ثقافت کی باقیات کو تلاش کرکے جمع و محفوظ کیا جائے مثلاً نظموں، امثال اور قبائلی روایات، جو (قرآن مجید اور تحریک اسلامی سے متعلق تمام موجودہ مواد سے مل کر) عربی علوم ثقافیہ و ادبیہ کی اساس کا کام دے سکیں۔ ماسوا مخصوص موضوعات پر اصطلاحی تصانیف کے جو زیادہ تر لسانی مضامین پر مشتمل تھیں، جن میں سب سے اہم خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ/۷۹۱ء) کی لغات کتاب العین، اس کے شاگرد سیبویہ (م حدود ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) کی الکتاب اور ابو عبیدہ (م ۲۱۰ھ/۸۲۵ء) اور الاصمعی (م حدود ۲۱۶ھ/۸۳۱ء) کی ایک ہی مخصوص موضوع پر کتابیں ہیں۔ اس صدی کے آخر تک نحوی حلقوں میں صحیح معنوں میں بہت ہی کم نئی کتابیں تصنیف ہوئیں اور یہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں جا کر ہوا کہ عربی ادبیات کو پورے طریقے پر پھولنے پھلنے کا موقع ملا۔

ادب سے متعلق تاریخی مطالعات کے میدان کے بارے میں بھی بڑی حد تک یہی چیز کہی جاسکتی ہے [رک بہ تاریخ] جس میں سوا ابن اسحٰق کی سیرۃ کے جس میں ''ایام'' کے طرز بیان کو شعوری طور پر اختیار کیا گیا ہے، مصنفین تاریخ کی سرگرمیاں زیادہ تر مأخذی مواد سے کام لیکر عرب یا اسلام کی تاریخ کے خاص خاص واقعات پر خصوصی کتب تالیف کرنے کے لیے وقف رہیں [رک بہ ابو مخنف، المدائنی، الواقدی] اور یا انساب قبائل پر [رک بہ ہشام بن محمّد الکلبی]۔

دوسری طرف فقہی دبستانوں میں اب بڑی بڑی تصانیف فقہی جزئیات اور ان کی شروح تک [رک بہ فقہ] محدود ہو کر رہ گئیں۔ اس میں آگے آگے عراق کا حنفی دبستان تھا جس میں امام ابو یوسفؒ (م ۱۹۲ھ/۷۹۸ء) اور امام محمّد الشّیبانیؒ (م ۱۸۹ھ/۸۰۴ء) شامل تھے، بحالیکہ دبستان مدینہ نے فقہی احادیث کا اہم مجموعہ امام مالک بن انسؒ (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء) کی کتاب الموطّأ کی شکل میں پیش کیا۔ اس سے اگلی نسل میں امام الشّافعیؒ نے رسائل کے ایک سلسلے (کتاب الاُمّ) میں ان اصولوں کی تائید و حمایت کی جن پر مسلک اہل السنت کے فقہی استدلال کا مدار ہے [رک بہ الشافعیؒ]۔

آخر میں جہاں تک مطالعات قرآنی کا تعلق ہے، زبانی روایت کی رسم اب تک غالب تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر پر پہلی جامع تصنیف [مجاز القرآن] مذکورۂ بالا ابو عبیدہ نے تیار کی۔

مآخذ: علاوہ ان تصانیف کے جو فصل کے آخر میں مذکور ہیں (۱) Ch. Pellat : *Le milieu Basrien et la Formation de Ǧāḥiẓ*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۲) احمد امین: ضحی الاسلام، ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۳) احمد فرید رفاعی: عصر المأمون، ج ۲، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۴) طٰہٰ حسین: حدیث الاربعاء، ج ۱ و ۲، قاہرہ ۱۹۲۵ء

۱۹۲۹ء؛ (۵) J. Schacht : *Origins of muhammadan Jurisprudence*، آکسفرڈ ۱۹۵۰ء.

(III) تیسری سے پانچویں صدی ہجری

(۱) نثر .

تیسری/نویں صدی کے آغاز تک لسانی (نحوی)، فقہی اور قرآنی مطالعات نے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے ایک ایسے عربی اسلامی ادب کی بنا ڈال دی تھی جو اس فوقیت میں جو کتّاب (منشیوں) کے طبقے کو اب تک ادب میں حاصل تھی مزاحم ہو سکتا تھا ۔ اب جو مسئلہ حل طلب باقی تھا وہ ان سے کام لینے کا تھا، یعنی یہ کہ کس طرح ان علوم کو ان کے متکلمانہ یا اصطلاحی گوشۂ عزلت سے نکال کر موجودہ زمانے کے عوامی مفادات اور معاشرتی مسائل سے مثبت طور پر مربوط کیا جائے ۔ الجاحظ (م ۲۵۵ھ/۸۶۹ء) کی ذہانت و فطانت نے اس مسئلے پر روشنی تو ضرور ڈالی، لیکن اسے حل نہیں کیا، کیونکہ اس نے اپنی ذہانت سے اپنے زمانۂ حیات کے تمام مظاہر کو کتابچوں اور رسائل کے ایک سلسلے کے ذریعے، جو ایک بلند پایہ، پرشکوہ اور ظریفانہ انداز بیان میں لکھے گئے تھے، اجاگر کیا ۔ یہ رسائل انفرادی اسلوب بیان رکھتے تھے اور نمونے کا کام نہ دے سکتے تھے ۔ آخر اس کے مؤخر معاصرین نے حل معلوم کیا ۔ انہوں نے انشائیہ اسلوب کی وضاحت کے ساتھ روایتی فنی زبان اور نحوی اور فقہی طبقوں کی استدلالی نثر کو ملا کر ایک ایسی زبان کو رواج دیا جو ہر قسم کے حقیقی، خیالی اور غیر مادّی موضوعات کو بہت عمدگی اور صحت کے ساتھ ادا کر سکتی تھی، اگرچہ اس میں قدیم الفاظ کی وہ بھرمار نہ رہی جس کے علمبردار نحوی تھے ۔ اس جدید نثری زبان کا، جو زیادہ لچک اور معاشرتی تبدیلیوں سے مطابقت کی بہتر صلاحیت رکھتی تھی، پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ نظم کو اپنا قدیم معاشرتی منصب چھوڑ کر معاشرتی اور ادبی زندگی میں بیش از پیش ایک محض جمالیاتی موقف اختیار کرنا پڑا .

الجاحظ اور اس کے جانشینوں کی تصانیف نے جو قبول عام پایا وہ صرف ان کی علوم عربیّہ پر قدرت اور صاف و سلیس انداز بیان کی بدولت نہ تھا ۔ بصرے کے دبستان اپنے عقلی رجحانات کے سبب (خصوصاً معتزلہ [رک بآں]، کے دینی حلقوں میں) مغربی ایشیا میں یونانی ثقافت کے باقی ماندہ عناصر کی جانب پہلے ہی مائل ہو چکے تھے ۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے شروع میں یونانی علوم و فنون کے احیا کو اس بیت الحکمۃ [رک بآں] کے قیام سے بہت تقویت ملی جسے المأمون (۱۹۸ تا ۲۱۸ھ/۸۱۳ تا ۸۳۳ء) نے یونانی فلسفے اور علوم کی تصانیف کے ترجمے کے لیے بنایا تھا ۔ زمانۂ زیر بحث میں عربی ثقافت کی بڑی خصوصیت عربی اور یونانی روایات کی وہ باہمی آمیزش تھی جو الجاحظ کی تصانیف میں پہلے سے نمایاں ہو چکی تھی اور اس کے بعد عربی ادب کی تقریباً سب شاخوں میں، خواہ وہ دنیوی ہوں یا دینی، ظاہر ہوئی ۔ یہ ادبی سرگرمیاں اب تک تقریباً العراق تک محدود تھیں، لیکن تیسری صدی ہجری میں سمرقند سے لے کر قیروان اور اندلس تک بہت سے علمی مرکز قائم ہو گئے ۔ ان سے عربی زبان کی ترقی میں مزید وسعت اور سرعت پیدا ہو گئی ۔ اس توسیع کی مادّی بنیاد اسلامی سلطنت کی تیز رفتار اقتصادی ترقی تھی اور دوسری صدی ہجری کے نصف آخر میں مشرق اقصٰی میں کاغذ (ورق، [رک بآں] کی ایجاد سے اسے مزید مدد ملی .

عربوں کے خلاف تحریک شعوبیہ [رک باں] کے باوجود ان نئی ادبی تحریکوں کی کثرت و وسعت نے تیزی سے کتّاب (منشیوں) کی ساسانی روایات کو ختم کر دیا۔ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ/۸۸۹ - ۸۹۰ء) نے مصالحت کی ایک صورت پیدا کی، کیونکہ اس نے ایک طویل سلسلۂ تصانیف میں منشیوں اور ادیبوں کے لیے عربی علوم و فنون کی سب اصناف کی تلخیصات اور اقتباسات فراہم کر دیے اور ان میں ایران کی ان تاریخی اور مسلّمہ درباری روایات کو بھی شامل کر دیا جو عربی اسلامی ادب میں گھل مل سکتی تھیں۔ اس کے بعد سے ادب صحیح مفہوم میں ان رسائل اور دیگر تصانیف تک محدود ہو کر رہ گیا جو وسعت پذیر عربی اسلامی روایت پر مبنی تھیں اور جن میں ایرانی اور یونانی دونوں طرح کے اجزاے ترکیبی شامل تھے۔

اس کے ساتھ ہی علمی ذوق میں وسعت کا اظہار قسم قسم کے متخصّصانہ مطالعات کی نشو و نما سے بھی ہوا جن کی مجموعی ادبی تخلیق قرون وسطٰی کی اسلامی ثقافت کے انتہائی عروج کا نتیجہ ہے اس لیے انھیں عربی ادب کے کسی عام تبصرے سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ تیسری صدی ہجری کے دوران میں یونانی علوم میں یونانی تصانیف کے ان ترجموں سے بہت اضافہ ہو گیا جو قسطا بن لوقا (۲۲۰ھ/۸۳۵ء)، حُنَین بن اسحٰق (م ۲۶۰ھ/۸۷۳ء)، اس کے بیٹے اسحٰق بن حُنَین (م ۲۹۸ھ/۹۱۰ء) اور دیگر مترجمین نے کیے۔ اس صدی کے وسط سے پہلے ہی عربی میں فلسفے پر پہلی مستقل کتابیں یعقوب الکِندی (م حدود ۲۳۶ھ/۸۵۰ء) نے لکھنا شروع کر دی تھیں اور آئندہ صدی میں اس کی پیروی (صرف معروف ترین ناموں کا ذکر کرتے ہوئے) ابو نصر الفارابی (م ۳۳۹ھ/۹۵۰ء) [رک باں] اور ابو علی ابنِ سینا (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) [رک باں] نے کی [نیز رک بہ فلسفہ]۔ ریاضی پر محمّد بن موسٰی الخوارزمی (۲۳۰ھ/۸۴۴ء) [رک باں] اور ثابت بن قرہ الصابی (م ۲۸۸ھ/۹۰۱ء) [رک باں] نے؛ ہیئت پر الفرغانی، ابو مَعْشَر البلخی (م ۲۷۲ھ/۸۸۵ء) اور البتّانی (م ۳۱۷ھ/۹۲۹ء) نے؛ طب پر ابن ماسَوَیْہ (م ۲۴۳ھ/۸۵۹ء) اور محمد بن زکریا الرّازی (م حدود ۳۱۱ھ/۹۲۳ء) نے۔ اگرچہ یہاں مختلف علوم کے اصطلاحی اور فنی ادب سے بحث کرنا ممکن نہیں، تاہم ان علوم اور یونانی اصل کی اور مقبول عام تصانیف، مثلاً سرّالاسرار جو یحیٰی بن بطریق (حدود ۲۰۰ھ/۸۱۵ء) کی جانب منسوب ہے)، کی اس اہمیت کو جس سے اس عہد کا علمی ذوق متاثر ہوا ہرگز کم نہ تصوّر کرنا چاہیے۔ جغرافیے میں بالخصوص یہ تصانیف نہ صرف بطلمیوس کے جغرافیے کی ’’نظر ثانی‘‘ کا باعث ہوئیں جو مذکورۂ بالا الخوارزمی نے کی، بلکہ بالواسطہ ابن خُرْدَاذبہ (۲۳۰ھ/۸۴۴ء) کی کتاب المسالک کی تالیف کا بھی سبب بن گئیں۔ جزیرہ نماے عرب کے مختلف مقامات کی تحقیق کا لغوی ذوق، نیز ہندوستانی مواد (دیکھیے مادّۂ سِنْد و ہِند) اور ایرانی تصورات کے ساتھ دلچسپی جس علمی شوق و جستجو کا محرّک ثابت ہوئی، اس نے آئندہ صدی کا بیش بہا جغرافیائی ادب تخلیق کیا [رک بہ جغرافیہ]۔

یونانیت سے متأثر ہونے کے ان رجحانات کی مخالفت میں اہل السنت کے وہ علما اور فقہا پیش پیش تھے جو معتزلہ کے عقلی اصولوں کو رد کرتے تھے۔ حدیث نبویؐ [رک باں] کی منظم تدوین و تبویب دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ہوئی اور صحاح ستہ ایسی مستند کتب حدیث (البخاری، مسلم، الترمذی، ابو داوٗد، ابن ماجہ،

النسائی) تالیف ہوئیں ۔ ان کے علاوہ امام احمدؒ بن حنبل (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء) کی جامع تصنیف *المسند* بھی قابل ذکر ہے ۔ چونکہ علم حدیث کی مزاولت سے دینداری اور تکریم و تعظیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جذبہ پیدا ہوتا تھا، اس لیے محدثین اہل السنت کے شانہ بشانہ آئندہ صدی میں شیعیوں، اسمٰعیلیہ (قاضی نعمان بن محمد (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۴ء) کی *دعائم الاسلام* [رک بہ شیعہ] اور امامی [اثنا عشری] حلقوں (الکلینی (م ۳۲۸ھ/ ۹۳۸ء) کی ''چار کتابیں'') معرض وجود میں آئیں جن کے مندرجات ائمۂ اہل بیت سے منسوب ہیں.

فقہی مکاتب کے اصولوں کا بلند معیار پہلے ہی قائم ہو چکا تھا، اس لیے وہ یونانیت کے احیا سے بہت ہی کم متأثر ہوے اور برابر اپنا ایک وسیع ادب پیدا کرتے رہے، پھر بھی علوم دینیہ اور عام مسلمان اپنے ماحول میں رنگے بغیر نہ رہ سکے ۔ علماے اہل السنت نے الاشعری (م ۳۲۴ھ/ ۹۳۵ء) اور الماتریدی (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) کے مکاتب فکر میں یونانی طبیعیات اور قرآن و حدیث کے مابین ایک ایسے ہنرمندانہ طریقۂ استدلال کی مدد سے مطابقت پیدا کی، (دیکھیے مادۂ کلام) جس نے پانچویں صدی کے آخر تک اہل السنت کے عام متکلمانہ دینیاتی نظام کا مرتبہ حاصل کر لیا تھا بحالیکہ شیعہ نظام دینیات، خصوصاً اسمٰعیلی طبقوں میں، اب تک نوافلاطونیت [اشراقیت] سے زیادہ متأثر تھا جس کی تشریح عام طور پر یونانی علوم کی تعادم کے ساتھ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کی مقبول عام قاموس موسومہ اخوان الصّفاء [رک بہ اخوان الصفاء] میں کی گئی تھی ۔ عام مناظرہ و تقابل ادیان (یعنی مسلم اور غیر مسلم مذاہب کے باہمی فرق) دونوں یونانی فلسفے کے مواقف سے واضح طور پر باخبر تھے اور بعض مواقع پر بحث کرنے کے لیے بھی تیار تھے ۔ ان دو میدانوں میں سب سے زیادہ مشہور اور قاطع تصنیف اندلس کے ظاہری ابن حزم (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء) کی کتاب *الفصل* ہے، ابن حزم کی دوسری تصنیف (*طوق الحمامة*) بھی بڑی دلچسپ ہے .

عوام کے مذہبی عقائد متکلمانہ موشگافیوں سے کمتر متأثر ہوے، تیسری صدی ہجری تک ان خارجی زوائد و اضافات کو کاٹ چھانٹ کر الگ کر دیا گیا تھا سوا عرفانیت (gnosticism) اور شامی تصوف کے (جس میں خود متعدد رواقی اور نوافلاطونی [اشراقی] عناصر شامل ہو چکے تھے) جو زاہد اور دیندار حلقوں پر ایک روز افزوں گہرا اثر ڈال رہے تھے اور زہد و تقوٰی کو باطنی تصوّف کی شکل میں تبدیل کر رہے تھے [رک بہ تصوّف] ۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہی میں ایک نیا صوفی ادب تیار ہو چکا تھا جس میں باقاعدہ تصانیف (*المحاسبی* م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) اور رسائل (الجُنید م ۲۹۷ھ/۹۱۰ء) سے لے کر پند و نصائح کے مجموعے، رمزیہ شاعری، [رک بہ الحلاّج] اور ذوالنُّون (م ۲۴۵ھ/۸۵۹ء) اور نِفّاری م ۳۵۴ھ/ ۹۶۵ء) کے مقامات تک شامل تھے .

ان متخصّصانہ ادبی سرگرمیوں کا مجموعی نتیجہ قرون وسطٰی کی عربی زبان کے اظہار بیان کی وسعت میں عظیم الشان اضافے کی صورت میں ظاہر ہوا، نہ صرف مختلف علوم کی اصطلاحات کی شکل میں بلکہ فلسفیانہ اور نفسیاتی تجزیے کے باریک اختلافات کو ادا کرنے کے لیے اس نے پرانی کلاسیکی زبان سے کہیں زیادہ بڑھ کر صلاحیتیں فراہم کر لی تھیں، لیکن اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کرنا چاہیے کہ ادب کی وسعت یا اس کی قوت تعبیر میں بھی اسی حد تک اضافہ ہو گیا تھا ۔ ان اصطلاحی اور دخیل الفاظ کے بیشتر حصے

کو متخصصین (لغویوں اور نحویوں کے محدود حلقے کے باہر بہت کم لوگ سمجھتے تھے۔ (بلاشبہ یقیناً اس کے سوا کچھ اور ہو بھی نہیں سکتا تھا)۔ ان وسیع تر بلند افکار میں سے بعض ادب لطیف میں منعکس ہوتے تھے، تاہم ادبی تصانیف خود بھی خالص یونانی عناصر اور ان پر منحصر مخصوص علوم (یونانی ثقافت کے عام اثر سے امتیاز کرتے ہوئے) سے زیادہ متاثر نہ ہو سکیں، بمقابلہ اس عربی۔ اسلامی عناصر کے جزو اعظم کے جو قرون وسطیٰ کی اسلامی ثقافت میں پایا جاتا ہے۔ چند ادبا اپنی تحریروں میں مافوق الطبیعیاتی یا علمی مضامین میں دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں، مثلاً احمد بن الطیب السرخسی (م ۲۸۶ھ/۸۹۹ء)، ابو حیان التوحیدی (م ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء) اور ابو علی مسکویہ (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء)! [نیز رک بہ علم اخلاق]؛ لیکن ایسی تصانیف بحیثیت مجموعی استثنائی ہیں۔ ابن قتیبہ کے بعد عربی ادب میں مختلف موضوعات پر طبع آزمائی ہوتی رہی، یعنی عربی شاعری اور تاریخ، معانی و بیان، نوادر کے ذخائر اور مجموعات، اور عام پسند اخلاقیات وغیرہ اور جنہیں ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱ھ/۸۹۴ء)، ابن المعتز (م ۲۹۶ھ/۹۰۸ء)، ابن عبدربہ اندلسی (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء)، ابو بکر الصولی (م ۳۳۵ھ/۹۴۶ء)، ابو الفرج الاصفہانی (م ۳۵۶ھ/۹۶۷ء) مصنف کتاب الاغانی، المحسن التنوخی (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) مؤلف نشوار المحاضرہ اور ابو منصور الثعالبی (م ۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء) (دیکھیے نیچے) ایسے مصنفین نے پیش کیا ہے۔ ایسی تصانیف کی اتنی کثرت اور مقبولیت سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی ادبی حلقوں کی معاشرتی اور ذہنی دلچسپیاں (نیز) محدود تھیں اور اس کے نتیجے میں ادب کا مفہوم بھی محدود نہ تھا۔ ادب کی ایک فنی قسم، جو در حقیقت ادب ہی سے تعلق رکھتی ہے، پیشہ ور لغویوں کی املا کردہ مجالس اور امالی تھیں، مثلاً المبرّد (م ۲۸۵ھ/۸۹۸ء) الثعلب (م ۲۹۱ھ/۹۰۴ء)، ابن درید (م ۳۲۱ھ/۹۳۳ء) اور القالی (م ۳۵۶ھ/۹۶۷ء) تھیں، جو درسی لغوی کتب سے علیحدہ حیثیت رکھتی تھیں۔ ان میں ابن درید، الجوہری (م حدود ۳۹۳ھ/۱۰۰۲ء) اور ابن فارس (م ۳۹۵ھ/۱۰۰۴-۱۰۰۵ء) کی اولین اور اہم ترین کتب لغت بھی شامل تھیں۔

ادبی اور لسانی تخلیق میں اس شدید انہماک کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ کچھ عرصے کے بعد خاصی مقدار میں فنی قسم کی ادبی تنقید پیدا ہو جائے، اگرچہ کتاب الاغانی کے زمانے تک بھی بظاہر تنقید زیادہ تر خاص خاص شعرا یا اشعار کے اضافی محاسن کے بارے میں ذاتی رائے ہی پر مشتمل تھی، تاہم الجاحظ زیادہ باقاعدہ تنقید کی جانب پہلا قدم اٹھا چکا تھا اور ایک دوسرے زاویے سے ابن المعتز بھی۔ اس نے اپنی کتاب البدیع میں ان صنائع و بدائع کی اقسام بیان کی ہیں جو ''جدید'' شاعری میں مستعمل تھیں۔ قدامہ بن جعفر (م ۳۱۰ھ/۹۲۲ء) نے شاعرانہ ''محاسن و معائب'' کی تقسیم کے دستور کو روشناس کرایا اور چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آخر تک ابو ہلال العسکری (م ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء) کی کتاب الصناعتین نے لفظی ترکیب، فصاحت و بلاغت کے طریقوں اور صنائع و بدائع کے اعتبار سے نظم اور نثر کا ایک مکمل ناقدانہ تجزیہ پیش کر دیا۔ اس تمام بحث کا معنی خیز پہلو یہ تھا کہ ادبی محاسن کو پرکھنے کے لیے بجائے معانی کے تحسین لفظی پر اصرار کیا جاتا تھا۔ مزعومہ مفروضہ یہ ہے کہ شاعری میں اگر کوئی جدت

پیدا کی بھی جا سکتی ہے تو بہت ہی کم اور ایک شاعر اور دوسرے کے مابین وجہ امتیاز اس کی طرز ادا ہی بن مل سکتی ہے۔ عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء) نے اس معاملے میں کسی حد تک اعتدال سے کام لیا۔ اس نے اپنے پیشرووں کے زائد از ضرورت صوری تجزیے میں ایک منطقی اور نفسیاتی تجزیے کے اصول کا اضافہ کیا، جو اس امر کا متقاضی تھا کہ کم از کم معانی کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جائے جتنی کہ الفاظ کو۔ ادبی محاسن کی بحث کو اس تعلق کی بنا پر جو اسے عقیدۂ اعجاز قرآن سے تھا، مزید تقویت حاصل ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دینی حلقوں اور الجرجانی کے احتجاج کے باوجود، ادبی تنقید کو ظاہری صورت پر مرکوز کرنے کا عام رجحان یہ رہا کہ اس کی لفظی تراش خراش کو، رائج وقت اسلوبی نظریوں کے پیش نظر، زائد از ضرورت اہمیت دی جائے۔

ایک اور نتیجہ جو ایسا ہی ناگزیر تھا یہ ہوا کہ مرصّع اور ادبی نثر انہیں نظریوں سے متأثر ہونے لگی اور اس میں بھی وہی لفظی تصنع کی جستجو نظر آنے لگی۔ ادیب کی مہارت فن کا اظہار ''فصول'' (مختصر مضامین) کے ذریعے ہونے لگا اور ان میں مختلف مناظر، اشخاص، جذبات، واقعات اور اغراض کا بیان ہوتا تھا، یا رسائل کے ذریعے جو احباب یا رفقائے کار کے نام مختلف موقعوں پر لکھے جاتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن المُعتَزّ اگر اس فن کا موجد نہ تھا تو اسے مقبول بنانے میں ضرور اس کا ہاتھ تھا، جو چوتھی صدی میں عربی ادب کے تمام اصناف پر چھا گیا۔ کاتبوں کا طبقہ تو فوراً اس پر مر مٹا۔ منصب کے حصول کے لیے شدید مقابلے کی بدولت ادبی اسلوب کی ہر لطافت سے بڑے اشتیاق سے پورا فائدہ اٹھایا جاتا تھا۔ سرکاری مراسلات کی تحریر کو تکلفاً ایک فن (انشا [رکّ باں]) کی شکل دے دی گئی جو فصیح، مرصّع و مزیّن، رمزیہ یا طنزیہ تحریر کے پسندیدہ نمونوں پر مبنی تھا اور زیادہ عرصہ گزرنے سے پہلے ہی سَجع، جسے اب تک بہترین اسلوب کے مصنفین محض کبھی کبھی آرائش کے لیے استعمال کرتے تھے، سرکاری اسلوب کا ایک جزو لاینفک ہوگیا۔ چوتھی صدی ہجری کے وسط تک ابو الفضل بن العمید (م ۳۵۹ھ/۹۶۹—۹۷۰ء) اپنی انشا سجع میں لکھ رہا تھا۔ اس کے شاگرد اور جانشین ابن عبّاد معروف بہ ''الصاحب'' (م ۳۸۵ھ/۹۹۵ء) نے تو اس کے استعمال کو جنون کی حد تک پہنچا دیا۔ ہم عصر ادیبوں نے جن میں مشہور ترین ابوبکر الخوارزمی (م ۳۸۳ھ/۹۹۳ء) اور الہمذانی الملقب بہ بدیع الزّمان (م ۳۹۸ھ/۱۰۰۸ء) ہیں، اس نئے اسلوب کو اپنے رسائل میں زیادہ بے تکلفی اور لوچ کے ساتھ اختیار کیا، جو اکثر بہ نسبت نثر کے ایک قسم کی غیر موزوں شاعری سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ہر لکھنے والے کو جو اپنی شہرت قائم کرنا یا باقی رکھنا چاہتا تھا مجبوراً ان کی پیروی کرنا پڑی، اور الثعالبی (یتیمۃ الدّہر) اور ابو اسحٰق الحُصری القیروانی (م ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء) (زہرُ الآداب) جیسے محنتی مصنفین نے جلد ہی نہایت عمدہ اشعار و مختصر مضامین اور مقبول ترین استعارات اور منظر کشی کے منتخبات اور ادبی کشکول مرتب کرنا شروع کردیے۔ یہ صحیح ہے کہ اس سے ظرافت اور سرعت ذہنی کی جو مزید حوصلہ افزائی ہوئی وہ ان لوگوں کے ہاتھوں، جو اس اسلوب کا ایک فطری سلیقہ رکھتے تھے، فنی ایجاد کے بہت سے شاہکاروں کی تخلیق کا باعث بن گئی، لیکن اس کے بدلے ایک بڑی قیمت ادا کرنا پڑی۔ نثر مقفّی

کے اس زبردستی کے شوق نے، نہ صرف فطری بلکہ ذہین ادبا، مثلاً ابوالعلاء المعرّی (م ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء) کے اسلوب نگارش کو مسخ کر دیا، بلکہ تصنع کو قابل صلہ قرار دے کر عربی مصنفین کو حقیقی زندگی اور اس کے زندہ مسائل سے اور بھی دور ہٹا دیا۔ اس طرح وہ عربی ادب کی قوت حیات کی خرابی کا باعث بن گیا۔

بہر حال کچھ عرصے کے لیے سجع کا احیا اور ادبی موضوعات کو نئے یا نو ایجاد طریقوں سے پیش کرنے کی جستجو بیک وقت عمل میں آئی۔ بدیع الزّمان الہَمذانی کو ایک خوش طبع آوارہ مزاج کے مقبول عام موضوع میں ایک نیا ادبی ماحول مل گیا (یا اس نے کسی یونانی نوع ادب کو ازسر نو زندہ کر دیا) اور اس نے تمثیلی نوادر یا مقامات [رکّ بآن] کو تخلیق کیا۔ ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء کے قریب اندلسی ابن شُہَید نے اپنی تصنیف التّوابع و الزّوابع میں ان جنّات سے خیالی ملاقاتوں کا حال لکھا جو گزشتہ زمانے کے بڑے شاعروں کو متاثر کرتے رہے تھے۔ آٹھ سال بعد ابو العلاء المعرّی نے اپنا رسالۃ الغفران لکھا، جس میں زیادہ جسارت سے کام لیتے ہوئے خود ان شاعروں سے ملاقات کے لیے دوزخ اور بہشت کے ایک خیالی سفر کا منظر پیش کیا۔ یہ خیالی تحریریں اپنے اپنے حلقوں میں ادبی ذوق رکھنے والوں کے نزدیک اس قدر مقبول نہیں ہوئیں جتنا کہ قرطبہ کے ابن زَیْدُون (م ۴۶۳ھ) کا ظرافت آمیز کنایاتی رسالہ جس میں اس نے اپنے حریف ابن عَبْدُون کی ہجو لکھی ہے، یا قابوس بن وَشْمگیر حاکم طبرستان (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء) کے مربوط اور مزیّن سجع میں خطوط، جنھیں کمال البلاغۃ کے نام سے جمع کیا گیا۔ بدیع الزّمان کے مقامات کا اتباع کرنے والے بھی بہت ہی کم نظر آتے ہیں یہاں تک کہ پانچویں صدی ہجری کے آخر میں بصرے کے الحریری (م ۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء) نے ان کا احیا کیا؛ اسی موضوع کو لے کر جو اس کے پیشرو کا تھا، لیکن لسانی لطافت اور ظرافت کی ایسی شائستگی کے ساتھ جو رسائل میں سے بہترین کا مقابلہ کرتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ ایک حد تک اچنبھے کی بات ہے کہ الحریری کے مقامات الہمذانی کے مقامات کی طرح باوجود اپنی صوری کاملیت اور عالمانہ اور استادانہ مہارت کے عام اسلامی شہری زندگی سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اور اس کے اطوار اور میلانات کی ایسے حقیقت پسندانہ طریقے سے عکاسی کرتے ہیں کہ وہ قرون وسطٰی کے اسلام کی ایک بہترین معاشرتی دستاویز بن گئے ہیں۔

تاریخی تصنیف بھی اگرچہ صحیح معنوں میں ادب سے ایک علٰحدہ چیز تھی، کسی حد تک ایسے ہی اثرات سے متاثر ہوئی۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے شروع میں تاریخ کا دینی علوم سے مسلسل تعلق مکے کی ان تاریخوں میں ملتا ہے جو الأزرقی (م بعد ۲۱۷ھ/۸۳۲ء) اور الفاکہی (م بعد ۲۷۲ھ/۸۸۵ء) نے لکھیں اور سیرت و انساب کی ان کتابوں میں جو صحابہ کے حالات میں محمّد بن سعد (م ۲۳۰ھ/۸۴۵ء) کاتب الواقدی نے اور قریش بن الزّبیری (م ۲۳۳ھ/۸۴۸ء) نے تصنیف کیں۔ یہ تعلق محمد بن جریر الطّبری (م ۳۱۰ھ/۹۲۳ء) کی اس تصنیف میں بھی موجود ہے جو اسلامی مصادر کے پورے ذخیرے پر مبنی ایک جامع تاریخ لکھنے کی پہلی (اور آخری) کوشش تھی اور جس کا عنوان معنی خیز طور پر تاریخ الرسل والملوک ہے اور جو اس کی تفسیر قرآن کے

تکملے کے طور پر لکھی گئی ہے۔ اسی طرح زور بیان میں کچھ فرق کے ساتھ البلاذری (م ۲۷۹ھ/۸۹۲ء) کی فتوح البلدان اور انساب الاشراف ہیں؛ تاہم اسی صدی میں تاریخ کا یہ تصوّر کہ وہ علم اور ادب کی ایک مستقل شاخ ہے مختلف شکلوں میں ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے جس کا مظہر الیعقوبی (م ۲۸۴ھ/۸۹۷ء) کی تاریخی قاموس اور ابن ابی طاہر طیفُور (م ۲۸۰ھ/۸۹۳ء) کی تاریخ بغداد ہیں۔ چوتھی صدی ہجری تک تاریخی تصانیف نہ صرف بکثرت لکھی گئیں، بلکہ ان میں وسیع اور متفرق موضوعات شامل ہوگئے: تواریخ عالم (جیسے سیّاح المسعودی (م ۳۴۵ھ/ ۹۵۶ء) نے تمام زمینی اور آسمانی چیزوں کے بارے میں یونانیوں کے شوق تجسس کے ساتھ لکھا)، وسط ایشیا سے لے کر اندلس تک کے شہروں اور علاقوں کی مقامی تواریخ، قدیم زمانے سے متعلق بحث و تفحُّص، حالات حاضرہ پر تذکرے، وزرا اور قضاۃ کی تواریخ، افراد کے سوانح حیات، مختلف طبقوں اور پیشوں کی سیر (قاموس) کی شکل میں، یہاں تک کہ تاریخی فرضی اور جعلی کتابیں بھی۔ تاریخ کسی تعلیم یافتہ انسان کی استعداد علمی کا ایک لازمہ بن گئی اور اس طرح ادب کے عام مفہوم میں اسے بھی جگہ مل گئی۔

عام طور پر دیکھا جائے تو تعلیم یافتہ طبقوں کے تاریخ کی جانب دو رجحانات تھے، جن کے مابین ایک نمایاں خط فاصل کھینچنا ممکن ہے: ایک طرف تو عالمانہ اور سنجیدہ تاریخ دان ہیں جن کی تحریروں میں صحت و صداقت کے ایک خاص معیار سے مطابقت پائی جاتی ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں یہ لوگ زیادہ تر سرکاری ملازمین اور درباری تھے جیسے کہ ابن مسکویہ (۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) اور ہلال الصابیؒ (۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء) العراق میں؛ المسبّحی (۴۲۰ھ/ ۱۰۲۹ء) مصر میں اور ابن حیّان القرطبی (۴۶۹ھ/۱۰۷۶-۱۰۷۷ء) اندلس میں؛ مع چند آزاد خیال عالموں کے جن میں ابو ریحان البیرونی (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اسی زمرے میں علما کی سیرت سے متعلق قوامیس تالیف کرنے والے مثلاً الخطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) بھی پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جن کے لیے تاریخ ادب کی ایک شاخ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی، یعنی اخلاقی یا تفریحی نوادر کی ایک کان ہے، یا تبلیغ کا ایک آلہ، جیسا کہ اولیا کے تذکروں، شہادت سے متعلق عاری ادب، اور حضرت علیؓ کے مجموعۂ رسائل و خطاب معروف بہ نہج البلاغۃ سے ظاہر ہے [رکّ بہ الشریف الرضی]۔

ادبی نثر کا تکلف کچھ عرصہ گزرنے پر تاریخی تحریر کے میدان میں بھی داخل ہوگیا۔ اس کی غرض و غایت خاندانی تذکرے لکھ کر ان کی مدح سرائی کرنا تھا۔ اس کی مثال ابراہیم الصابیؒ (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) نے بنو بُویہ کی تاریخ پر اپنی معدوم تصنیف التاجی میں قائم کی اور اس کی تقلید العُتبی نے قدیم غزنویوں کی تاریخ پر اپنی جوابی تصنیف الیمینی میں کی۔ یہ محض اتفاق ہے کہ یہ کتابیں قدیم ایرانی تاریخی روایت کے اور ایرانی رزمیّۃ شاعری کے احیا [شاہنامۂ فردوسی] کی ہم عصر ہیں۔ بہرحال بظاہر اس اسلوب کی کچھ اور مثالیں مؤخر سلجوقی دور سے پہلے دیکھنے میں نہیں آتیں (دیکھیے بہ نیچے)۔

(۲) شاعری

گزشتہ فصل کے شروع میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ تیسری صدی ہجری ہی سے نئے نثری ادب نے

شاعری سے اس کا معاشرتی منصب چھین لیا۔ اس کا سبب کچھ تو عربی زبان کی فنی روایت قبول کر کے ایک زوردار نثری اسلوب کی تخلیق تھی جس نے شاعری کو اس کی قدیم جمالیاتی اجارہ داری سے محروم کر دیا، لیکن ایک بڑی حد تک یہ ذہنی دلچسپیوں کی ایک بہت بڑی توسیع کا نتیجہ تھا، جس کے ساتھ شاعر قدم بڑھانے کے قابل نہ رہے تھے جیسا کہ زمانۂ جاہلیت کے خاتمے پر تھا۔ اب بھی یہ لوگ اپنی رسوم و روایات میں مقیّد تھے، اگرچہ ان رسوم و روایات کو پہلی اور دوسری صدی ہجری میں زیادہ وسعت اور تنوع حاصل ہو گیا تھا۔ کسی حد تک وہ اپنے معاشرے کے بھی اسیر تھے۔ ذاتی اعتبار سے شاعر اپنے جذبات کے اظہار میں بالکل آزاد تھا، لیکن آخر میں جس عقیدے کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا وہ یہ تھا کہ شاعر کا بڑا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ اپنے مربی کو اپنے مدحیہ قصائد سے حیات ابدی بخش دے۔ یہ جاہلی شاعر کے قبائلی منصب کا ایک عجیب اور قابل ذکر احیا تھا۔

ادبی تاریخی زاویۂ نگاہ سے تیسری صدی ہجری کی شاعری کی دلچسپ ترین خصوصیات میں سے ایک وہ کوشش تھی جو ان رسوم و روایات کی قید سے رہائی پانے کے لیے کی گئی، اگرچہ اس میں کوئی ٹھوس کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ ابو تمّام الطائی (م ۲۳۱ھ/۸۴۶ء)، ایسے خود آموز شامی شاعر نے بدوی شاعری کے شکوہ الفاظ کو از سر نو زندہ کرنے اور اس کے ساتھ العراق کے شعرا کی بدیعی تزئین و ترصیع کے امتزاج کی سعی کی۔ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ کوشش بھی کی کہ اپنی شاعری کو حکیمانہ افکار کی ترجمانی کا ذریعہ بنائے۔ نتیجے کے طور پر اس کی شاعری میں اکثر تکلّف اور تعقید پائی جاتی ہے یا نوبت بنوبت حد سے بڑھا ہوا ڈھیلا پن، اگرچہ قرون وسطٰی اور زمانۂ حال میں اس کے سرگرم مدّاح موجود رہے ہیں۔ اس کا ہم وطن شاگرد البُحتُری (م ۲۸۳ھ/۸۹۷ء) جو زیادہ فطری صلاحیتوں کا مالک تھا اپنی روش اور مجلاً شاعری میں عراقی روایت کے قریب تر رہا۔ خود عراق میں دوسری طرف ابن الرّومی (م ۲۸۳ھ/۸۹۶ء) نے مشاہدۂ نفس پر مبنی (introspective) تجزیاتی شاعری کی تخلیق کی سعی کی جس میں ہر نظم ایک وحدت ترکیبی میں ایک واحد موضوع کو آگے بڑھاتی ہے اور جسے بعض اوقات، اگرچہ مشکوک طور پر، اس کی ''یونانی'' اصل سے نسبت دی گئی ہے۔ اس کی شاعری کی جدّت (اگرچہ احساس شکایت کی فراوانی سے مکدر ہو گئی ہے) کی قدر کی گئی، لیکن کسی نے اس کی تقلید نہیں کی۔ عراقی تجدد پسندی کا زیادہ مثالی اور باثر نمائندہ عبّاسی شہزادہ ابن المُعتَز (م ۲۹۶ھ/۹۰۸ء) تھا، جس نے روایتی موضوعوں اور بحروں کو آزادانہ طور پر منظوم رسائل اور بیانیہ نظموں کے حسب مطلب بنا لیا جو نثری مضامین کے مماثل تھیں۔ تکنیک اور اپج کے اعتبار سے اس کی جدتیں (۴۵۰ رجزیہ بیتوں کی ایک تاریخی نظم سمیت جس میں اس کے عمزاد بھائی المُعتَضِد کے عہد حکومت کی شان و شوکت کا ذکر ہے) عربی شاعری کی مسلّمہ روایات ہی پر مبنی رہیں اور ان سے اس شاعری کی مخصوص تکنیک اور انداز نظر کی تنقیح ہوئی ہے، اصلاح نہیں۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے عالم اسلام کے ہر حصے میں دوسرے درجے کے شعرا کا کل سرمایہ فطرت نگاری، منظوم رسائل اور معاشرتی موضوعات سے متعلق منظومات پر (جن میں

قصائد و هجویات بھی شامل هیں) مشتمل رها هے اور ان کے معیار میں تفاوت پایا جاتا هے۔ اس وقت تک بدیع کا استعمال اتنا عام هو چکا تھا که وه مکمل شاعرانه تصور کا ایک قدرتی جز بن گیا تھا۔ غزلیات یا خمریّات میں هو سکتا تھا که بدیع کو ایک کمتر درجه دیا جائے، لیکن کوئی نظم بھی جو دعوی حسن و خوبی رکھتی هو بغیر اس کے نہیں لکھی جا سکتی تھی۔ بهرکیف شامی دبستان کے عربی قصیدے میں مناسب طریقے پر عراقی دبستان کی سلاست زبان اور فنی مہارت کو مدغم کرنے کے لیے ایک بڑے شاعر کی عبقریت درکار تھی۔ اس کام کو کوفی الاصل ابو الطّیب المُتنبّی (م ۳۵۴ھ/۹۶۵ء) نے پورا کیا جو ابن الرُّومی اور ابن المُعتزّ کا مداح تھا، لیکن شاعری میں شامی مکتب فکر کا پیرو اور سیف الدّوله [الحمدانی] کے دربار کی زینت و رونق تھا۔ بندش کی چستی اور بانکپن، خوش بیانی و برجستگی، حسین و جمیل فقروں اور پرشکوه جملوں کے استعمال میں المُتنبّی مؤخر قصیده گو شاعروں میں اپنا ثانی نہیں رکھتا، اگرچه ممکن هے که حلب میں اس کا بڑا مدّ مقابل ابو فراس (م ۳۵۷ھ/۹۶۸ء) اپنی بہترین نظموں میں بلاواسطه جذباتی کشش (Appeal) میں اس سے بازی لے گیا هو۔ ایک زیاده بڑا حریف اس کا هم عصر ابن هانیٔ الاندلسی (م ۳۶۲ھ/۹۷۳ء) تھا، جو فاطمی خلیفه المُعزّ کا مدّاح تھا اور جس کے قصائد (جن کی بعض اوقات فرقه وارانه وجوه سے تنقیص کی جاتی هے) جاهلی شاعری کی عکاسی کرتے هیں۔

مشرقی صوبوں کے شعرائے متاخرین کے بارے میں کچھ زیاده کہنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی تخلیقات بحیثیت مجموعی موضوعات، روایات اور اسلوب کی ان حدود کے اندر هی رهیں جو تیسری اور چوتھی صدی هجری میں قائم هوگئی تھیں۔ العراق میں سربرآورده شعرا الشّریف الرّضی (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء) اور مِہیار الدَّیلمی (م ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء) تھے، لیکن معلوم هوتا هے که وه اپنے زمانے میں اتنی مقبولیت حاصل نہیں کر سکے جتنی که (ادبی زبان میں) عوامی شاعری لکھنے والے متعدد لوگوں کو نصیب هوئی (اس عوامی شاعری کے صرف چند قطعات هی باقی ره گئے هیں)۔ پانچویں صدی هجری کا سب سے نامور شاعر ابو العلاء المعرّی (م ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء) تھا، جو اگرچه اپنے پہلے دیوان (سقطُ الزَّند) میں المتنبی کا مقلّد رها، تاهم اپنی چھوٹی نظموں کے بعد کے مجموعے (لزُوم ما لا یَلْزم) میں رسم و روایت کی قیود سے آزاد هوگیا؛ تاهم ان نظموں کی شہرت غالبًا شعری محاسن اور اسلوب کی اس حد تک مرهون منت نہیں جتنی که اس ملحدانه آزاد خیالی کی جس کا ان میں اظہار کیا گیا هے۔

المغرب اور الاندلس میں بھی شاعری کا بالعموم عام عربی ادب کی طرح اب تک وهی انداز و اسلوب تھا جو مشرق میں مروج تھا، البته مقامی رنگ کا امتیاز موجود رها۔ جس طرح ابن هانیٔ نے ابو تمّام اور جاهلی شعرا کو اپنا نمونه بنایا اسی طرح ابن زَیدُون (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) نے البُحتُری کی تقلید کی، لیکن ایک ایسی خوبیٔ الفاظ اور تازگیٔ ادا کے ساتھ جو بعض دفعه اس کے مثالی نمونے پر سبقت لے جاتی هے؛ علیٰ هذا ابن دَرّاج (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) نے، جو [الحاجب] منصور بن ابی العامر کا مداح تھا، المتنبی کا راسته اختیار کیا۔ انهیں کے ساتھ، اگرچه وه ذرا مؤخر زمانے کے تھے، صقلیه کے ابن حَمْدِیس (م ۵۲۷ھ/۱۱۳۲ء) کا اور دیگر بہت

سے کمتر درجے کے شاعروں میں [اشبیلیہ کے] عبّادی حکمران المُعتمد (م ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء) کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں اندلس کے عربی ادبی حلقوں میں مقامی روح کے تحت ایک نئی طرز کی ترکیب بند شاعری کی نشو و نما شروع ہوگئی، لیکن یہ آئندہ صدی سے پہلے اپنے پورے ارتقا کو نہیں پہنچی [دیکھیے بذیل (۴)]۔

مآخذ: (۱) زکی مبارک: La Prose arabe au IVe siècle de l'Hégire، پیرس ۱۹۳۱ء (عربی طبع، قاہرہ ۱۹۳۴ء)؛ (۲) م - م البصیر: فی الآدب العباسی، بغداد ۱۹۳۹ء؛ (۳) A. Mez: Die Renaissance des Islams، ہائڈلبرگ ۱۹۲۲ء (انگریزی ترجمہ: The Renaissance of Islam، لندن ۱۹۳۷ء)؛ (۴) G. E. von Grunebaum: A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism، شکاگو ۱۹۵۰ء؛ (۵) وہی مصنّف: The Spirit of Islam as shown in its Literature، در Studia Islamica، ج ۱/۱، ۱۹۵۳ء؛ (۶) الجُرجانی: اسرار البلاغۃ، مقدمہ، از H. Ritter، استانبول ۱۹۵۴ء؛ (۷) خلیل مَرْدَم: شعراء الشام فی القرن الثالث، دمشق ۱۹۲۵ء؛ (۸) اُنَیس المقدسی: امراء الشعر العربی [فی العصر العباسی]، بیروت ۱۹۳۲ء؛ (۹) A. Gonzalez Palencia: Historia de la Literatura Arábigo Española، برشلونہ ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) H. Pérès: La Poésie andalouse en Arabe classique au XIe siècle، پیرس ۱۹۳۷ و ۱۹۵۳ء۔

(ج) چھٹی تا بارھویں صدی

چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ان دو قوتوں کی کامرانی دیکھنے میں آئی جو اس کے بعد سے عرب ممالک کی ذہنی زندگی پر غلبہ پانے کو تھیں، یعنی علم کلام اور تصوّف۔ یہ دونوں تحریکیں سلجوق [رک بآں] عہد حکومت میں اس سنّی مذہب کے احیا میں ایک دوسرے کی شریک تھیں جو پانچویں صدی ہجری کے وسط میں خراسان میں شروع ہو کر سلجوقی سلطنت کے ماتحت عراق تک اور بعدازاں اس سلطنت کی زنگی اور ایّوبی شاخوں کے تحت شام اور مصر تک پھیل گیا۔ المغرب میں ایک ایسی ہی تحریک کا تعلّق، جس کی رہنمائی محمّد بن تُومَرْت (م ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء) نے بغداد سے اپنی واپسی پر کی، چھٹی صدی ہجری میں الموحّد حکومت سے رہا۔ عرب دنیا کے دونوں حصوں میں ان تحریکوں کا ارتقا متعدد تعلقات اور باہمی تأثرات کے ذریعے قائم رہا۔

علم کلام کی اشاعت کا بڑا مادّی سبب تمام ادبی تعلیم کا ”مدرسہ“ [رک بآں] یعنی نئے طرز کے ان اعلٰی تعلیمی اداروں میں مرکوز ہو جانا تھا جن کی تنظیم کی ابتدا نظام الملک ([رک بآں] م ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) نے بغداد [اور نیشاپور] میں علما اور عمّال کی تربیت کے لیے کی اور جن کا رواج بعد میں تمام اسلامی دنیا میں ہوگیا۔ تعلیم کو رسمی بنانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ درسی مضامین بھی رسمی قواعد کے پابند ہو کر رہ گئے اور طبعزاد نئی نئی تصانیف کی جگہ درسی کتابوں اور قاموسوں کی تالیف نے لے لی۔ یہ رجحان نظامیہ مدرسے کے ممتاز علما کی پہلی نسل ہی میں پیدا ہوگیا تھا، مثلاً ابو العلاء المعری کے شاگرد التّبریزی (م ۵۰۲ھ/۱۱۰۹ء) ایسے ماہر فقہ اللغۃ کی تالیفات درسی کتابوں اور شرحوں تک محدود تھیں؛ اسی طرح اس کے جانشین الجوالیقی (م ۵۳۹ھ/۱۱۴۵ء) کی، اور شافعی علمائے دین امام الحرمین الجُوَیْنی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) اور ان کے شاگرد ابو حامد الغزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) کی تصانیف ہیں۔ ان میں سے الغزالی کی ابتدائی تصانیف کا خاص موضوع منہاجِ علم، اور یونانی فلسفے

اور الحاد کے خلاف عقائد صحیحہ کا متکلمانہ دفاع تھا۔ ان کے بعد کی نسلوں کے علمائے اہل السنت اور فقہا کی بہت بڑی اکثریت انھیں کے نقش قدم پر چلتی رہی اور ان لوگوں نے عقیدے (جمع: عقائد [رکّ بآن]) سے متعلق ایک وسیع ادب تیار کر دیا، جس میں سب سے زیادہ مشہور کتابیں حنفی عالم ابو حَفْص النَّسفی (م ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء)، عَضُدُ الدّین الاِیجی (م ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء) اور محمّد بن یوسف السَّنُوسی (م ۸۹۲ھ/۱۴۸۶ء) کی ہیں۔ اسی طرح کتب حدیث میں ابن الہَیثمی (م ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء) کی کتاب مجمع الزوائد اور ہندوستانی عالم علی المتّقی (م ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء) کی جامع کتاب کَنزُ العمال)، فقہ کی درسی کتابیں اور فتاوی کے مجموعے، نیز فقہ کی مخصوص شاخوں پر کتابچے (رکّ بہ فقہ)، قرآن مجید یا اس کی خاص خاص سورتوں کی تفاسیر (رکّ بہ تفسیر) یا قراءات [رکّ بہ قِراءت] پر کتابیں اور ان سب اور اسی نوع کی دیگر تصانیف کے اوپر ایک بھاری بھر کم عبارت شرحوں اور حاشیوں کی۔ اسی طرح شیعیوں نے بھی چوتھی اور پانچویں صدی کی تصانیف کی بنیاد پر، عقائد کے ایسے ہی مجموعی خلاصے (خصوصاً مصنفۂ المُطَہّرْ الحِلّی، م ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء و محمد باقر المجلسی، م ۱۱۱۰ھ/۱۷۰۰ء)، فقہ کی درسی کتابیں اور قرآن مجید کی تفسیریں تیار کر لیں۔

اس روز افزوں جمود اور متکلمانہ فکر کی تحدید سے مستثنٰی قرار دی جانے والی کتابیں بہت کم لیکن اہم ہیں۔ حنبلی مکتب فکر کے ممتاز جدّت پسند مفکّر اور مصلح امام ابن تیّمیہ (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) اور ان کے شاگرد ابن قیّم الجوزیّہ (م ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء) نے مدارس کے جمود اور صوفی عقائد کے خلاف ایک زور دار مجاہدہ شروع کیا، لیکن اس میں انہیں زیادہ کامیابی نہیں ہوئی، تاآنکہ ان کی تعلیم کو محمّد بن عبدالوہّاب (م ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء) نے وسطی عرب میں از سر نو زندہ کیا۔ ہندوستان میں بھی فلسفے کا ایک اہم دبستان نظر آتا ہے، لیکن اس کی جانب بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ اس کی بنا جونپور میں محمود الجونپوری (م ۱۰۶۲ھ/۱۶۵۲ء) نے رکھی تھی۔ یہ کئی نسلوں تک مصروف کار رہا اور اس نے مشہور مصلح دین شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) کو بھی متاثر کیا۔ فقہ میں اصول فقہ کے مطالعے پر تاج الدّین السُّبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء) نے اور اسی طرح ابن نُجَیم المصری الحنفی (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء) نے نئی نئی کتابیں تصنیف کیں۔ علم لسان میں کبھی کبھی جامد درسی کتابوں کے مطالعے میں تازہ دماغوں سے کام لیا گیا۔ اس ضمن میں ابو حیّان اندلسی (م ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء، جس نے علاوہ اور کتابوں کے ترکی، فارسی اور حبشی زبانوں کی قواعد تصنیف کیں) اور اس کے مصری شاگرد ابن ہشام (م ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء) قابل ذکر ہیں۔

بایں ہمہ علم کلام کے اثرات دینی اور لسانی علوم تک محدود نہ رہے۔ اس نے ادبی تصنیف کی ہر شاخ کو متاثر کیا، حتّٰی کہ شاعری بھی مستثنٰی نہ رہ سکی، اس طرح کہ لکھنے والوں اور پڑھنے والوں دونوں کی جانب سے ہر چیز کو معیاری بنانے کے ذہنی میلان کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ خیالات کی جدت کا گلا اگرچہ بالکل نہیں دبا دیا گیا، تاہم وہ کوئی صلہ حاصل نہیں کر سکتی تھی اور اس کی قدر و منزلت مانوس مضامین کو ایک زیادہ زور دار یا خوش نما طریقے پر دوبارہ پیش کر دینے سے بھی کم تھی۔ تخلیق تو بے انتہا تھی، لیکن ہر میدان میں اس کی خصوصیت طریق عمل اور نقطۂ نظر کی ایسی یکسانیت تھی جو اس عہد کے

کسی بھی ادبی تبصرے کو محض ناموں کی ایک فہرست بنا دیتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک اور سبب بھی تھا جس نے تسویے کے اس عمل میں حصہ لیا۔ ان وسیع نئے ممالک میں جنھیں ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی اور نویں/پندرھویں صدی کے دوران عالم اسلامی میں شامل کیا گیا، جہاں ایران اور وسط ایشیا کی طرح ادب لطیف اور شاعری کی زبان عربی نہیں بلکہ فارسی یا ترکی تھی، مدرسے کے نظام کی توسیع کے ساتھ عربی متکلمانہ مطالعات کی توسیع بھی ہوتی رہی۔ ان نئے ادیبوں نے، عربی ادب کی روایات سے کم و بیش استفادہ کرنے کے باوجود نہ صرف ادبیات میں کوئی اضافہ نہیں کیا بلکہ ان صلاحیتوں کو ایک دوسرے راستے پر ڈال دیا جو بصورت دیگر عربی ادب کو ایک نئی زندگی بخش سکتی تھیں یا اسے نئے تجربات کے لیے کشادہ کر سکتی تھیں۔ اگر یہ یاد رکھا جائے کہ گزشتہ صدیوں کے دوران میں ایرانی صوبوں میں پیدا یا شروع ہونے والے ادب کو تنوع اور نوج عطا کرنے میں اس چیز کا کس قدر حصہ تھا تو ان صوبوں کے عربی ادب کے ہاتھ سے نکل جانے کے اثر کا اندازہ بآسانی کیا جا سکتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اس ذہنی سرگرمی اور ذوق کو نظر تحقیر سے نہ دیکھنا چاہیے جن کی اس عہد میں نمود ہوئی۔ ادب لطیف کی طبعزاد تصانیف اگرچہ کم ہوئیں، تاہم خیال کی اسی قوت اور تازگی نے جو متکلمانہ مضامین میں سے بھی پھوٹ نکلتی تھی، خصوصاً پہلی چار صدیوں میں اپنے لیے مشق کے اور میدان تلاش کر لیے۔ یونانی روایت کو آگے بڑھانے، تاریخی تصانیف کے عظیم ارتقا اور تصوف کے روز افزوں اثر میں یہ کارفرمائی سب سے زیادہ نظر آتی ہے؛ تاہم وقتاً فوقتاً بعض مصنفین نے ایسی تصانیف میں جن پر انفرادیت کا رنگ ہے، اپنی دلچسپیوں اور شخصیتوں کے اظہار کے طریقے اور ذریعے تلاش کر لیے۔ تذکروں میں بعض ایسے ہیں جو اپنے مصنفین اور ان کے عہد پر بڑی روشنی ڈالتے ہیں، خصوصاً شام کے اُسامہ بن مُنْقِذ (م ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء) کا جنگ اور شکار کا تذکرہ، یمن کے عُمارۃ (م ۵۶۹ھ/[۱۱۷۴ء]) کا زیادہ ادبی بیان، اور تونس کے مؤرخ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) کے خود نوشتہ سوانح حیات۔ سیاحت پر کتابوں میں سے، جو زیادہ خصوصیت سے متاثر ہوتی تھیں، بعض ایسی ہیں جن میں دوسرے ملکوں کے طور طریقوں کے مشاہدے کا ایک جاندار شوق پایا جاتا ہے۔ مغرب کے سیاحوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر ابو حامد الغرناطی (م ۵۶۵ھ/۱۱۶۹-۱۱۷۰ء)، ابن جُبَیر (م ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء) اور طنجہ کا ابن بَطُّوطہ (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء) ہیں اور مشرق میں ''شیخ ہرات'' علی بن ابی بکر (م ۶۱۱ھ/۱۲۱۴ء)۔ یہ سچ ہے کہ بیشتر حالات میں تذکرے اور سفر نامے بھی رائج الوقت کلام اور تصوّف کے اثر سے مغلوب ہو جاتے تھے اور اساتذہ اور کتابوں یا مذہبی شخصیتوں اور مقدس مقامات کی زیارتگاہوں کی فہرستیں بن کر رہ جاتے تھے، لیکن ہم چند مؤخر سیاحوں کے مختلف مقامات کی سیر و سیاحت کے دلچسپ حالات کے لیے بھی مرہون منت ہیں، مثلاً مراکشی سیاح ابو الحسن التمگروطی (م ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء) اور ابو القاسم الزیّانی (م ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳ء)۔ ایک کلدانی پادری الیاس بن یوحنّا نے امریکہ کے سفر کا روز نامچہ لکھا ہے (۱۶۶۸ تا ۱۶۸۳ء)۔

ادب کی ایک تیسری اور نسبۃً نئی شاخ، جو

کچھ عرصے کے لیے پھلی پھولی، فنون حرب سے متعلق تھی، جو زیادہ تر صلیبی جنگوں کی تحریک کا نتیجہ تھی۔ آئندہ دو یا تین صدیوں میں جنگی چالوں اور اسلحہ کے استعمال، گھوڑوں کی دیکھ بھال اور عام طور سے جہاد پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔

اندلس میں بھی نثری ادب زیادہ تر مشرقی ادب کا متاخر عکس تھا، جیسے کہ ابن ابی رَنْدَقہ [رَنْکَ بَتَن] الطُّرْطُوشی (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) کی سیاست اور امور سلطنت سے متعلق کتاب سراج الملوک میں، ابن طفیل (م ۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء) کے ابن سینا کے فلسفیانہ افسانے حیّ بن یقظان کے نقش ثانی میں اور شہسواری پر ابن ہُذَیْل کے رسالے تُحْفَۃ الانفس میں؛ تاہم غرناطہ کا ہمہ دان مصنف لسانُ الدّین ابن الخطیب (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء) عربی ادب کا آخری جامعؔ عالم تھا۔

ادب لطیف کے میدان میں بحیثیت عمومی سجع کا استعمال چوتھی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں اپنے منتہاے کمال کو پہنچ گیا۔ الزَّمَخْشَری (م ۵۳۸ھ/۱۱۳۳ء) کی اَطْواقُ الذَّہب میں مقفّٰی منثور فصول سے علم اخلاق میں کام لیا گیا۔ کاتبانہ نثر کو قاضی الفاضل (م ۵۹۶ھ/۱۱۹۹ء) کی بیش قیمت اور لوچ دار انشا سے از سر نو تقویت ملی، جو آخری فاطمی خلفا اور صلاح الدّین کا کاتب رہا تھا۔ سجع میں تاریخی تصنیف کی جو مثالیں الصّابیؔ اور العُتْبی نے قائم کی تھیں ان کی تقلید عماد الدّین معروف بہ الکاتب الاصفہانی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء) نے کی بلکہ وہ اپنی پُرگوئی اور مہارت فنی کے باعث تاریخ سلاجقہ اور تاریخ صلاح الدین میں ان سے بازی لے گیا۔ آئندہ نسل میں بلاغت و بدیع اور حسنِ تعبیر کے فنون کو خوارزم کے السَّکّاکی (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء) نے اپنی مفتاح العلوم میں ایک درسی کتاب کی شکل دے دی، جو عربی ادب کی غیر دینی تصانیف میں غالباً ایسی تصنیف ہے جس کے خلاصے، حاشیے اور شرحیں بکثرت اور بار بار لکھی گئیں، لیکن خود سجع کے استعمال کو کاتبانہ انشا یا "مقامات" کی نقل یا نمونے پر لکھی جانے والی تصنیفات یا کتابوں کے دیباچوں اور انتسابی کلمات کے سوا آنے والی صدیوں میں کسی حد تک زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ بحیثیت مجموعی اسے اس نئی طرز کے اخلاقی ادب میں جیسے حنبلی واعظ ابن الجَوْزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) نے قبول عام بخشا، نیز متعدد مؤخر مجموعوں، چیدہ انتخابات، اور اسی نوع کی دیگر ادبی تالیفوں میں کفایت سے استعمال کیا گیا ہے۔ ایسی تصانیف میں سجع کا دوبارہ داخلہ بظاہر مصری انشا پرداز شہاب الدّین الخَفَاجی (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) کی رَیْحانۃ الالبّاء کے زمانے سے ہوا۔ ابن معصوم (م ۱۱۰۳ھ/۱۶۹۲ء) نے اس کا تسلسل قائم رکھا اور اس کے بعد سے وہ مختلف قسم کی کارآمد تصانیف پر ادبی فن کاری کا ملمع چڑھانے کا کام دیتا رہا۔

عربی اسلامی ثقافت میں نہ صرف طب، علوم طبیعیہ، اور فلسفے میں، بلکہ نصاب تعلیم میں بھی یونانی عنصر کئی صدیوں تک سرگرم کار رہا۔ یہ سچ ہے کہ طبی کتابیں، جو مستقل مطالعے پر مبنی تھیں، داؤد الانطاکی (م ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) کے زمانے تک لکھی جاتی رہیں۔ وہ خود شاعری اور ادب کے ایک مشہور ترین گلدستۂ انتخاب کا مؤلف ہے، جو السَّرّاج (م ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء) کی ایک مقدم تر تصنیف سے مقتبس ہے۔ ریاضیات ایرانی قاموس نگار

نصیر الدّین طوسی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء) کے بعد سے زیادہ تر علم ہیئت تک محدود ہوگئیں۔ فلسفے کی پرورش بھی مشرق میں طوسی اور اس سے زیادہ امام اہل السنت فخر الدّین الرّازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) کے ہاتھوں ہوئی، لیکن اس کے بعد اس نے متصوفانہ ماوراء الطبیعیات کی شکل اختیار کر لی۔ کچھ عرصے کے لیے فلسفہ اندلس میں ابن باجہ (م ۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء)، ابن طُفَیل اور عظیم المرتبہ ابو الولید ابن رُشد (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) کی بدولت آب و تاب کے ساتھ پھلتا پھولتا رہا؛ بعد ازاں مشرق کی طرح یہاں بھی وہ ابن العربی (دیکھیے نیچے) اور ابن سَبْعِین (م ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء) کے زمانے میں تصوف سے مغلوب ہوگیا۔ علمی جغرافیہ دنیا کے اس نقشے اور تفصیلی احوال کی بدولت جیسے الشریف الادریسی نے ۵۴۸ھ/۱۱۵۴ء میں صقلیہ کے روجر Roger ثانی کے لیے تیار کیا تھا، اپنے منتہاے عروج کو پہنچ گیا تھا۔ حماۃ کے امیر ابو الفداء (م ۷۳۲ھ/۱۳۳۱ء) کے وقت تک اس کا وجود نظر آتا ہے، لیکن اس کے بعد احوال کائنات ایسے عمدہ ادبی ان سے مغلوب ہونے لگا تھا جس کی روشن مثالیں زکریّا القزوینی (م ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء)، شمس الدّین الدّمشقی (م ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء) اور سراج الدّین ابن الوَرْدی (م ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء) کے ہاں ملتی ہیں۔ علم طبیعی کی جانب توجہ زیادہ تر طبی نباتات کے میدان میں ہوئی۔ ان میں قابل ذکر الغافقی (م ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء) اور ابن البَیطار (م ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) ہیں۔ ان معلومات کو مختلف اقسام کے ادبی مواد کے ساتھ الدَّمیری (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء) کی قاموس حیوانات [حیاۃ الحیوان] میں شامل کر دیا گیا۔

محدود پیمانے پر یونانی اثرات قاموس نگاری کے رجحان میں کارفرما ہیں، جس کی مثال نہ صرف طُوسی اور الرّازی بلکہ بہت سے کمتر درجے کے مؤلفین کے ہاں بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاموس نگاری ایسی علمیّت کے اظہار کا ایک ذریعہ تھی جو اپنے آپ کو شعوری یا غیر شعوری طور پر دینی اور لغوی مطالعات کے عام ذوق کی وجہ سے محدود و مقیّد پاتی تھی۔ اس نے بہت سی شکلیں اختیار کیں۔ سادہ ترین اور مربوط ترین شکل یہ تھی کہ کسی صنف ادب سے متعلق مواد کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کر دیا جائے، جیسے کہ تاج الدّین السّمعانی (م بعد ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) کی کتاب الانساب تھی اور جس کی بنیاد پر یاقوت الرُّومی نے اپنی جغرافیائی قاموس کتاب البُلدان تالیف کی۔ سیرت کے میدان میں اس طرح کی تصنیف کے لیے سب سے زیادہ گنجائش تھی، خواہ وہ عمومی نوعیت کی ہو، جیسے ابن خَلِّکان (م ۶۸۱ھ/۱۲۸۲ء) کی وَفَیات الأعیان یا اس کی پیروی کرنے والے دیگر مؤلفین کی تصانیف (جن میں قابل ذکر خلیل ابن ایبک الصّفدی (م ۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء) کی الوافی بالوفیات ہے)، یا عالموں اور ادیبوں کے مخصوص طبقوں کے لیے وقف ہو، جیسے حکما کے بارے میں ظہیر الدّین البیہقی (م ۵۶۵ھ/۱۱۶۹-۱۱۷۰ء) اور علی بن یوسف القِفطی (م ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) کی کتابیں، اطبّا کے بارے میں ابن ابی اُصَیبعہ (م ۶۶۸ھ/۱۲۷۰ء)، ماہرین لسان سے متعلق القفطی اور جلال الدّین السیُوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی تصانیف، ادیبوں پر یاقوت کی، مختلف مذاہب کے فقہا کے بارے میں تاج الدّین السُّبکی (شافعی، م ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء)، ابن قُطْلُوبُغا (حنفی، م ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء) اور ابن فَرحُون (مالکی، م ۷۹۹ھ/۱۳۹۷ء)،

قراء کے بارے میں ابن الجزری (م ۸۳۳ھ/۱۴۲۹-۱۴۳۰ء)، اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق عزّالدّین ابن الأثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء) اور ابن حَجَر العَسْقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۸ء) اور محدثین پر شمس الدّین الذّھبی (۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) اور بہت سے اور لوگوں کی تصانیف۔ کسی مخصوص شہر یا علاقے سے متعلق علما اور ممتاز مردوں اور عورتوں کے سوانح لکھنے کا دستور، جو پہلے ہی قائم ہو چکا تھا، وسیع اور بعض اوقات بہت بڑے پیمانے پر جاری رہا، مثلاً دمشق پر ابن عَسَاکر (م ۵۷۱ھ/۱۱۷۶ء)، حلب پر کمال الدّین ابن العَدیم (م ۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء)، مصر پر تقی الدّین المَقْریزی (م ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء)، اندلس پر ابن بَشْکُوَال (م ۵۷۸ھ/۱۱۸۳ء) اور ابن الابار (م ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء)، غرناطہ پر ابن الخطیب اور دولت عثمانیہ پر طاش کوپری زادہ (۹۶۸ھ/۱۵۶۰ء) کی تصانیف قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ متعدد دیگر کتب سوانح جو کمتر درجے پر منظم و مرتب تھیں۔ ایک نئی چیز، جو ابن حَجَر العَسْقلانی نے پیدا کی، یہ تھی کہ معاجم سوانح کو صدیوں کے اعتبار سے مرتّب کیا جائے۔ آٹھویں صدی کے مشاہیر کے بارے میں اس نے جو سوانحی قاموس (الدّرر الکامنة) تیار کی اس کی تقلید نویں صدی ھجری میں السَّخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۷ء)، دسویں صدی ھجری میں نجم الدّین الغَزّی (م ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء) (جس کا تتمہ خاص طور پر جنوبی عرب اور گجرات کو پیش نظر رکھ کر ابن العَیْدَرُوس م ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء نے لکھا)، گیارھویں صدی میں المُحِبّی (م ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء) اور بارھویں صدی میں المرادی (م ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء) نے کتابیں لکھیں۔ پہلے ہزار سال کے لیے ایک مختصر خلاصہ سالوں کی ترتیب سے ابن العِماد الحَنْبلی (م ۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء) نے تیار کیا۔ یہاں ترکی عالم کاتب چلبی حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۸ء) کی کتابوں مثلاً کَشْفُ الظُّنُون اور فنّی اصطلاحات کی ضخیم قاموس اصطلاحات الفنون (۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء)، از محمد اعلیٰ التہانوی الہندی، کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔

ایک اور سمت، جو قاموس نگاری نے اختیار کی، یہ تھی کہ علم کی کئی شاخوں کو ایک واحد تصنیف میں جمع کر دیا جائے۔ النُّوَیری (م ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء) نے نہایة الارب میں جغرافیہ، علوم طبیعی اور تاریخ عالم کو موضوع بحث قرار دیا اور مصری کاتب القَلْقَشَندی (م ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء) نے اپنے پیشرو العُمَری (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) کی دو تصنیفوں کو اپنی صُبح الاعشٰی میں جمع کرکے ان پر اضافہ کیا تاکہ یہ کتاب تاریخ، جغرافیے اور ضابطۂ دیوانی کے معاملات کی ایک دستاویز بن جائے اور کاتبوں کے لیے انشا کے نمونے فراہم کرے۔

اکثر اوقات قاموس نگار مختلف موضوعات پر علٰحدہ علٰحدہ کتابیں لکھتے تھے، مثلاً عبداللطیف طبیب البغدادی (م ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء) نے نہ صرف طب پر لکھا، بلکہ حدیث اور ادبی موضوعوں کے علاوہ ایک کتاب الافادة والاعتبار میں مصر کا مجمل سا حال بھی قلمبند کیا۔ مؤرخین نے بالخصوص علاوہ تاریخ کے دیگر موضوعات پر بھی دل کھول کر لکھا۔ مصر میں مملوک عہد کا اختتام اسلام کے عظیم ترین اور بسیار نویس مصنف جلال الدّین السُّیوطی (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) پر ہوتا ہے، جس نے تقریباً چار سو مخصوص موضوع کی تصانیف میں عام دینی علوم اور عربی ادبیات کا ایک مکمل جائزہ پیش کر دیا۔

دنیوی علوم میں سب سے زیادہ مؤثر تخلیق تاریخ کے میدان میں ہوئی۔ سنّی تحریک نے "تاریخ عالم" (جس کے ساتھ بسا اوقات مشاہیر کے حالات اور تاریخ وفات بھی موجود ہوتی تھی، بلکہ اس پر حاوی ہو جاتی تھی) کے احیا کی ہمت افزائی کی، جس کا آغاز ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) کی المنتظم سے ہوا؛ ابن الأثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء) نے الکامل میں اسے وسعت دی اور سبط ابن الجوزی (م ۶۵۴ھ/۱۲۵۷ء)، النُّوَیری، ابوالفداء، الذّہبی، ابن کثیر (م ۷۷۴ھ/۱۳۷۳ء)، عبدالرّحمٰن ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) اور العَینی (م ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) نے اپنی تصانیف میں اسے حتی الامکان جاری رکھا۔ علاقائی اور خاندانی تذکرے وسط ایشیا سے وسط افریقیہ تک ہر صوبے میں لکھے گئے اور بالخصوص مملوک مصر کے بڑے بڑے مؤرخین کے سلسلے (المَقریزی، م ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء؛ ابن حَجَر، م ۸۵۲ھ/۱۴۴۹ء؛ ابن تَغری بِردی، م ۸۷۴ھ/۱۴۶۹ء؛ ابن ایاس، م ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء) اور المغرب کے مؤرخین کی بدولت تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی تک (E. Levi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء) قلمبند ہوتے رہے۔ مغلوں کے مؤرخ رشید الدین (۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء) نے اپنی [فارسی] تصنیف کا ایک عربی ترجمہ تیار کیا؛ بربروں کی تاریخ پر ابن خلدون نے انتہائی تفصیل سے لکھا؛ اندلس کے مسلمانوں کی تاریخ کو المَقّری (م ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۲ء) نے نَفحُ الطِّیب میں جامعیّت کے ساتھ ملخّص کر دیا اور ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ کو اپنے زمانے تک الآصفی الاُلغ خانی (م بعد ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء) نے۔ اسی طرح مسلم حبشی ممالک نے بھی اپنے اپنے مؤرخین پیدا کیے۔ ان میں السَّعدی التُّنبُکتی (م ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۶ء) قابل ذکر ہے۔ تاریخ پر بڑی حد تک اس کی توجہ کا مرکوز ہو جانا تاریخی تحریر کے اصولوں اور طریقوں کے بارے میں کچھ غور و فکر پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، مثلاً السَّخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۷ء) نے تاریخ کا متکلمانہ دفاع کیا ہے۔ تاریخ نویسی کے اصولوں سے معاشرے کے وہ دلیرانہ اور نئے نظریے پیدا ہوئے جنھیں ابن خلدون نے اپنی تاریخ عالم کے بجا طور پر مشہور مقدّمے میں پیش کیا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ عماد الدّین الاصفہانی کی درخشاں تصانیف کے بعد سے مُقفّٰی نثر کے مرصّع اسلوب کو زیادہ تر سادہ تاریخی اسلوب کے حق میں ترک کر دیا گیا اور وہ اس کے بعد کے زمانے کے عربی ادب کی صرف دو کسی حد تک اہم تصنیفوں میں پایا جاتا ہے: مملوک سلاطین کی ایک تاریخ از ابن حبیب الدّمشقی (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء) اور تیمور کی تلخ تاریخ مصنفۂ ابن عرب شاہ الدمشقی (م ۸۵۴ھ/۱۴۵۰ء)۔ ایک نسبۃً مختصر تاریخ، جس پر ادبی تصنیف کا گمان ہوتا ہے، عراقی مؤرخ ابن الطقطقٰی کی مقبول عام تاریخ الفخری ہے۔ اس میں خلفا اور ان کے وزرا کے نوادر بھی ہیں۔ یہ تاریخ ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ء میں لکھی گئی۔

روایتی ادبی فنون کی روز افزوں تحدید و تعیین نے اس عہد کی غیر دینی شاعری پر خاصا اثر ڈالا۔ دیوان بکثرت ہیں، لیکن زیادہ تر کلاسیکی شعرا میں سے بہت کم کو عارضی شہرت سے زیادہ کچھ نصیب ہوسکا، ماسوا صفی الدّین الحِلّی العراقی (م ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء)، ابن حِجّۃ الحَمَوی الشّامی (م ۸۳۷ھ/۱۴۳۴ء) اور شعرائے نسیب میں سے مصر کے بہاءالدّین زہیر (م ۶۵۶ھ/

۱۲۵۸ء) کے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ معروف بہ البُردۃ جیسے پر تکلف بدیع میں البُوصیری المصری (م ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۶ء) نے نظم کیا تھا، مذہبی شاعری کی ایک کلاسیکی نظم کے طور پر مشہور ہوگیا اور اب تک مشہور ہے۔ فن شاعری کو ترکیب بند (Strophic) نظم کے جدید تر نمونوں میں اظہار کا زیادہ موزوں و مناسب ذریعہ مل گیا، جن کا تعلق مشرق میں ''موال'' اور ''دوبیت'' سے تھا اور جنھیں الحریری ایک حد تک پہلے ہی استعمال کر چکا تھا۔ الاندلس میں موشّح [رکّ بآن] کے فن کو نابینا شاعر التُطَیلی (م ۵۲۳ھ/ ۱۱۲۹ء) اور ابن باقی (م ۵۴۰ھ/ ۱۱۴۵-۱۱۴۶ء) نے کمال کو پہنچایا۔ اگرچہ موشّح نظم کسی حد تک عوامی شاعری کی رہین منت تھی، تاہم بطور ایک ترقی پذیر ادبی صورت کے اس کے محض آخری مصرع (خرجہ) میں مقامی اثر باقی رہ گیا تھا۔ اندلس میں اس کی سرپرستی بحیثیت ایک درباری فن کے ہوتی رہی جس سے اس نظم نے بہت مرصّع و مزیّن غزل کی صورت اختیار کر لی اور اسے سر کے ساتھ گایا جاتا تھا۔ ابن سناءالملک (م ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء) کی مساعی سے اسے مشرق میں کچھ عرصے تک فروغ حاصل ہوا، لیکن ایک رسمی فن کی حیثیت سے جس میں اندلسی شعرا کی تازگی اور آمد مفقود تھی (صوفی شاعری میں موشّح کے استعمال کے لیے دیکھیے نیچے)۔ حقیقی مقبول عام عوامی شاعری جو دیہاتی زبان میں تھی، بہت کم باقی رہی، سوا زَجَل [رکّ بآن] نظموں کے جو اندلسی ابن قزمان (م ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء) نے لکھی تھیں یا الشّربینی المصری (م حدود ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء) کی ہجویہ ہزّالقحوف کے اور المغرب اور یمن کے شعر ملحون کے۔ ظریف طبع، معالج چشم، ابن دانیال (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے ظلّ خیال کو ادب میں جگہ دینے کی جو انفرادی کوشش کی، اسے بظاہر کوئی کامیابی نہیں ہوئی، برعکس اس کے مقبول عام قصے جن میں بنو ہلال کے عرب اور افریقیہ میں رزمیہ کارناموں یا بنو کلاب کی یونانیوں کے خلاف جنگوں اور مختلف بہادر یا افسانوی شخصیتوں (عنتر، سیدی بطّال، یمنی سیف بن ذی یزن اور مملوک سلطان بیبرس) کے کارناموں کا ذکر تھا، ان ملکوں میں اپنے ارتقا کے منتہیٰ کو پہنچ گئے۔ ان کے علاوہ مقبول عام کہانیوں کے مختلف مجموعے تھے۔ یہ کہانیاں سب زمانوں اور طبقات سے اخذ کی گئی تھیں اور ان میں سے الف لیلة ولیلة کا تقریباً نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں کم و بیش مسلّمہ شکل میں ظہور ہوا۔

عربی زبان میں تحریک تصوف کے ادبی نتائج شروع میں بمقابلہ متکلمانہ ادب کے، جس کا اوپر ذکر ہوا، کچھ زیادہ نہ تھے، لیکن اسلام کے ثقافتی ارتقا میں اسے بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ چھٹی صدی کا آغاز طریقت اور شریعت میں یادگار زمانہ مفاہمت و مصالحت کے ساتھ ہوا جس کا مظہر الغزالی کی احیاء علوم الدین اور عبدالقادر الجیلی (یا گیلانی) حنبلی (م ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء) کے مواعظ اور تصانیف ہیں۔ اہل السنّت کی احیائی تحریک میں صوفی خانقاہ یا زاویے نے ہر جگہ مدرسے کے پہلو بہ پہلو جگہ حاصل کرلی اور اسے بھی برسراقتدار طبقوں کی ویسی ہی سرپرستی حاصل رہی، لیکن زیادہ عرصہ نہیں گزرنے پایا تھا کہ تصوّف نے دینیات اور ماوراء الطبیعیات کا اپنا نظام مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ''مشرقی'' نوافلاطونیت اور اشراقیت کے عقائد کو شہاب الدّین السُّہروردی (سلطان صلاح الدّین

کے حکم سے ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں قتل ہوئے، اس لیے مقتول کہلائے) نے ارسطو کے مکتب فکر کے مقابلے میں دوبار نئی شکل میں پیش کیا، لیکن شہاب الدین عمر سہروردی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) نے عوارف المعارف میں اشراقی تصوف کی تشریح اہل السنت کے نقطہ نظر سے کی۔ ان دونوں کتابوں کا مشرق میں گہرا اثر پڑا اور تا دیر قائم رہا، لیکن عرب دنیا میں بہت کم۔ یہاں نوافلاطونیت اور مرّاکشی تصوف کی بنیاد پر مرسیا murcia کے محی الدّین ابن العربی (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) (دردمشق) نے وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ پیش کیا۔ ان کے شاگرد القُونَوی نے (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) اس کی اشاعت اناطولی میں کی اور اس کی مزید اشاعت قطب الدّین الجِیْلی (م ۸۳۲ھ/۱۴۲۸ء) کی اس باقاعدہ توضیح سے ہوئی جو اس نے انسان الکامل میں اس کی ماوراء الطبیعات کے بارے میں کی۔

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی تک کے عربی کے متصوفانہ ادب میں بہت کم کوئی ایسی چیز ہے جس کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت محسوس ہو۔ ابتدا میں اس کا کام دعوت و ارشاد تھا، لیکن یہ بتدریج مدرسی علم کلام سے متاثر ہوتا چلا گیا، خصوصاً اس لیے کہ زمانہ گزرنے پر خود علما پیش از پیش صوفیوں کے حلقوں میں کھنچتے چلے آئے۔ زیادہ عوامی سطح پر تصوف نے اولیا کے سوانح حیات کا ایک ضخیم سرمایہ پیدا کر دیا، جس کی بیشتر دلچسپی اولیا کے معجزات میں تھی، نہ کہ ان کی تعلیمات میں۔ اس کی مثال ایک طرف تو الشُّطْنُوفی (م ۷۱۳ھ/۱۳۱۴ء) کی مناقب عبدالقدر جیلانی (بہجۃالاسرار) میں ملتی ہے اور دوسری طرف عبدالحق البادیسی (۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء) کی مرّاکشی ریف کے اولیا کے سوانح حیات (المقصد) میں۔ صوفیہ کا منظوم ادب زیادہ اہم تھا، جو اگرچہ ایران کے اکابر صوفی شعرا کی فکری بلندیوں تک کبھی نہیں پہنچ سکا، لیکن اس نے خواندہ اور ناخواندہ دونوں طبقوں میں ذوق و شوق پیدا کرنے میں خاصا کام کیا۔ اس کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ واردات محبت اور خمریات کو یا تو روایتی فنی شاعری کے مرصع و مزیّن اسلوب میں یا عام اہم نظم میں عشق الٰہی اور وجد و شوق کے مضامین سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔ پہلی قسم کا سب سے قابل نمائندہ عمر بن الفارض مصری (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۵ء) ہے، لیکن باعتبار کثرت کلام خود ابن العربی اس سے گوے سبقت لے گیا۔ اس نے صوفیانہ نظموں کو نہ صرف جاہلی اور عباسی قصائد کے نمونوں کی شکل میں بلکہ موشّحات کی طرز میں بھی پیش کرنے میں حیرت خیز مہارت فن کا اظہار کیا ہے۔ اس ان میں اس کے معزز پیرو اس کے شاگرد القونوی کا تلمیذ عفیف الدّین التِلْمسانی (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء) اور مؤخر الذکر کا بیٹا شمس الدّین معروف بہ الشابُّ الظریف (م ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء) تھے۔

دوسرے فنون ادبیہ کے اس اضمحلال سے جو دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں شام و مصر کی عثمانی فتح کے بعد سے پیدا ہوا، صوفی تحریک کو مزید تقویت ملی۔ صرف اس کے ادب میں جانداری کا عنصر نظر آتا ہے، اگرچہ اس کا اظہار اکثر مبالغہ آمیز اور عجیب و غریب الفاظ میں ہوتا ہے، جیسے کہ مصری عبدالوہّاب الشَّعْرانی (م ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء) کی تصانیف میں۔ عثمانی عہد کے عربی ادب میں سب سے نمایاں شخصیت عبدالغنی النّابلُسی (م ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۱ء) کی ہے۔ اس کی اہمیت نہ صرف اس کے دینی اور

صوفیانہ رسائل کی وجہ سے ہے، بلکہ ایک شاعر اور مقفٰی نثر میں ایک نئی قسم کے متصوفانہ سیاحتی ادب کے موجد کی حیثیت سے بھی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں مصر اور شام کے تقریبًا سب مصنف بلا واسطہ یا بالواسطہ اس کے زیر اثر رہے ۔ اس کا اثر المغرب تک بھی جا پہنچا ۔ مشرق میں رائج عام صوفی فلسفہ، اشراقی دبستان کی برابر پیروی کرتا رہا، جس نے ایران کے صدر الدّین شیرازی (م ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء) اور اس کے شاگرد فیض الکاشی (م ۱۰۹۰ھ/۱۶۹۷ء) کے ذریعے تصوف کے ہندوستانی مکتب اور شیخیوں کے اصلاح پسند شیعی دبستان کے بانی احمد الأحسائی (م ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۷ء) دونوں کو متاثر کیا ۔ صرف اس دور کے آخر میں شریعت اور طریقت کا امتزاج ہندی الاصل لیکن مصری الموطّن، مرتضٰی الزَّبِیدی (م ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۱ء) کی تصانیف میں اور المغرب میں شاذلیّہ کے ہاں نظر آتا ہے ۔

مآخذ : (۱) J. Rikabi : *La Poésie profane sous les Ayyubides*، پیرس ۱۹۴۹ء؛ (۲) عبد اللطیف حمزہ : الحرکة الفکریّة فی مصر، مطبوعہ . . . . قاہرہ؛ (۳) G. Graf : *Geschichte d. Christlichen arabischen Literatur*، ج ۲ و ۳، Vatican City ۱۹۴۷ تا ۱۹۴۹ء؛ دیکھیے نیز مادۂ تصوّف .

جدید عربی ادب

(الف) ۱۹۱۴ء تک

”جدید عربی ادب“ کی اصطلاح میں محض ادبی سرگرمی کے احیا کے علاوہ ایک مختلف ارتقا (تطور) اور اس سے زیادہ بڑے درجے کا تغیر مضمر ہے، خواہ فنون لسانی کے تنگ تر دائرے میں دیکھا جائے اور خواہ تیسری صدی ہجری اور بعد میں آنے والی صدیوں کے وسیع تر ادبی میدان میں ۔ عرب ادبیات میں ایسی تجدید مختلف مقامات میں وقتًا فوقتًا ہوتی رہتی تھی، مثلاً حلب میں مارونی اسقف جرمانوس فَرحات (۱۶۷۰ تا ۱۷۳۲ء) [رَكَ بآن] کے زیر اثر اور بغداد میں بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں (دیکھیے الآلوسی : المِسْک الأذفر، بغداد ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء) ۔ تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں بھی ایک نئے ادب کے ظہور کی تمہید، کلاسیکی عربی کے احیا کی ایک مسلسل تحریک اور ایسی ادبی تصانیف کی تخلیق سے ہوئی جو بلاواسطہ یا بالواسطہ کلاسیکی زبان سے متأثر تھیں ۔ اس تحریک کے رہنماؤں کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عربی زبان کو اس کے گزشتہ صدیوں کے انحطاط سے نجات دلائی جائے اور کلاسیکی ادب کی میراث کو دوبارہ زندہ کیا جائے ۔ فصیح زبان کے علمبردار ناصیف الیازجی (۱۸۰۰ تا ۱۸۷۱ء) شام میں، نصر الہُورِینی (م ۱۸۷۴ء) اور علی پاشا مبارک (۱۸۲۳ تا ۱۸۹۳ء) مصر میں اور محمود شُکری الآلُوسی (۱۸۵۷ تا ۱۹۲۴ء) عراق میں تھے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے اہل قلم شعوری طور پر اپنی درسی کتابوں میں اور نئی تصانیف میں بھی، کلاسیکی روایت کے احیا کے خواہاں تھے، مثلاً الیازجی کے مقامات (مجمع البحرین) جو الحریری کی طرز میں ہیں، علی پاشا کی الخطط التوفیقیّہ جو المَقریزی کی الخطط کی ایک کڑی ہے اور الآلُوسی کا مجموعۂ ادب بلوغ الأرب .

ان کے پہلو بہ پہلو لیکن بنیادی طور پر انھیں کے مقاصد میں شریک ایسے لکھنے والوں کی ایک جماعت تھی جو حالات یا اپنی ذاتی پسند کے تقاضے سے مغربی ادب اور خیالات سے قریب تر تعلق پیدا کرنے کی جانب مائل ہوگئے ۔ اس سمت میں پہلا بڑا محرک اورپی اداروں کی

ضروریات تھیں۔ یہ ادارے والی مصر محمّد علی پاشا نے فرانسیسی سے فنی تصانیف کے ترجمے تیار کرنے کے لیے قائم کیے تھے۔ مصر میں ۱۸۲۸ء میں ایک مطبع کے قیام کے ساتھ ساتھ کچھ عرصے بعد ھی شام میں دوسرے اداروں کی تأسیس عمل میں آئی۔ مصری مترجمین کا سربراہ رفاعہ بے رافع الطّہطاوی (م ۱۸۷۳ء) تھا۔ اس کی نئی تصانیف میں اس کا سفرنامۂ فرانس ھے جس میں اس نے ایک مصری تعلیمی وفد کے قائد (امام) کے طور پر وہاں کے تجربات و مشاہدات کو وضاحت سے لکھا ھے۔ ان میں اس کی درسی کتابیں بھی شامل ھیں۔ یہ مشتبہ ھے کہ اس عہد کی مترجمہ فنی تصانیف کی کتنی اشاعت تھی، یا کس حد تک انھوں نے ادیبوں کے فکر و نظر کو متاثر کیا۔ یہ صاف معلوم ھوتا ھے کہ رفاعہ بے اور اس جیسے اور لوگوں کے نزدیک وہ مغربی مواد جو وہ اپنی ادبی تصانیف میں استعمال کرتے تھے، محض ایسے الحاقات تھے جنھیں مسلّمہ اسلامی ادب کے چوکھٹے میں جڑ دیا گیا تھا اور یا (فرانسیسی ادب سے ان کے ترجموں کی صورت میں) ان انواع کے ضمیمے تھے۔ ھم‌عصر لبنانی علما کی ادبی تصانیف، جو شام میں مغربی تعلیمی اداروں سے ربط و ضبط رکھتے تھے، بالخصوص بطرس البُستانی (۱۸۱۹ء تا ۱۸۸۳ء)، احمد فارس الشِّدیاق (۱۸۰۱ تا ۱۸۸۷ء)، ناصیف کے بیٹے ابراھیم الیازجی (۱۸۴۷ تا ۱۹۰۶ء) اور تونس کے محمّد بیرم (۱۸۴۰ تا ۱۸۸۹ء) کی تصانیف کا مقصد بھی زیادہ تر یہی تھا، لیکن اس کے ساتھ ھی یہ سب لوگ جدید عربی کے رسائل کے بانی اور جدید صحافتی زبان کا تجربہ کرنے والوں میں سے تھے۔

مصر میں نئے رسائل و مجلات ابتدا میں زیادہ تر شامی اہل قلم کے مرہون منت رہے، لیکن اس کے جلد ھی بعد طاقتور مصری صحافت نے جدید عربی ادب کے لیے مضبوط بنیاد قائم کر دی۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخری عشروں اور بیسویں صدی عیسوی کے پہلے عشرے کے دوران میں مطبع ھی (سوا شاعری کے) ادبی شہرت کا ضامن تھا۔ اب ادبی عربی کو جدید معاشرتی موضوعوں اور خیالات کی روؤں کے مطابق اپنا لیا گیا۔ اس سے اسالیب کے وسیع ترین تنوّع کا سدباب نہیں ھوا۔ محمّد عَبْدُہٗ (۱۸۴۹ تا ۱۹۰۵ء) کی زوردار کلاسیکی نثر، محمد المُوَیلحی (۱۸۶۸ تا ۱۹۳۰ء) کے جدید وضع کے مقامات، مصطفٰی لطفی المَنْفَلُوطی (۱۸۷۶ تا ۱۹۲۴ء) کی قدیم و جدید کی جامع فصیح نثر، جرجی زَیدان (۱۸۶۱ تا ۱۹۱۴ء)، یعقوب صَرُّوف (۱۸۵۲ تا ۱۹۲۷ء) اور قاسم امین (۱۸۶۵ تا ۱۹۰۸ء) کی مناسب کار نثر، ولی الدّین یَکَن (۱۸۷۳ تا ۱۹۲۱ء)، مصطفٰی کامل (۱۸۷۴ تا ۱۹۰۸ء) کی پرجوش فصاحت، اور یعقوب صَنُّوع ''ابو نضّارہ'' (۱۸۳۹ تا ۱۹۱۲ء) اور عبداللہ ندیم (۱۸۴۴ تا ۱۸۹۶ء) کی طنز آمیز عامی زبان (اسی زمانے کی پیداوار ھے)۔ اس کے ساتھ ھی شامی جرائد و رسائل جو امریکہ سے جاری کیے گئے تھے ایک قسم کی ادبی انشا اور whitman کی طرز کی ''منثور نظمیں'' شائع کر رھے تھے، جن میں نہ صرف کلاسیکی روایات کو یکسر ترک کر دیا گیا تھا، بلکہ خود لسانی ساخت میں بھی جزوی تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس تحریک کی سرکردہ شخصیتیں جُبران خلیل جبران (۱۸۸۳ تا ۱۹۳۱ء) اور امین الرَّیحانی (۱۸۷۷ تا ۱۹۴۰ء) تھیں۔

صحافت میں موجودہ زمانے کے موضوعات پر

لکھنے کے لیے ان نئے اسلوبی تجربات کو یورپی ادبی تصانیف کے بکثرت تراجم سے، جو اکثر انھیں لوگوں کے کیے ہوئے تھے، تقویت ملی۔ المنفلوطی اور غالباً ایک یا دو اور مترجمین کے سوا بہت کم لوگوں کے کیے ہوئے تراجم کو ادبی امتیاز کا دعوٰی ہو سکتا ہے۔ بہرحال ترجمے میں سرگرمی نے جدید عربی ادب کے ارتقا میں بہت اہم حصہ لیا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح عہد بنی عباس کے مترجمین کے بغیر ابن المُقفّع اور الجاحظ کی تصانیف کا منظر عام پر آنا ممکن نہ تھا اسی طرح انیسویں صدی عیسوی کے مترجمین کے بغیر جدید عربی ادب بھی کبھی وجود میں نہ آ سکتا تھا (Kratchkowsky)۔ مترجمہ تصانیف نے عربی زبان کے انداز بیان کو وسعت دینے کے لیے مشقوں ہی کا نہیں نمونوں کا کام بھی دیا۔ بہت سے مترجمین نے اسی نوعیت کی جدید تصانیف تیار کرنے میں طبع آزمائی کی اور کئی ایک کو نئی تصنیف کا شوق بھی انھیں کی بدولت ہوا۔ پہلے زمرے میں سب سے دلچسپ مساعی تمثیلی ادب (ڈراما) پیدا کرنے کے سلسلے میں نظر آتی ہیں۔ اولیں کوشش شامی مارون النّقاش (۱۸۱۷ تا ۱۸۵۵ء) نے کی، جو مولیئر Molière سے متاثر تھا۔ اس کی پیروی نجیب الحدّاد (۱۸۶۷ تا ۱۸۹۹ء) نے کورنیلی Corneille، ہیوگو Hugo، ڈوما A. Dumas اور شیکسپیئر Shakespeare کی طرز میں کی، اور زیادہ کامیابی کے ساتھ عثمان جلال (۱۸۲۸ تا ۱۸۹۸ء) نے، جس نے مولیئر کو مصری ماحول اور بول چال کے مطابق ڈھالنے کے علاوہ *Paul et Virginie* کا معیاری عربی میں ترجمہ پیش کیا۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انیسویں صدی میں عربی تمثیل نے زیادہ کامیابی حاصل کی۔ برخلاف اس کے ناول میں کچھ ترقی ہوئی، بالخصوص جُرجی زیدان کے تاریخی ناول کی بدولت، جو سکاٹ Scott کی طرز میں لکھے گئے تھے۔ یہی بات فرح انطون (۱۸۷۴ تا ۱۹۲۲ء) کے نفسیاتی ناولوں (مثلاً اورشلیم الجدیدة) کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ بہت سی نئی تصانیف بھی بیشتر یورپی مواد پر مبنی ہیں، مثلاً عبدالرّحمٰن الکوکبی (۱۸۴۹ تا ۱۹۰۳ء) کی سیاسی معاشرتی تصانیف اور مصر کی نومولود تحریک نسواں کے ادب میں، جس کی نمائندگی عائشة التیموریہ (۱۸۴۰ تا ۱۹۰۲ء)، مَلَک حِفْنی ناصف (۱۸۸۶ تا ۱۹۱۸ء) اور قاسم امین نے کی ہے، اس کی اصلی روح کے آثار نمایاں ہیں، اگرچہ ایسے اس کے اپنے معاشرتی اور ادبی ماحول کے مطابق بنا دیا گیا ہے۔

اس کے برخلاف شاعری کے میدان میں ۱۹۱۴ء تک مسلسل کلاسیکی روایت کا مغرب کے ادبی اثرات کے مقابلے میں پلہ بھاری رہا، قوم پرستی کے ظہور کو وطن دوستی کے موضوعات سے وسعت حاصل ہوئی۔ ان کی پرورش پہلے محمود سامی البارودی (۱۸۳۹ تا ۱۹۰۴ء) نے کی، پھر زیادہ کلاسیکی جلا کے ساتھ احمد شوقی (۱۸۶۸ تا ۱۹۳۲ء) اور معاشرتی احساس کی زیادہ گہرائی کے ساتھ محمّد حافظ ابراہیم (۱۸۷۱ تا ۱۹۳۲ء) نے۔ بایں ہمہ نہ تو نئے موضوعات نے، خواہ وہ حب وطن سے متعلّق ہوں، معاشرتی ہوں یا انفرادی، اور نہ مغربی شاعری کے اسلوبوں نے عربی شاعری کی دیرینہ اور مسلّمہ ہیئت، انواع اور اسالیب بیان پر کسی نمایاں حد تک کوئی اثر ڈالا (کم از کم اس کے قابل ترین فنکاروں کی شاعری میں)۔ نمایاں مستثنیات فقط عراق میں پائی جاتی ہیں، جہاں گزشتہ صدیوں میں بے تکلف عربی کی شاعرانہ روایت شام و عراق کی نسبت زیادہ زور دار اور تکلّف و تصنع سے گرانبار نہ تھی۔ جمیل صِدْقی الزّہاوی (۱۸۶۷ تا ۱۹۳۹ء) نے زیادہ غیر رسمی

خصوصیات اور آزاد تر زبان میں اور معروف الرُّصافی (۱۸۷۵ تا ۱۹۴۵ء) نے زیادہ کلاسیکی رکھ رکھاؤ کے ساتھ رائج الوقت خیالات اور امنگوں کی صحیح ترجمانی میں کامیابی حاصل کی۔ سلیمان البُستانی (۱۸۵۶ تا ۱۹۲۵ء) نے *Iliad* کے ترجمے (۱۹۰۴ء) میں اپنے طور پر یہ کوشش کی کہ یونانی شاعری کو عربی میں اپنا لیا جائے۔ یہ ترجمہ بطور ایک ترجمے کے ناکام نہیں رہا، لیکن اسے کوئی خاص اثر پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔

(ب) ۱۹۱۴ء کے بعد:

سابق عہد کے برعکس، جو بحیثیت مجموعی جدید عربی نثر میں تجربے اور تقلید کا ایک دور تھا، ۱۹۱۴ء کے بعد کے عشروں میں ایک ایسے نئے اور طبع زاد عربی ادب کے شروعات دیکھنے میں آئے ہیں جو عرب اقوام کی معاشرتی اور ذہنی دلچسپیوں کی بہت زیادہ صحیح عکاسی کرتے ہیں۔ اس ترقی میں مصری مصنفین کے آزاد خیال گروہ نے نمایاں حصہ لیا۔ یہ لوگ محمد عَبْدُہٗ سے متأثر تھے اور ان کا تعلق صحیفۃ الجریدۃ (جاری شدہ از ۱۹۰۷ء، زیر ادارت احمد لُطفی السیّد) اور اس کے جانشین السیاسۃ (از ۱۹۲۲ء، مدیر: محمد حسین ھیکل) سے تھا۔ یہ تحریک جلد ہی اس حلقے کے باہر بہت دور تک پھیل گئی۔ تخلیق کے بڑے نمونے شروع میں افسانوں (جن کے بعد ناول آئے) اور ادبی مضامین (essays) پر مشتمل تھے؛ ان کے بعد ادبی تمثیل کی باری آئی۔

اس نئے مکتب فکر کی پہلی بڑی تصنیف مصر کی دیہی زندگی پر مشتمل ایک ناول زینب تھا، جسے مصنف کے نام کے بغیر محمّد حسین ھَیکل (پیدائش ۱۸۸۸ء) نے ۱۹۱۴ء میں شائع کیا۔ بعض خوبیوں کے باوجود اس ناول کی فنی کمزوریوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ اس وقت کی عربی ادبی زبان کسی اخلاقی ناول کو مناسب طریقے پر پیش کرنے سے قاصر تھی۔ ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ء کے عشرے کے دوران میں معاصر زندگی کے حقائق پر مبنی افسانوں کی روز افزوں تخلیق کی بدولت ان خامیوں پر زیادہ تر قابو پا لیا گیا۔ ان افسانوں کا آغاز فاضل مصنف محمّد تیمور (۱۸۹۱ تا ۱۹۲۰ء) کے خاکوں (sketches، ''ماتراہ العُیون'') سے ہوا، جنھیں اس کے بھائی محمود تیمور (پیدائش ۱۸۹۳ء) کے علاوہ متعدد ادیبوں (عیسٰی عُبَید، شحاطہ عُبَید، طاہر لاشین، وغیرہ) نے بیش از بیش مہارت اور کامیابی کے ساتھ جاری رکھا۔ اس میدان میں ممتاز ترین انشا پرداز ابراہیم عبدالقادر المازنی (۱۸۰۹ تا ۱۹۴۹ء) تھا، جس نے آخرکار اخلاق و کردار کا پہلا کامیاب ناول ابراھیم الکاتب (۱۹۳۱ء) بھی تحریر کیا۔ ۱۹۳۰ء سے ناولوں کی تصنیف میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا گیا۔ مقدم تر تصانیف میں مشہور ترین عودۃ الرُّوح (از توفیق الحکیم، ۱۹۳۳ء)، سارہ (از عباس محمود العقاد، ۱۹۳۸ء) اور نداء المجہول (از محمد تیمور، ۱۹۳۹ء) ہیں۔ تاریخی ناول کو محمد فرید ابو حدید نے پہلے ہی ابنۃ المملوک (۱۹۲۶ء) لکھ کر دوبارہ زندہ کر دیا تھا۔ نفسیاتی ناول لکھنے کی کوشش، بھی طٰہٰ حسین (پیدائش ۱۸۸۹ء) ایک چھوٹے پیمانے پر کامیابی کے ساتھ کر چکا تھا، جس نے اپنی خود نوشت سرگزشت الاَیّام (۱۹۲۶ء) میں جدید عربی ادب کو مضمون اور ادبی اسلوب کے اعتبار سے ایک شاہکار عطا کیا۔ لبنان، شام، عراق اور آرمینیہ میں بھی موضوع، اسلوب اور طریق کار کے ان اختلافات کے ساتھ جن کی توقع ہوسکتی تھی، بے شمار افسانے لکھے گئے۔ اس کے برعکس ناولوں کی تخلیق میں

زیادہ اتار چڑھاؤ ہوتا رہا ہے اور ان کی تعداد دیگر اصناف ادب کے مقابلے میں نسبتاً اب بھی کم ہے ۔

ادبی مضامین کے پیش نظر ایک دوسرا مقصد بھی تھا ۔ ان کی غرض و غایت یہ تھی کہ نہ صرف کلاسیکی عربی اور جدید مغربی ادب (جس میں بعض اوقات کلاسیکی اور لاطینی ادب کو شامل کر لیا جاتا تھا) دونوں کا ناقدانہ جائزہ لیا جائے بلکہ معاشرے پر تنقید کی جائے اور زمانے کے جدید تقاضوں کے پیش نظر عربی ثقافتی روایت کی اس کے وسیع ترین مفہوم میں قدر و قیمت متعین اور اس کی حوصلہ افزائی کی جائے ۔ روزانہ، ہفتہ وار اور ماہانہ صحائف کی تعداد میں ۱۹۲۰ء سے تیزی سے جو اضافہ ہوا اس سے ایسے مقالات کی اشاعت اور مختلف نظریات کو پیش کرنے کے بے انتہا مواقع مل گئے ۔ بہت سے لکھنے والوں کے مجموعی مقالات کو بعد میں علٰحدہ کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا، جن کی کثرت بجائے خود منفرد ناموں کو انتخاب کرنے کے کام کو مشکل بنا دیتی ہے اور اس میں اختلاف کا بھی امکان ہے ۔ معمّر تر نسل کے لکھنے والوں میں مندرجۂ ذیل کے ذکر پر اکتفا کرنا پڑے گا : طٰہٰ حسین اور العقاد، جو تجدد پسندوں میں سب سے زیادہ بارسوخ مفکر اور ناقد تھے ؛ شیخ رشید رضا (مدیر اصلاحی اور دینی رسالہ المنار، ۱۸۶۵ تا ۱۹۳۵ء) اور فرید وَجدی، جو قدامت پسند اور دینی حلقوں میں یکساں با رسوخ تھے ؛ مصطفٰی صادق الرافعی (۱۸۸۰ تا ۱۹۳۷ء)، جس نے نو کلاسیکیت کو تکلف کی انتہائی حد تک پہنچا دیا؛ شام میں، قدیم عربی ادب کے علمبردار محمّد کُرد علی (دمشق کی عرب اکیڈمی کا صدر، ۱۸۷۶ تا ۱۹۵۲ء) اور شامی امریکی میخائیل نعیمہ (پیدائش ۱۸۸۹ء) ۔ اس شاندار ادب میں سے رفتہ رفتہ ادبی اور معاشرتی تنقید کا ایک زیادہ ارتقا پذیر ادب وجود میں آیا، جس کا بیشتر رجحان علمی تھا، لیکن جو بعض لوگوں، مثلاً توفیق الحکیم کے ہاں ناول کی تکنیک بلکہ دیگر ادبی اسالیب سے بھی استفادہ کرتا رہا، جیسے کہ حسین فوزی کے علمی سیاحت نامے السندباد العصری (۱۹۳۸ء) سے ظاہر ہوتا ہے ۔ ایک اور مؤخر چیز، جو پیدا ہوئی، یہ تھی کہ ان جدید ادبی اسالیب بیان کو اسلام کی ابتدائی تاریخ کے لکھنے کے لیے استعمال کیا گیا، جس کی مثالیں محمد حسین ہیکل، طٰہٰ حسین اور العقّاد نے پیش کیں اور ان سے ذرا پہلے تمثیلی رنگ میں توفیق الحکیم نے ۔

حقائق پر مبنی تحریر اور ناول کے پیش کرنے میں جو ترقی ہوئی وہ تمثیلی ادب میں بھی جھلکتی تھی ۔ چند مستثنیات کے سوا مصری مصنفین پیش پیش رہے، جن میں اولیت پھر محمّد تیمور کو حاصل ہے ۔ اس کے بعد اس کی پیروی بالخصوص توفیق الحکیم نے کی، جس نے اسلامی ادب سے مأخوذ موضوعات پر ادبی تمثیل نگاری کے چند تجربوں کے بعد (اهل الکهف، محمّد، شہرزاد) اپنے آپ کو جدید معاشرتی موضوعات پر ایک بلند پایہ تمثیل نگار ثابت کر دیا ہے ۔ ان چیزوں کے ساتھ ساتھ ان تجربات کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے جو شاعر احمد شوقی نے روایتی عرب موضوعات پر مبنی ''کلاسیکی المیّے'' کی ایک ادبی نوع تخلیق کرنے کے لیے کیے اور جس کی تقلید حال ہی میں محمود تیمور نے کی ہے ۔

ان فنی مسائل میں سے جو عربی تمثیل نگاروں اور کسی حد تک افسانے اور ناول لکھنے والوں کے بھی پیش نظر تھے، زبان کا سوال خاص طور پر دقت طلب ہے ۔ خالص ادبی تمثیل اور

تاریخی ڈراموں میں تحریری زبان کا استعمال کسی تصویب و تصدیق کا محتاج نہیں، لیکن ہم عصر حقیقت پسندانہ تمثیل میں اس کے استعمال سے ایک ایسا تصنع شامل ہو جاتا ہے جس میں تمثیلی اثر کو برباد کر دینے کا رجحان موجود ہے۔ عام پسند تھیٹر (Theatre) کی رونق ہمیشہ روزمرہ بول چال کی زبان میں لکھی ہوئی تمثیلوں سے رہی ہے۔ عامی زبان میں ایک زیادہ ارتقا پذیر ڈراما لکھنے کے لیے جو کوششیں عمل میں آئیں وہ نہ تو اسٹیج پر کامیاب رہیں اور نہ انھیں ادبی حلقوں میں کچھ زیادہ سراہا گیا۔ افسانے میں بھی مکالمے کے اندر عامی زبان کی ترویج (جس کی کوشش محمود تیمور اور توفیق الحکیم نے اپنی شروع کی تصانیف میں کی ہے) کے بارے میں یہ سمجھا گیا کہ اس سے اسلوب میں خلل پڑتا ہے؛ چنانچہ اس پر عموماً عمل نہیں کیا گیا۔ ادبی تصانیف کو کلیۃً عامی زبان میں لکھنے کی جو کوششیں زیادہ تر منچلے لبنانی مصنّفین اور شعرا کی جانب سے ہوئیں، ان کی اور بھی کم قدر کی گئی۔ اس مسئلے کا کوئی معیّن حل ابھی تک نظر نہیں آتا، لیکن فی الحال ادبی زبان کی ایک سہل تر شکل کو اسٹیج پر اور ناول میں استعمال کرنے سے ایک قابل عمل مفاہمت پیدا ہوگئی ہے۔

اس کے ساتھ ہی، اور ایک مقابل سمت میں، ادبی مضامین کے رواج کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ کلاسیکی عربی کی صلاحیتوں سے زیادہ مؤثر طریقے پر کام لیا جانے لگا ہے اور ناول اور عام ادب میں ۱۹۳۰ء کے بعد سے ایک نو کلاسیکی اسلوب کے ارتقا میں مدد ملی ہے۔ اب جدید عربی زبان میں ایک لچک پیدا ہوگئی ہے، الفاظ و تراکیب کا ایک وسیع ذخیرہ ہاتھ آگیا ہے اور فنی اعتبار سے بھی معنی کو مرکزی حیثیت حاصل ہوگئی ہے (بحالیکہ پرانی ادبی زبان میں روایتی ڈھیلا پن ہے) اس طرح آج کل کے لکھنے والوں کو اظہار بیان کا ایک ایسا ذریعہ مل گیا ہے جو ہم عصر عربی زندگی اور فکر کے جُملہ عام پہلوؤں کو خوبصورتی اور صحت کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ بایں ہمہ نو کلاسیکی عربی میں اب بھی معانی کے باریک امتیازات اور عبارتوں کے باہمی روابط دونوں کی کمی نظر آتی ہے کیونکہ یہ طویل استعمال اور عادت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے جدید عربی میں ایک رمزیّہ (symbolist) یا انطباعی (impressionist) اسلوب پیدا کرنے کی کوشش کو (جس کی سب سے پہلی مثال بِشر فارس کی تمثیل مفرّق الطّریق ہے) لازماً قبل ازوقت سمجھنا پڑے گا۔

یہ بات اور بھی زیادہ خصوصیت سے گزشتہ چند برسوں کی شعری تخلیقات پر صادق آتی ہے۔ ۱۹۱۳ء سے شاعری اور نثر نگاری کی صورت حال بالکل برعکس ہوگئی ہے۔ جہاں نثر نگار ترجمے اور تقلید کے دور کے بعد تخلیقی تصانیف کی جانب متوجہ ہوگئے ہیں، وہاں شعرا نے مغربی شاعری کی آزادی اور اس کی طرزادا کی تقلید کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ دوسری طرف سیاسی امنگوں اور ناکامیوں کی شدت عرب ممالک کے بہت سے شعرا کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکی (اس ضمن میں تونس کے شاعر ابوالقاسم الشّابی (۱۹۰۹ تا ۱۹۳۳ء) [رکّ بآن] کا ذکر خاص طور پر کیا جا سکتا ہے)۔ ان شاعروں نے روایتی موضوعات اور تصورات سے کام لے کر موجودہ صورت حال پر طبع آزمائی کی ہے۔ نوعمر شعرا میں سے بیشتر ترکیب بندوں اور دوسری نئی نئی اور موزوں ہیئتوں میں نفسیاتی شاعری کی تخلیق کا تجربہ کرتے رہے ہیں اور قدیم

زبان و بیان اور اس کے متعلقات سے دست و گریباں ہیں۔ شامی امریکی شعرا نے سب سے پہلے روایت پرستی کے خلاف آواز بلند کی اور ان کی تقلید خصوصیت سے برازیل میں لبنانی شعراء مثلاً رشید سالم الخُوری اور فوزی مَعْلُوف (۱۸۹۹ تا ۱۹۳۰ء) نے، شمالی امریکہ میں ایلیا ابوماضی نے اور خود لبنان میں الیاس ابوشبکہ (۱۹۰۳ تا ۱۹۴۷ء) وغیرہ نے کی۔ اس نئے فکر کا قائد مصر میں احمد زکی ابوشادی (۱۸۹۲ تا ۱۹۵۵ء) تھا، جس کا رسالہ ابولو Apollo تھوڑے عرصے کے لیے (۱۹۳۲ تا ۱۹۳۳ء) قدیم تر جدت پسند مکتب کے مقابلے میں، جس کی نمائندگی لبنانی خلیل مَطْران (۱۸۷۱ تا ۱۹۴۹ء) کر رہا تھا، نوعمر شعرا کے لیے علمی اجتماع (forum) کا کام دیتا رہا۔ العقاد اگرچہ موضوع اور نفسیاتی نقطۂ نظر کے اعتبار سے ہم عصر تھا، تاہم عربی شاعری کی صوری اور لسانی روایات سے اس نے اتنی شدت کے ساتھ قطع تعلق نہیں کیا تھا؛ عراق کی ہم عصر شاعری کی بابت بھی، جہاں تک اس کی اپنی روایت کا تعلق ہے، تقریباً یہی کہا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) Brockelmann، ج ۳؛ (۲) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ج ۴، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۳) لوئیس شیخو: تاریخ آداب العربیۃ فی القرن التاسع عشر، بیروت ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ء؛ (۴) وہی مصنف: تاریخ آداب العربیۃ فی الرّبع الاوّل من القرن العشرین، بیروت ۱۹۲۶ء؛ (۵) عمر الدّسوقی: فی الادب الحدیث، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۶) انیس المَقْدسی: العوامل الفعّالۃ فی الادب العربی الحدیث، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) وہی مصنف: اتجاہات الادبیۃ فی العالم العربی الحدیث، بیرت ۱۹۵۲ء؛ (۸) فلپ طرّازی: تاریخ الصّحافۃ العربیۃ، ج ۱ و ۲، بیروت ۱۹۱۳ء و ج ۳، بیروت ۱۹۱۴ء و ج ۴، بیرت ۱۹۳۳ء؛ (۹) عبداللّطیف حمزہ: ادب المقالۃ الصّحافیۃ فی مصر، قاہرہ ۱۹۳۹ تا ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) Kratchkowsky، در زآ انگریزی، بار اوّل، تکملہ، نیز اضافہ‌شدہ روسی طبع، در Zap، ۱۹۳۰ء؛ (۱۱) وہی مصنف: Die Litteratur der arabischen Emigranten in Amerika، در MO، ۱۹۲۷ء، ص ۹۲ تا ۲۱۳؛ (۱۲) وہی مصنف: Der hist. Roman in d. neueren arab. Litteratur، در WI، ۱۹۳۰ء، ص ۵۱ تا ۸۷؛ (۱۳) H. A. R. Gibb: Studies in Contemporary Arabic Litterature، در BSOS، ۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۳ء، ص I تا IV؛ (۱۴) T. Khemiri و G. Kampffmeyer: Leaders in Contemporary Arabic Literature، در WI، ۱۹۳۰ء، ص ۱ تا ۴۰ (مع عربی متون)؛ (۱۵) J. Lecerf: La Litt. arabe moderne، در R. A.، ۱۹۳۱ء؛ (۱۶) وہی مصنف: Litt. dialectale et Renaissance arabe moderne، در BEO، ۱۹۳۲ - ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) C. C. Adams: Islam and Modernism in Egypt، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) H. Pérès: Les premières Manifestations de la Renaissance arabe en Orient au XIXᵉ siecle، در AIEO، ۱۹۳۵ء؛ (۱۹) وہی مصنف: Le Roman etc dans la litt. arabe moderne، در AIEO، ۱۹۳۷ء؛ (۲۰) وہی مصنف: La litt. arabe et l'Islam par les textes les XIXe et XXe siecles، بار چہارم، الجزائر ۱۹۳۹ء (مفصل فہرست مآخذ)؛ (۲۱) N. Barbour: The Arabic Theatre in Egypt، در BSOS، ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۷ء؛ (۲۲) F. Gabrieli: Corrente e figure della lett. araba contemporancea، در OM، ۱۹۳۹ء؛ (۲۳) L. Veccia Vaglieri: Notizie biobibliografiche su autori arabi moderni، در AISON؛ (۲۴) A. J. Arberry: Modern Arabic Poetry، ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) یوسف اسعد داغر: مصادر الدّراسۃ العربیّۃ، ج ۲، بیروت ۱۹۵۶ء۔

(H. A. R. Gibb)

ضمیمہ: عربی ادب اندلس میں:

علاوہ عربی ادب کی ان عام تواریخ (دیکھیے اوپر ب) کے، جن میں اندلس کے لیے ایک یا ایک سے زائد باب وقف ہیں، A. Gonzalez Palencia کی تصنیف *Historia de la literatura arabigo-espanola*، بارسیلونا و میڈرڈ وغیرہ ۱۹۲۸ء، بار دوم ۱۹۴۵ء (ایک از سر نو مرتب طبع مع ایک ضخیم فہرست مآخذ) اندلس میں عربی ادب کے بارے میں واحد جامع تصنیف ہے ۔ مختصر عام حال Elias Teres Sadaba: *La Literatura Arabigo espanola*، بہ تتبع F. M. Pareja: *Islamologia*، ج ۲، میڈرڈ ۱۹۵۴ء، ص ۹۷۲ و بعد، میں ملے گا ۔ مصنفین سے مخصوص چند کتابوں (دیکھیے ان مصنفین کے ناموں کے تحت) اور مختلف عہدوں سے متخصصین نے زیادہ مختصر مطالعات کی جانب توجہ کی ہے (جیسے کہ مثلاً صحیفۃ الاندلس میں خاص طور پر پائے جاتے ہیں)، تاہم مندرجۂ ذیل کا ذکر ضروری ہے: (۱) E. Garcia Gomez: *Poemas arabigo-andaluces*، میڈرڈ ۱۹۳۰ء، بار دوم ۱۹۴۰ء، بار سوم ۱۹۴۳ء؛ (۲) وہی مصنف: *Poesia arabigoandaluza: breve sintesis historica*، میڈرڈ ۱۹۵۲ء؛ تاریخ اور جغرافیے کے لیے: (۳) F. Fons Boigues: *Ensayo biobibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanoles*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء؛ علاوہ ازیں (۴) E. Lévi Provençal: *La Civilisation arabe en Espagne, Vue generale*، قاہرہ ۱۹۳۸ء، بار دوم، پیرس ۱۹۴۸ء و ہسپانوی ترجمہ میکسیکو ۱۹۵۳ء؛ (۵) Dozy: *Recherches sur l'histoire et la litt. de l' Espagne pendant le moyen age*، لائیڈن ۱۸۴۹ء، بار دوم ۱۸۶۰ء، بار سوم ۱۸۸۱ء.

اندلس میں عربی ادب کی زیادہ مفصل تاریخ کے بیان میں یہ یقیناً ممکن ہوگا کہ عربی حکومت کے تحت اس ملک کی تاریخ کے مطابق پانچ یا چھے ادوار مانے جائیں، لیکن اس مقالے کے مقاصد کے لیے چار چار صدیوں کے دو طویل دوروں میں تقسیم پر اکتفا کرنا سہل تر معلوم ہوا:

۱ - المرابطون تک (۹۲ تا ۴۸۵ھ/۷۱۱ تا ۱۰۹۲ء)

۲ - المرابطون سے عرب سلطنت کے آخر تک (۴۸۵ تا ۸۹۷ھ/۱۰۹۲ تا ۱۴۹۲ء).

یہاں ان دو حقیقتوں کو ملحوظ رکھا جائے: پہلی یہ کہ المرابطون کے زمانے تک اندلس پر ایسے امرا خلفا اور بادشاہوں کی حکومت رہی جو اگرچہ اسلام کے حامی تھے، لیکن شدت پسند نہ تھے، بحالیکہ المرابطون اور الموحّدون ایک خاص نقطۂ خیال کے اسیر تھے؛ دوسرے یہ کہ ملوک الطوائف کی سلطنت کے خاتمے تک دنیوی ادب (بالخصوص شاعری) خالص مذہبی ادب پر غالب رہا۔ المرابطون کے بعد دینی علوم اور ایک ضرورت کے تحت سادہ اور خالص علم (Science) کو دنیوی ادب پر فوقیت حاصل ہوگئی ۔ علاوہ ازیں پر از شور و شغب سیاسی اور حربی تاریخ کے باوجود اندلس کے عربی ادب کو کسی اچانک رکاوٹ کا سامنا مشکل ہی سے ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادب پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی تک ثابت قدمی سے ترقی کے راستے پر گامزن رہا؛ پھر اس نے اپنا راستہ کسی قدر بدل دیا اور جب عربوں کی آخری جماعت اندلس سے نکال دی گئی تو اس کا بھی ایک دم سے خاتمہ ہوگیا.

(۱) المرابطون تک (۹۲ تا ۴۸۵ھ/۷۱۱ تا ۱۰۹۲ء).

جب عرب فاتحین نے پہلی صدی ہجری کے آخر یا آٹھویں صدی عیسوی کے شروع میں اندلس کی سر زمین پر قدم رکھا تو مشرق میں عربی ادب کی نمائندگی صرف قرآن مجید اور ان علوم دینیّہ کے

علاوہ جو اس وقت تک اپنے ابتدائی دور میں تھے، صرف ایک ہی جاندار فن، یعنی شاعری، سے ہو رہی تھی؛ لہٰذا اس کا قوی امکان ہے کہ عرب سپاہیوں نے، جو کسی حد تک خود بھی شاعر تھے، پرانی روایت کی تقلید کی۔ انھوں نے اپنی ادبی سرگرمی کو غالبًا چند قصیدوں تک محدود رکھا، جن کا مقصد ان کے اپنے قبیلے کی مدح سرائی، اپنے جنگی کارناموں کا فخریہ ذکر، اپنے مردوں کا ماتم یا اپنے وطن سے اپنی دوری کا افسوس تھا۔ یہی بات ہمیں ان مسلمانوں کے ہاں نظر آتی ہے جو دنیا کے اور حصوں کی تسخیر کے لیے بھیجے گئے تھے (دیکھیے C. A. Nallino: *Scritti*، *Letteratura*، ۳ : ۵۱، ۱۱۰ تا ۱۱۳؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۸۱ تا ۸۲، ۱۷۰ تا ۱۷۷)۔ اس شاعری کا کوئی نمونہ باقی نہیں رہا، تاہم ایک مؤخر حاشیے (notation) میں لکھا ہے کہ قدیم زمانے میں اندلس کے باشندے عیسائیوں یا عرب شتربانوں کی طرز میں گایا کرتے تھے (E. García Gomez: *Poesia*، ص ۳۰ تا ۳۱)۔

باوجودیکہ اموی امارت کی تاسیس کے باعث مشرق سے ایک قریبی تعلق قائم ہو گیا تھا، جہاں سے اندلس میں وعظ و تلقین کے لیے سرکردہ علما جلد ہی پہنچ گئے اور مقامی آبادی کے ایک معتدبہ حصے کے مشرف باسلام ہو جانے کی وجہ سے فقہی و دینی علوم پر تصنیف و تالیف کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ۲۰۰ھ/۸۱۶ء کے بعد سے اوزاعی مذاہب کے بدلے مالکی مذہب کے قیام سے، جس کی اموی حاکموں نے سیاسی اغراض کے تحت تائید کی، جلد ہی فقہا کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوا، جنھوں نے سرگرمی سے امام مالک کی المؤطا کی نشر و اشاعت میں حصہ لیا۔ اندلس کے فضائل بیان کرتے ہوئے ابن حزم (دیکھیے الاندلس، ۱۹۵۴ء/۱) سب سے پہلے عیسٰی بن دینار (م ۲۱۲ھ/۸۲۷ء)، ابن حبیب (م ۱۸۰ تا ۲۳۸ھ/۷۹۶ تا ۸۵۲ء)، العُتبی (م ۲۵۵ھ تا ۸۶۹ء)، ابراہیم بن مُزَین (۲۵۸ھ/۸۷۲ء) اور مالک بن علی القَطَنی (م ۲۶۸ھ/۸۸۲ء) کا حوالہ دیتا ہے۔ ان کے بعد ان کے جانشینوں نے ان علوم کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا، یعنی محمّد بن عمر بن لُبابہ (۲۲۵ تا ۳۱۴ھ/۸۴۰ تا ۹۲۶ء)، محمّد بن عبدالملک ابن ایمن (۲۵۲ تا ۳۳۰ھ/۸۶۶ تا ۹۴۱ء)، قاسم بن اَصبَغ (۲۴۷ تا ۳۴۰ھ/۸۶۱ تا ۹۵۱ء)، احمد بن سعید (۲۸۴ تا ۳۵۰ھ/۸۹۷ تا ۹۶۱ء) اور بالخصوص جلیل القدر فقیہ، محدّث اور ادیب ابن عبدالبَرّ (۳۶۸ تا ۴۶۳ھ/۹۷۸ تا ۱۰۷۰ء)۔ باقی ابن مَخلَد (م ۲۰۱ تا ۲۷۶ھ/۸۱۷ تا ۸۸۹ء) نے مشرق سے اپنی واپسی پر (اس کی وہاں امام احمد بن حنبلؒ سے ایک خصوصی ملاقات قابل ذکر ہے) اندلس میں شافعی مذہب کو متعارف کرنے کی جو کوشش کی، اس کا کوئی اثر نہیں ہوا، لیکن یہ محدّث حدیث کے ایک مجموعے کا، جسے مصنّف اور مُسْنَد کی مجموعی شکل میں پیش کیا گیا ہے، صحابۂ کرام کے حالات میں ایک کتاب کا اور سب سے بڑھ کر قرآن مجید کی ایک تفسیر کا مصنف ہے، جسے ابن حزم تفسیر الطبری سے زیادہ اعلٰی پائے کی سمجھتا ہے۔ دوسری طرف ظاہری مذہب کی اشاعت عبداللہ بن قاسم (م ۲۷۲ھ/۸۸۵-۸۸۶ء) نے کی، جس کی حمایت پر مُنْذِر بن سعید البَلُّوطی (م ۳۵۵ھ/۹۶۶ء) تھا۔ اس کے بعد یہ مذہب ابن حزم (۳۸۴ تا ۴۵۶ھ/۹۹۴ تا ۱۰۶۴ء) کے ذریعے مشہور ہوا، جو تقریبًا ہر میدان میں پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کا یگانۂ روزگار اور ہمہ دان فاضل تھا۔ اس کی کتاب الفصل میں اسلام کی معیّنہ

حدود سے تجاوز کر کے فکر اسلامی کی اصطلاحات میں دینی مستقرات کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ اعتزال بھی غیر معروف نہ تھا۔ اس کے معاونین میں خلیل غفلہ (تیسری/نویں صدی) یحییٰ بن سمینہ (م ۳۱۵ھ/۹۲۷ء) اور موسیٰ بن حُدیر (م ۳۲۰ھ/۹۳۲ء) تھے۔ آخر میں فلسفہ بھی صوفی ابن مسرّۃ (م ۳۱۹ھ/۹۳۱ء) اور اس کے مکتب فکر کے ساتھ منظر عام پر آ گیا (دیکھیے Asin Palacios: *Abenmasarra y su escuela*، میڈرڈ ۱۹۱۴ء)۔

دینی علوم سے متعلق دوسرے مضامین کی نشو و نما متوازی خطوط پر ہوئی۔ دوسری صدی ہجری کے آخر/آٹھویں صدی عیسوی کے شروع سے نحو پر پہلی مشرقی تصانیف اندلس میں متعارف ہوئیں اور ان کے لیے ایک نصاب تعلیم وقف ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لغوی اور نحوی علوم کے درس و تدریس کا سب سے بڑا محرّک ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں قرطبہ میں عراق کے عالم لغت ابو علی القالی (۲۸۸ تا ۳۵۶ھ/۹۰۱ تا ۹۶۷ء) کا ورود تھا، جس کی کتاب امالی اس علم کا محض ایک پر تو ہے جو اس نے وہاں پھیلایا، کیونکہ اس نے علاوہ دیگر کتب کے کتاب النّوادر اور لغت پر ایک اہم کتاب کتاب البارع بھی تصنیف کی ہے۔ ابن حزم اس کے ہم عصر محمّد بن یحییٰ الرّیاحی (م ۳۵۸ھ/۹۶۸ء) اور محمّد بن عاصم (م ۳۸۲ھ/۹۹۲ء) کو المبرّد کے بڑے شاگردوں کا ہم پلہ مانتا ہے۔ ابن القوطیّہ (م ۳۶۷ھ/۹۷۷ء) نے بھی اپنی زندگی نحو کے مطالعے کے لیے وقف کر دی تھی، حالیکہ القالی کے ایک شاگرد ابن السّید (م ۳۸۵ھ/۹۹۵ء) نے ایک لغت تیار کی، جس کے بعد ابن التّیانی (م ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء) کی اور سب سے بڑھ کر ابن سیدہ (۳۹۸ تا ۴۵۸ھ/۱۰۰۷ تا ۱۰۶۶ء) کی عالمانہ تصنیف المخصّص لکھی گئی۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، اہل اندلس تاریخ عالم کی راہ پر دوبارہ گامزن ہونے سے مجتنب ہرگز نہیں تھے۔ مثال کے طور پر ابن حبیب نے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاریخ اور قصص میں کوئی واضح امتیاز نہیں برتا، یا عَرِیب بن سَعد (م ۳۷۰ھ/۹۸۰ء)، جس نے الطّبری کی تاریخ کو آگے چلایا، بہر حال انہوں نے زیادہ تر توجہ اندلس کی تاریخ کی طرف کی۔ یہ تاریخ یا تو خاندانی وقائع ناموں کی شکل میں تھی (بالخصوص بنو عامر کے، بلکہ غرناطہ کے زیریوں کے بھی جنہیں اس خاندان کے آخری بادشاہ عبداللّٰہ [۴۴۷ یا بعد تا ۴۸۳ھ/۱۰۵۶ یا بعد تا ۱۰۹۰ء] نے لکھا)، یا مختلف طبقات کے اکابر، مثلاً فقہا اور محدثین (ابن الفرضی، ۳۵۱ تا ۴۰۳ھ/۹۶۲ تا ۱۰۱۳ء)، قضاۃ (الخشنی، م ۳۶۱ھ/۹۷۱ء)، اطبا (ابن جُلجل، م بعد از ۳۷۲ھ/۹۸۲ء)، کُتّاب (سَکَن بن سعید، م ۴۵۷ھ/۱۰۶۵ء) کے سوانح کی شکل میں تھی؛ کچھ وقائع عہد فتوحات سے مصنف کے زمانے تک کے عہد پر مشتمل تھے۔ اس آخری صنف کی جانب احمد بن محمّد بن موسیٰ الرّازی (۲۷۳ تا ۳۴۴ھ/۸۸۸ تا ۹۵۵ء) اور اس کے بیٹے عیسیٰ نے، جس کی تصنیف جزوی طور پر ابن القوطیّہ نے اپنی تصنیف اخبار مجموعة [رکَ بآں] میں نقل کی ہے، یا کم از کم اس کتاب کے مرتب نے، جو اس کے نام سے شائع ہوئی اور سب سے بڑھ کر عظیم المرتبہ مؤرخ ابن حیّان (۳۷۷ تا ۴۶۹ھ/۹۸۷ تا ۱۰۷۵ء) نے، جس کی اہم تاریخ المقتبس کا کچھ حصہ دوبارہ مل گیا ہے، خاص طور پر توجہ کی۔ ابن حزم کے ایک قابل شاگرد سعید الطلیطلی (۴۱۹ھ/۱۰۲۹ء تا ۴۶۳ھ/۱۰۶۹ء) نے، جو خود بھی تاریخ میں دلچسپی لیتا تھا، زیادہ تر انساب کی صنف کو ترجیح دیتے ہوئے، جس کی اہل اندلس بہت قدر کرتے تھے،

اپنی طبقات الامم لکھی جس میں یونانیوں اور رومیوں کا بھی ذکر تھا۔ جغرافیے کی قلم رو میں الرّازی (احمد بن محمّد) کے علاوہ جس کی صفۃ اندلس کا ایک حصہ پھر سے مرتب کر لیا گیا ہے، نامور مصنف ابو عُبَیْد البکری (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) تھا۔

الحکم ثانی کی شاہانہ سرپرستی کے نتیجے میں مسلمۃ المَجْریطی (م تقریباً ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء) کی قیادت میں ریاضیات اور ہیئت کے علما کا ایک دبستان قائم ہوگیا اور غرناطہ کے ابن السَّمْح (۳۷۰ تا ۴۲۶ھ/۹۸۰ تا ۱۰۳۴ء) کے ماتحت جاری رہا، بحالیکہ آئندہ صدی میں طلیطلہ میں الزُّرْکلی اور سرقُسطہ میں بنو ھُود کا عروج ہوا۔ آخر میں عبدالرّحمٰن ثالث کے عہد سلطنت میں [یونانی طبیب] دیوسقوریدس Dioscorides کی تصنیف کے پہنچنے سے طب اور نباتات کے مطالعے کو بڑی تقویت پہنچی۔ ابن جُلْجُل جس کا پہلے ذکر ہوچکا ہے اور محمّد بن الحسن المَذْحِجی (م تقریباً ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء) کے بعد ابوالقاسم خَلَف بن عبّاس الزَّہْراوی (۳۲۵ھ/۹۳۶ء تا ۴۰۴ھ/۱۰۱۳ء، جو یورپ میں قرون وسطیٰ میں Abulcasis کے نام سے معروف تھا) اور ابن وافِد (۳۸۸ھ/۹۸۸ء تا ۴۶۶ھ/۱۰۷۴ء) عظیم المرتبہ اطبّا اور ماہرین نباتات کے ایک سلسلے کے پیشرو تھے، جنھوں نے آئندہ زمانے میں شہرت حاصل کی۔

عربی ادب سے بحث کرتے وقت عام دستور کے مطابق اس مقام تک یہ ضروری رہا کہ ایسے مضامین اور اصناف کا ذکر کیا جائے جنھیں بیشتر دیگر ادیبوں کا مؤرخ یقیناً نظر انداز کر دے گا اور ایسی تصانیف کی جن پر زیادہ تر اسلام کی مخصوص چھاپ ہے اور جو مشرق کی عربی تصانیف سے بہت کم مختلف ہیں، ایک عاجلانہ فہرست بنانے کی کوشش کی جائے۔ یہی بات اس وقت بھی ملحوظ رہتی ہے جب ہم پہلی دفعہ صحیح معنوں میں ادبی تصانیف کا مطالعہ شروع کریں خواہ وہ نثر میں ہوں یا نظم میں۔ یہ امر حیرت انگیز ہے کہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جا کے کہیں اندلس کی لکھی ہوئی پہلی ادبی تصنیف کا ظہور ہوا، یعنی ابن عبدربّہ (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کی مشہور العِقْد جس کے مضامین اس وقت تک بھی مخصوص طور پر مشرقی ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس صنف کو اندلس میں کوئی نمایاں کامیابی نہیں ہوئی اور یہ کہ ابتدائی دور میں جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں ابن عبدربّہ کے مقلّد پیدا نہیں ہوئے۔ پھر بھی ایک صدی سے زائد عرصے سے یہ ملک تہذیب و تمدن میں عراق بن چکا تھا، یعنی عبدالرّحمٰن ثانی کی امارت کے شروع میں جب مشہور عراقی گویّا زِرْیاب (۱۷۳ھ/۷۸۹ء تا ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) قرطبہ میں آیا تو عباسی دربار کے طور طریقے ساتھ لایا (دیکھیے E. Levi Provençal : *Civilization*، ص ۶۹ ببعد)۔ حقیقت یہ ہے کہ بغداد اس وقت تک بھی ایک قابل تقلید نمونہ تھا، لیکن ایک انتہائی اہم واقعہ نے اندلس کے ادب کو مشرقی ادب کے رخ سے ذرا دوسری طرف موڑ دیا۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے دو مختلف اور متضاد نسلی عناصر جو اس جزیرہ نما میں آباد تھے، باہمی ناواقفیت کے ایک طویل عرصے کے بعد بتدریج ایک دوسرے کے قریب تر کھنچتے چلے آئے تھے، وہ انجام کار نسلی طور پر متحد ہوگئے تھے۔ یہ اتحاد ایک نئی قسم کے ادب کی تخلیق کے لیے نمایاں طور پر موزوں و مناسب تھا۔

اسلامی حکومت کی ابتدائی صدیوں کی شاعری کے بارے میں ہماری معلومات بہت قلیل ہیں اور قدیم ترین مجموعوں بالخصوص احمد بن فَرَج کی کتاب الحدائق کا فقدان، ہمیں ضروری ماخذ کے استعمال سے محروم کر دیتا ہے - شاید یحیٰی الغزال (م ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء) جسے عبدالرّحمٰن ثانی نے سفیر بنا کر قسطنطنیہ بھیجا تھا (دیکھیے E. Levi-Provençal : *Islam d'Occident*، ص ۱۰۸ ببعد) اچھے اشعار کہتا تھا - یہ معلوم ہے کہ چونکہ اس نے ارجوزے میں طبع آزمائی کی ہے، اس لیے وہ شاعری کی مختصر رزمیّہ شکل کو پسند کرتا تھا اور اس نوع کو تمّام بن عامر (م ۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء تا ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء) اور ابن عبدربّہ نے بھی استعمال کیا تھا، لیکن یہ رزمیّہ نظم نہیں بلکہ موشّح [رکَ بآں] ہے جو اندلس کی مخصوص شاعری تھی - اس نئی قسم کی تخلیق جو قَبْرہ کے ایک شاعر مقدّم بن مُعافی (م شروع چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی) سے منسوب کی جاتی ہے، تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوئی [موشح چند ادوار بیتی (stanzas) میں منقسم ہوتا ہے - انھیں عام طور پر جزو یا بیت کہا جاتا ہے] - اس میں ایک مقطع (خَرْجہ) کا اضافہ تھا جو عربی میں نہیں بلکہ رومانس (Romance) میں ہوتا تھا، جیسا کہ حال میں S. M. Stern نے پتا چلایا ہے (*Les vers finaux en espagnol dans les muwassahs hispano hebraiques*، در *al-And.*، ۱۹۴۸ء، ص ۲۹۹ تا ۳۴۶) - اس میں ہمیں دونوں زبانوں (لاطینی و عربی) اور دونوں نظاموں کے اجتماع کی ایک یکتا مثال ملتی ہے - جب تک کہ موشّحات کے قلمی مجموعے طبع نہیں ہو جاتے (دیکھیے S. M. Stern، در *Arabica*، ۱۹۵۵ء/۲)، اس طرز کے شاعروں کی ایسی فہرست مرتب کرنا ابھی قبل از وقت ہوگا جو اگر بالکل مکمل نہ ہو تو کم از کم خاصی جامع ہو - بہر صورت ان شعرا میں سے بعض اس عہد کے بعد کے ہیں جس پر تبصرہ کیا جا رہا ہے۔

زمانۂ حال میں خَرْجہ کو جو اہمیت دی گئی ہے اس کی توجیہ اس کشش سے ہو سکتی ہے جو ہر نئی چیز میں ہوتی ہے اور دوسری طرف اس اختلاف رائے سے جو اندلسی شاعری اور گویوں کی شاعری کے باہمی تعلق کے بارے میں دوبارہ پیدا ہوگیا ہے - یہ ماننا پڑتا ہے کہ موشّحات، خواہ انھیں اہل اندلس بلکہ اہل مشرق نے بھی کتنی ہی قدر و منزلت سے کیوں نہ دیکھا ہو، محض عربی شاعری کی ایک معمولی قسم تھے جو کسی طرح بھی دیگر اصناف شاعری سے جنھیں اسلامی مشرقی ممالک میں بنظر استحسان دیکھا جاتا تھا، سبقت نہ لے جا سکتے تھے اور یہ کہ مغربی خلافت کے قیام کا ایک ضروری لازمہ ایک ایسی نئی شاعری کی تخلیق تھی جس میں نہ تو صاف طور پر مقامی اثر کی علامات نمایاں تھیں اور جو نہ بلاد مشرق میں مروجہ ہیئتوں کی سختی سے پابند تھی - باوجود اس کے مشرقی تصانیف اندلس میں بخوبی متعارف تھیں، جاہلی قصائد سے لے کر جن کا مطالعہ ایک گزشتہ زمانے کے آثار کے طور پر کیا جاتا تھا، لیکن تقلید نہ کی جاتی تھی، جدید اور نو کلاسیکی شعرا کے دواوین خصوصاً المُتنبّی کے دیوان تک، جس پر ابن الاِفْلیلی (۳۵۲ھ/۹۶۳ء تا ۴۴۱ھ/۱۰۴۹ء)، الاعلم الشَّنْتمری (۴۱۰ھ/۱۰۱۹ء تا ۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) اور ابن سِیْدہ نے شرحیں لکھی تھیں - یہ وہ تصانیف تھیں جن سے اندلس کے شعرا متاثر ہوئے، حالانکہ اسلامی مغرب کا دارالسّلطنت قرطبہ، ایک مخصوص

رنگ و بو کی شاعری کے پیدا کرنے کے لیے سب طرح کے مساعد حالات رکھتا تھا۔ جیسا کہ توقع ہوسکتی تھی، یہ شاعری کئی ادوار میں سے گزری۔ شروع میں کسی قدر سرکاری یا رسمی ہونے کے بعد وہ بیش از پیش مستقل اور آزاد ہوتی گئی اور آخر کار پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں آکر وہ بے مثال پرمایگی کے ساتھ پھولی اور پھلی۔

اس ادّعا کی حد تک جائے بغیر کہ اموی خلفا کے دربار ادبی حلقوں کے مرکز تھے، بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربی ثقافت کو ترقی دینے کے علاوہ وہ ادب کے مربی بھی تھے۔ یہ خلفا کتب خانے قائم کرتے تھے۔ ان میں الحکم ثانی کا کتب خانہ بھی شامل ہے۔ شعرا کو وظائف دیتے تھے جن کے ذمے یہ کام تھا کہ وہ اپنی نظموں سے ان کی مدح سرائی کریں اور ان کے ذریعے سرکاری زندگی کی مختلف تقریبوں کو ان کی عادی آب و تاب دیں۔ الحکم ثانی اور ہشام ثانی کا وزیر المُصْحَفی (م ۳۷۲ھ/۹۸۲ء) ایسے شعرا کی کامل مثال ہے (دیکھیے E. Garcia Gomez : *La Poésie politique sous le califat de Cordoue*، در *REI*، ۱۹۴۹ء، ص ۵ تا ۱۱)۔

اگرچہ ایسا شاعر گاہے گاہے شاعری کی سیاسی قسم کے علاوہ اور اصناف میں بھی طبع آزمائی سے گریز نہ کرتا تھا، تاہم یہ المنصور کے عہد میں ہوا جس نے فلسفے، ہیئت اور دیگر علوم کی ان کتابوں کو نذر آتش کر دینے کا حکم دے دیا تھا جو اسلام کے منافی تصور کی جائیں۔ ابن دَرّاج القسطلّی (۳۴۷ھ/۹۵۸ء تا ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء)، سعید البغدادی (م ۴۱۸ھ/۱۰۲۶ء) اور الرُّمادی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء تا ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء) کی بدولت صحیح معنوں میں شہری شاعری وجود میں آئی۔ علاوہ ازیں عہد خلافت کے خاتمے کے بعد سے ایک ایسا ادبی گروہ پیدا ہوگیا تھا جو اصلاً امرا کے طبقے سے تھا، لیکن خیالات میں انقلاب پسند اور موشّحات کی صنف کا مخالف تھا، جنھیں ضرورت سے زائد عوامی یا عامیانہ سمجھا جاتا تھا۔ اس گروہ نے عربیت کی حمایت کی، اگرچہ کاملاً مشرقی اثر سے مغلوب نہ ہو سکا۔ انھوں نے یہ دعوٰی کیا کہ اچھے ادب کی تخلیق مصنّفین کی ذہانت پر منحصر ہے نہ کہ علمیت اور تقلید پر۔ اس گروہ کا قائد ابن شُہَید (۳۸۲ھ/۹۹۲ء تا ۴۲۶ھ/۱۰۳۵ء) تھا جس نے اپنے خیالات کو بلاشبہہ ایک انوکھی تصنیف (رسالۃ التّوابع و الزّوابع) میں شرح و بسط سے پیش کیا (دیکھیے Garcia Gomez : *Ibn Hazm de Cordoba y El Collar de la Paloma*، میڈرڈ ۱۹۵۲ء، ۶ ببعد)۔ اس کا فطری وارث ابن حَزْم تھا، جو اگرچہ اعلٰی پائے کا شاعر نہ تھا تاہم عشق و محبت کے ایک دلکش تجزیے طوق الحَمامۃ کا مصنف ہے جو اپنی نوع میں یکتا ہے اور اس کا شمار عالمی ادب میں ہوتا ہے۔

ان اہم واقعات نے جو خلافت کے سقوط اور ملوک الطوائف سلطنتوں کی تأسیس کا باعث ہوئے، بظاہر شاعری کے مستقبل پر کوئی مہلک اثر نہیں ڈالا۔ یہ حقیقت ہے کہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں شاعری اپنے نقطۂ کمال کو پہنچی۔ بقول E. Garcia Gomez (*Poesia*، ص ۶۵ ببعد) یہ چھوٹا کمال تھا۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اس عہد سے متعلق ہمارے پاس نہ صرف مجموعے اور دواوین موجود ہیں، بلکہ اہم ترین تصنیف بھی جو اندلس کی ادبی تاریخ کے لیے وقف ہے،

یعنی H. Peres : La Poésia andalouse, en arabe classique, au XIe siecle، پیرس ۱۹۳۷ء اور طبع ثانی ۱۹۵۳ء۔ اس نے اندلسی شاعری کی تاریخی قدر و قیمت کی وضاحت کے ساتھ ساتھ اس عہد کی شاعری کی ایک مجموعی تصویر بھی کھینچ دی ہے۔ اگرچه [اندلس کے] ایوان ہائے اقتدار میں علم کی کسی ایک شاخ میں ایک طرح کے تخصّص کے وجود کا پتا چلایا جا سکتا ہے، تاہم شاعری سب ادبی سرگرمیوں پر حاوی ہے۔ اسے ہر جگه سیادت حاصل ہے، اس سے سب دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک فی البدیہه قصیدے کا صله وزارت ہو سکتی ہے (Garcia Gomes)۔ زیادہ تر نوکلاسیکی نظم اور قصائد کی شکل میں، جو مشرقی اثر کے عود کر آنے کی ایک علامت ہے، تصوّر میں آنے والے ہر موضوع کو نظم کیا جاتا ہے: ہجا، مراثی، زہدیات، غزلیات اور رزمیه قصائد، خمریات و رندانه گیت، ہر صنف موجود ہے۔ روزانه زندگی کے اہم ترین واقعات کا ذکر بھی نظم میں کیا جاتا ہے، تاہم شعرا وصف نگاری کی جانب کچھ زیادہ مائل معلوم ہوتے ہیں، خواہ وہ مناظر فطرت سے متعلق ہو یا شہروں، باغوں، جانوروں اور انسانوں سے۔

قُرطبه میں ابن زَیدُون نے شہرت حاصل کی (۳۹۴ھ/۱۰۰۳ء تا ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء) جس نے شہزادی ولّادہ کی محبت میں گیت گائے؛ اشبیلیه میں خود بادشاہ المُعتَمِد (م ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء) نے جس کی زندگی ایک خالص متحرّک شاعری تھی (Garcia Gomez : Poesia، ص ۷۰)۔ اس نے اپنے دربار میں شعر و سخن کا ذوق پیدا کیا اور اس کی قدردانی کی کشش سے نه صرف اندلسی شعرا جیسے ابن عمّار (م ۴۷۷ھ/۱۰۸۴ء) اور ابن لبّانة (م ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء) بلکه صقلیه کا شاعر ابن حَمدِیس (۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء تا ۵۲۷ھ/۱۱۳۲ء) بھی چلا آیا (دیکھیے S. Khalis : La Vie litteraire à Seville au XIe siecle، مقالهٔ سوربون غیر مطبوعه، ۱۹۵۳ء)؛ المریه میں المعتصم (م ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء) نے ابن شَرَف (۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء تا ۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء) کا استقبال کیا؛ غرناطه میں مشہور شاعر ابو اسحٰق الاِلبیری (م ۴۵۹ھ/۱۰۶۹ء) اور بطلیوس (Badajoz) میں ابن عَبدُون (م ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء) نے نام پیدا کیا۔

(۲) المرابطون کے خاتمے سے عربی حکومت کے عہد کے اختتام تک (۴۸۸ھ/۱۰۹۲ء تا ۸۹۷ھ/۱۴۹۲ء):

مرابطی فتح نے، جس نے کہیں کہیں پیشه ورانه شاعری کا اچانک خاتمه کر دیا، کچھ عرصے کے لیے اندلس کے متفرق ٹکڑوں کو پھر یکجا کر دیا۔ یه فتح شاعری کے ارتقا کے لیے غیر مساعد تھی کیونکه نئے حکّام میں ملوک طوائف کی سی شائستگی اور ذوق مفقود تھا اور انہیں شاعری سے به نسبت مذہب کم دلچسپی تھی، بحالیکه ایک کلیۃً رسمی شاعری کو دربار میں فروغ حاصل رہا۔ صرف بلنسیه میں گزشته صدی کی روایت مناظر قُدرت کے مصور ابن خفاجه (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء تا ۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء) اور ابن الزّقاق (م ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء) کی بدولت قائم رہی، جو علی الترتیب عشقیه شاعری اور خمریه گیتوں کو بنظر حقارت نه دیکھتے تھے۔ الموحّدون کے عہد میں کسی قدر قابل ذکر نام صرف الرُّصافی (م ۵۷۲ھ/۱۱۷۷ء) اور ابن سَہل (م ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء) کے ہیں۔ بعد میں غرناطه کے سقوط تک لسان الدّین الخطیب (۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء تا ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء) اور ابن زُمرک (۷۳۳ھ/۱۳۱۳ء تا ۷۹۶ھ/۱۳۹۳ء) نے

محض پرانی روایات کو قائم رکھا۔ ان کے معاصرین نے شاعری کے زوال کا احساس کیا اور یہ سوچ کر کہ وہ وقت آ گیا ہے کہ گزشتہ زمانے کی میراث کو ایک جگہ جمع کر لیا جائے تا کہ اسے فراموش ہونے سے بچایا جا سکے، انھوں نے انتخابی مجموعے مرتب کرنا شروع کیے، مثلاً ابن بسّام (م ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) نے ذخیرہ اور الفتح بن خاقان (م ۵۲۹ھ/۱۲۷۴ء) نے قلائِد العِقیان اور مَطمَح الانفُس۔ اسی طرح ابن سعید المغربی (۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء) نے اپنی تصنیف المُغرب میں سے کتاب رایات المبّرزین مقتبس کی تو گویا عربی اندلسی شاعری کا آخری عہد نامہ لکھ دیا (*Poesia* : Garcia Goméz، ص ۸۶)۔

باین ہمہ اگر بلند پایہ یا کلاسیکی شاعری میں محض ایک دھندلی سی چمک نظر آ رہی تھی تو یہ ''موشّحات'' کی بدولت تھی، جنھیں گزشتہ صدی میں طبقۂ امرا کے شعرا نظم کرتے رہے تھے (دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۵ء، شمارہ ۲) اور جو ایک بار پھر الاَعمیٰ التُّطیلی (م ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء)، ابن باقی (م ۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء) اور بہت سے دیگر شعراء کی کوششوں کی بدولت بے مثال چمک دمک سے جگمگا اٹھے۔ علاوہ ازیں زَجّل (رلکّ بان)، جس کی ابتدا شاید غلط طور پر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی سے منسوب کی جاتی ہے، ''ایسی شاعرانہ بلندیوں پر جا پہنچی جس کی نظیر پوری قرون وسطیٰ میں بہت کم ملتی ہے'' (*Poesia* : Garcia Goméz، ص ۸۱)۔ ابن قُزمان (م ۵۵۵ھ/۱۱۵۹ء) اور مقبول عام شاعروں کی ایک کثیر تعداد نے شاعری کی اس صنف میں مہارت کا ثبوت دیا اور اسے عرب دور حکومت کے خاتمے تک زندہ رکھا۔

منثور ادب، جس کا ابن شُہَید اور ابن حزم کی وجہ سے ایک بہت ہی امید افزا آغاز ہوا تھا، الطُّرطوشی (۴۵۱ تا ۵۲۰ھ/۱۰۵۹ء تا ۱۱۲۶ء) کی سراج الملوک اور ابن الشَّیخ البَلَوی (۵۲۶ تا ۶۰۴ھ/۱۱۳۲ تا ۱۲۰۶ء) کے دائرۂ معارف نیز مقامات الحریری کے متعدد چربوں کی بدولت (جنھیں الشُّرَیشی (م ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء) کی ذات میں اندلس کا سب سے بڑھ کر شارح مل گیا تھا)، مشرقی رنگ کا احیا ہو گیا۔

اگرچہ مرابطی فتح خصوصیت سے شاعری اور خالص ادب کے لیے ناسازگار تھی، تاہم وہ علوم (Sciences) کے لیے، خواہ وہ مذہبی تھے یا غیر مذہبی، بہت سود مند ثابت ہوئی؛ چنانچہ وہ اس زمانے سے خوب ترقی کرنے لگے۔ یہاں مذہبی مضامین زیر بحث نہیں آئیں گے؛ اگرچہ ان کے بے شمار پرستار تھے تاہم ابن عاصم (۷۶۰ تا ۸۱۹ھ/۱۳۵۹ تا ۱۴۲۶ء) کی تحفَۃ کے علاوہ کوئی قابل ذکر کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہی صورت علوم لسان یا لغات کی ہے کیونکہ ابن سِید البَطَلیَوسی (۵۰۸ تا ۵۸۰ھ/۱۱۱۴ تا ۱۱۸۵ء) سے قطع نظر ان علوم کے اساتذہ ابن مالک (۶۰۵ تا ۶۷۲ھ/۱۲۰۸ تا ۱۲۷۴ء) اور ابو حیّان (۶۵۵ تا ۷۴۴ھ/۱۲۵۷ تا ۱۳۴۴ء) نے اندلس سے باہر جا کر اپنے علم کے ثمرات سے اہل مشرق کو مستفید کرنا پسند کیا۔

جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، صنف سیر نگاری نے القاضی عیاض (۴۷۸ تا ۵۴۴ھ/۱۰۸۵ تا ۱۱۴۶ء)، ابن بَشکُوال (۴۹۳ تا ۵۷۸ھ/۱۱۰۰ تا ۱۱۸۳ء)، الضّبّی (م ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء)، ابن الاَبّار (۵۹۵ تا ۶۵۸ھ/۱۱۹۸ تا ۱۲۶۰ء) اور ابن الزُّبَیر (۶۲۸ تا ۷۰۸ھ/۱۲۳۱ تا ۱۳۰۸ء) کی بدولت بہت کامیابی حاصل کی۔ خاندانی تذکروں میں ابن سعید المغربی نے ایک بڑی تصنیف، یعنی المُغرب کا اضافہ کیا، جو کہ الحجاری (۵۰۰ تا ۵۴۹ھ/

۱۰۰۶ تا ۱۱۵۵ء) کی مُنْتَخب کا ایک سلسلہ تھی اور جس میں ابتدائی دور کے مؤرخین، بشمول لسان الدّین الخطیب، کی تصانیف سے ایک بار پھر وسیع پیمانے پر استفادہ کیا گیا۔ جغرافیے کی اقلیم میں یقیناً سب سے بڑا نام الادریسی (۴۹۳ تا ۵۶۰ھ/۱۱۰۰ تا ۱۱۶۶ء) کا ہے بحالیکہ المغرب، خصوصاً اندلس کے مصنفین، مثلاً ابو حامد الغَرناطی (۴۷۳ تا ۵۶۵ھ/۱۰۸۱ تا ۱۱۶۹ء)، ابن جُبَیر (۵۴۰ تا ۶۱۴ھ/۱۱۴۵ تا ۱۲۱۷ء) اور العَبدری (۷ھ/۱۳ صدی) نے بہت اچھے سیاحت نامے تحریر کیے۔

چھٹی اور ساتویں صدی ہجری/بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی اندلس میں علوم، یعنی ریاضیات، ہیئت، طب، علم ادویہ اور علم نباتات کا عہد زریں تھا۔ یہاں ان لوگوں کے ناموں کو دہرانے کی کوئی ضرورت نہیں جنھوں نے ان علوم میں شہرت حاصل کی (دیکھیے اوپر، بذیل (ب) چھٹی سے بارھویں صدی تک)؛ اس عہد کے سرکردہ فلسفیوں اور صوفیوں کے نام بھی اسی فصل میں ملیں گے۔

الجمیادہ (Aljamiada) ادب کے لیے رک بہ الجَمیہ؛ قرون وسطٰی کی یورپی تصانیف پر اندلس کی عربی شاعری کے امکانی اثر کے بارے میں رک بہ مُوشّح، زَجَل۔

مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جو متن مقالہ میں مذکور ہو چکی ہیں، دیکھیے تنقیدی تصانیف اور تواریخ ادب: (۱) R. Dozy : Scriptorum arabum loci de Abbadidis، لائیڈن ۱۸۴۶ - ۱۸۶۳ء، بار دوم، ۱۹۲۷ء؛ (۲) L. Eguilas y Yanguas : Poesia histórica, lírica y descriptiva de los Árabes andaluces، میڈرڈ ۱۸۹۴ء؛ (۳) F. Simonet : El siglo de oro de la literatura arábigo-española، غرناطہ ۱۸۶۷ء؛ (۴) G. J. Adler : The Poetry of the Arabs of Spain، نیو یارک ۱۸۶۷ء؛ (۵) A. F. v. Schack : Poetry und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien، برلن - شٹٹ گارٹ ۱۸۶۵ تا ۱۸۷۷ء (ہسپانوی ترجمہ از J. Valera : Poesía y arte de los Árabes en España y Sicilia، اشبیلیہ ۱۸۸۱ء (بار سوم)؛ (۶) G. Dierx : Die arabische Kultur im mittela-tischen Spanien، ہیمبرگ ۱۸۸۷ء؛ (۷) R. Basset : La litt. populaire berbère et arabe dans le Maghreb et chez les Maures d' Espagne، در Mél. afr. et orient، پیرس ۱۹۱۵ء؛ (۸) J. A. Sánchez Pérez : Biografías de matemáticos Árabes que florecieron en España، میڈرڈ ۱۹۲۱ء؛ (۹) عبدالرحمٰن البَرقُوقی: حضارة العرب فی الاندلس، قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء؛ (۱۰) ک۔ کیلانی: نظرات فی تاریخ الادب الاندلسی، قاہرہ ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۴ء؛ (۱۱) ضیف بَلاغة: العرب فی الاندلس، قاہرہ ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۴ء؛ (۱۲) M. Asín Palacios : Abenházam de Córdoba، میڈرڈ ۱۹۲۷ء؛ (۱۳) J. Ribera y Tarragó : Disertaciones y opúsculos، میڈرڈ ۱۹۲۸ء؛ (۱۴) R. Blachère : Le poète arabe al-Mutanabbi et l' Occident musulman، در REI، ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۷ تا ۱۳۵ء؛ (۱۵) A. González Palencia : El amor platónico en la corte de los Califas، در Bol. Ac. Córdoba، ۱۹۲۹ء، ص ۱ تا ۲۵؛ (۱۶) M. M. Antuña : La corte literaria de Alhaquem II en Córdoba، در Religión y Cultura، ۱۹۲۹ء؛ (۱۷) Dom R. Alcocer Martínez : La corporación de los poetas en la España musulmana، میڈرڈ ۱۹۴۰ء؛ (۱۸) E. Téres Sádaba : Ibn Faraŷ de Jaén y su "Kitāb al-Ḥadā'iq" : las primeras antologías arábigoandaluzas، در Andalus ۱۹۴۶ء، ص ۱۳۱ تا ۱۵۷؛ (۱۹) E. García Gómez : Cinco poetas musulmanes، میڈرڈ ۱۹۴۴ء؛ عربی متون: (۲۰)

ابن خَیْر الاِشْبیلی: فہرسۃ، در BAH، ج ۹ و ۱۰، سرقسطہ ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء؛ (۲۱) الشَّقُنْدی: رسالہ، ہسپانوی ترجمہ از García Gómez: *Elogio del Islam español*، میڈرڈ ۔ غرناطہ ۱۹۳۴ء و فرانسیسی ترجمہ از A. Luya، در *Hesp.*، ۱۹۳۶ء (ربع ثالث)، ص ۱۳۳ ببعد؛ (۲۲) المَقَّری: *Analectes*، لائیڈن ۱۸۵۵ء تا ۱۸۶۱ء؛ منتخبات و تراجم: (۲۳) ابو الولید الحِمْیَری: البدیع فی وصف الربیع، طبع H. Pérès، رباط ۱۹۴۰ء؛ (۲۴) ابن دِحْیہ: المُطْرِب فی اشعار اہل المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۵) ابن سعید المغربی: کتاب رایات المبرّزین، طبع و بترجمۂ García Gómez، میڈرڈ ۱۹۴۲ء (انگریزی ترجمہ از A. J. Arberry: *Anthology of Moorish Poetry*، کیمبرج ۱۹۵۳ء)؛ (۲۶) A. R. Nykl: مختارات من الشعر الاندلسی، بیروت ۱۹۴۹ء؛ (۲۷) E. García Gómez: *Poemas arabigoandaluces*، میڈرڈ ۱۹۳۰ء، بار دوم ۱۹۴۰ء و بار سوم ۱۹۴۳ء (جزوی انگریزی ترجمہ از H. Morland: *Arabic Andalusian Casidas*، لنڈن ۱۹۴۹ء)؛ (۲۸) وہی مصنف: *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano*، میڈرڈ ۱۹۴۰ء۔

(ادارۂ [د] لائیڈن، بار دوم)

* **العَرْجی**: عبداللہ بن عمر؛ حضرت عثمانؓ کا پرپوتا، جسے اموی خاندان کے شعرا میں بہترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ ایک کریم النفس شخص تھا، لیکن طبیعت میں کچھ تندی تھی۔ اس نے سیاست میں حصہ لینے کی کوشش کی اور متعدد مہموں میں شامل ہوا (بالخصوص ان مہموں میں جو بوزنطیوں کے خلاف مَسْلَمہ بن عبدالملک کی سرکردگی میں بھیجی گئیں۔ [مَسْلَمہ کے ہمراہیوں میں اس کا شمار نامور شہسواروں میں تھا اور بلادِ روم میں اس نے کارہائے نمایاں انجام دیے اور فتوحات کے تقاضے سے بہت روپیہ صرف کیا (دیکھیے الاغانی، ۱ : ۱۵۲، ۱۶۰)])؛ اقتدار کے حصول میں ناکام رہنے کے بعد وہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر حجاز واپس آ گیا۔ وہ کبھی مکے میں رہتا تھا اور کبھی اپنی جاگیر العَرْج میں، جو طائف کے قریب تھی اور جس سے اس کی نسبت العرجی ماخوذ ہے۔ [اس کی بیوی امّ عثمان بنت مُصْعَب بن الزُّبیر بن العوّام کی نواسی تھی۔ غالباً اسی قرابت داری کی وجہ سے العرجی کے حالات اخباریانِ بنو الزّبیر کے ہاں محفوظ تھے]۔ زندگی میں کوئی خاص شغل باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ بھی حجاز کے بہت سے دوسرے امرا کی طرح اپنا وقت لہو و لعب اور عیش پرستی میں گزارنے لگا اور عشقیہ نظمیں لکھنے والے شعرا کی اس جماعت میں شامل ہو گیا جس کا ان دنوں مکے اور مدینے میں بڑا عروج تھا۔ [نسیب اور مذہب غرامی میں اس نے عمر بن ابی ربیعہ کا تتبع کیا اور اس کی طرز کو کامیابی سے اختیار کیا]۔ بلاشبہہ حسد کی بنا پر اس نے والیِ مکّہ محمّد بن ہِشام المَخْزومی کی ہجو میں اشعار لکھے، جو خلیفہ ہشام کا ماموں [اور سخت لاف زن، متکبر اور جبّار شخص تھا] اور اسے بدنام کرنے کی غرض سے اس کی والدہ جَیْداء [اور اس کی بیوی جبرہ] تک کو اپنی تشبیب کا موضوع بنا ڈالا۔ اس کے اس رویّے کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس پر گرفت ہوئی، اسے شکنجے میں جکڑا گیا، [بازاروں میں اس کی تشہیر کی گئی] اور زندان میں ڈال دیا گیا، جہاں وہ [تقریباً نو سال قید رہنے کے بعد [الاغانی، ۱ : ۱۶۳؛ العینی، ۲ : ۴۹۳؛ معاهد، ۲ : ۵۷] غالباً حدود ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء میں فوت ہو گیا۔ [کہتے ہیں کہ وہ سرخ و سفید رنگت کا، کرنجی آنکھوں والا، خوش رو آدمی تھا، مگر کوسہ تھا (الاغانی، ۱ : ۱۶۱، س ۱۷) اور اس کا حنجرہ ابھرا ہوا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود اپنے خاندان میں اس کی کوئی خاص

قدر و منزلت نہ تھی (الاغانی، ۱ : ۱۵۴)؛ تاہم مآخذ میں اس کی شہ سواری، تیراندازی اور تیر تراشی میں مہارت کی تعریف کی گئی ہے]۔

مآخذ : (۱) اس کا دیوان حال ہی میں بغداد میں ایک دیباچے کے ساتھ طبع ہوا ہے۔ [متفرق اشعار کئی مآخذ میں دیے گئے ہیں، مثلاً دیکھیے الاغانی؛ معاهد؛ لسان العرب، ۴ : ۱۵۱، ۴۱۷ و ۸ : ۴۰۴ و ۹ : ۲۹ و ۱۰ : ۱۰۰ و ۱۸ : ۲۴۴؛ الحماسہ، ص ۵۳۹؛ یاقوت : معجم البلدان، بمدد اشاریہ؛ ابوعلی القالی: الامالی، ۱ : ۱۶۲ وغیرہ]؛ نیز دیکھیے (۲) ابن قُتَیبہ: الشعر، ص ۳۶۵ تا ۳۶۶؛ (۳) وہی مصنف : معارف، [طبع وسٹنفلٹ، ص ۱۰۰]؛ قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۸۶ [ابن قُتَیبہ نے دونوں کتابوں میں لکھا ہے کہ العرجی نے ابراہیم بن ہشام المخزومی کی ہجو کہی اور ابراہیم نے اسے قید کیا۔ ابراہیم ۱۰۶ تا ۱۱۴ھ میں والی حرمین تھا؛ الزّرکشی : (المُعجَب، بار اوّل، ص ۱۶) نے ابراہیم المُغیرہ لکھا ہے، جو غلط معلوم ہوتا ہے]؛ (۴) الجاحظ : الحیوان، بار دوم، بامداد اشاریہ؛ (۵) الاغانی، ۱ : ۱۴۷ تا ۱۶۰ و بمدد اشاریہ؛ [نیز دیکھیے (۶) عبدالرّحیم العبّاسی : معاهدُ التّنصیص، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲ : ۵۵ تا ۵۸؛ کئی بیانات، جو الاغانی میں الزُّبیر بن بکّار (م ۲۵۶ھ) سے روایت کیے گئے ہیں، بظاہر (۷) الزبیر: اخبار العرجی سے ماخوذ ہیں، جن کے لیے دیکھیے ابن ندیم، ص ۱۱۹؛ (۸) العینی بر ہامش، خزانة الادب، بار اوّل، ص ۴۱۶]؛ (۹) البغدادی : خزانة، ۱ : ۹۹؛ (۱۰) یاقوت، بذیل العَرْج؛ (۱۱) براکلمان، ۱ : ۴۹؛ (۱۲) طٰہٰ حسین : حدیث الاربعاء، ۲ : ۷۲ تا ۸۱؛ (۱۳) O. Rescher : Abriss، ۱ : ۱۴۶ تا ۱۴۷؛ (۱۴) C. A. Nallino : Scritti، ج ۶ (= Letteratura، ص ۱۱۶ و فرانسیسی ترجمہ، ص ۹۷ تا ۹۸)؛ (۱۵) F. Gabrieli : Un poeta minore omayyade : al-'Argi، در Studi Orient. in onore di G. Levi Della Vida، ص ۲۶۱ تا ۲۷۰، مع ماخذ۔

(CH. PELLAT)

عرّادہ : قرون وسطٰی میں توپ خانے کا ایک * آلہ۔ عام طور پر یورپ سے لے کر چین تک ہر جگہ دو نمونوں کے آلے توپ کا گولا پھینکنے کے لیے استعمال ہوتے تھے، جنھیں ایک سے زیادہ آدمی چلایا کرتے تھے۔ ان میں سے ایک آلہ بھاری قسم کا تھا، جس سے گولا یا پتھر بہت بڑے فاصلے سے ایک مرکز گریز (centrifugal) قوت کے ذریعے، جو ایک بڑے بازو کو اِدھر اُدھر جنبش دینے کے ذریعے حاصل کی جاتی تھی، چھوڑا جاتا تھا۔ اس قسم کے آلوں کو منجنیق (mangonels) کہتے تھے۔ دوسری قسم کا آلہ ذرا ہلکا ہوتا تھا، جس کے ذریعے پتھر یا گولے کو ایک لمبے دھرے (Shaft) کے ذریعے، جس میں ایک رسّی کو [کھینچنے کے بعد] ڈھیلا چھوڑنے سے زبردست تصادم پیدا کر دیا جاتا تھا، بڑے زور سے پھینکا جاتا تھا۔ اس قسم کے آلوں کو عرّادہ کہتے تھے۔ بڑی چرخ کمان (arbalast)، جو ایک گاڑی پر رکھی ہوتی ہے، اور عرّادے میں اصولی فرق صرف یہ ہے کہ چرخ کمان مقابلۃً ہلکی ہوتی ہے اور کسی دوسرے گولے یا پتھر کو دھکیلنے کے بجائے خود اپنے تیر کو پھینکتی ہے۔ عرّادہ اور منجنیق ظاہر ہے کہ محاصرہ توڑنے کے آلات تھے اور میدان جنگ میں استعمال نہ ہوتے تھے۔ خود یہ لفظ عرّادہ بھی سریانی زبان کی ایک ایسی ترکیب سے ماخوذ ہے اور کلاسیکی یونانی لفظ Onagros سے مطابقت رکھتا ہے؛ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ قرون وسطٰی کی یونانی زبان میں manganiken سے بظاہر ایک ہلکا ہتیار مراد لیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں جو التباس پیدا ہوا ہے اس کا سبب غالباً یہی ہے۔ آج کل عرّادہ کا اطلاق توپ پر ہوتا ہے (رَکَ بہ عَرَبہ)۔

مآخذ : (۱) Kalervo Huuri : Zur Geschichte des *mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen*، ہیلسنکی و لائپزگ ۱۹۴۱ء (*Studia Orientalia*، طبع Societas Or. Fennica؛ ۹ : ۳)؛ (۲) Cl. Cahen : *Un traité d'armurerie composé pour Saladin, Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Fr. Damas*، ۱۲ (۱۹۴۷ — ۱۹۴۸ء) : ۱۵۷ تا ۱۵۸،

(Cl. Cahen)

* **عَرّاف** : (ع)، [کاھن (رَمّال بان) اور طبیب کے معنوں میں استعمال ھوتا ھے] ۔ اس کے لفظی معنی ھیں علم میں نمایاں، یا پیشہ ور ماھر علم ۔ [ابن الأثیر کے نزدیک عرّاف بمعنی منجّم یا حازی مستعمل ھے جو علم غیب کا دعوٰی کرتا ھے ۔ بقول الراغب، عرّاف بھی کاھن کی مانند ھوتا تھا، البتہ فرق یہ تھا کہ عرّاف مستقبل کے احوال کی خبریں دیتا تھا اور کاھن ماضی کی خبریں بتاتا تھا] ۔ اس کے مترادف الفاظ کئی ایک ھیں، مثلاً (۱) طبیب (حکیم یا ڈاکٹر) ۔ [عُروۃ بن حزام العُذری کا شعر ھے :

فَقُلْتُ لِعَرّافِ الْيَمَامَةِ دَاوِنِي
فَاِنَّکَ اِنْ اَبْرَاْتَنِي لَطَبِيْبُ]

یعنی میں نے عرّاف یمامہ سے کہا : ’’میرا علاج کرو، کیونکہ اگر تم مجھے اچھا کر دو تو یقیناً تم طبیب ھو،، اور ’’عرّاف یمامہ اور عرّاف نجد مجھے اچھا کر دیں تو میں انھیں ان کا حق خلعت دوں گا‘‘ ۔ یہ دونوں علی الترتیب رَباح بن عَجلہ اور الأبلق الاسدی تھے؛ (۲) کاھن [رَمّال بان] اصل میں وہ شخص ھوتا ھے جو سوال کرنے والے کے الفاظ، طرز عمل اور حالات سے نتائج اخذ کرکے اس کے سوال کا جواب دے اور یا ان چیزوں کا پتا بتائے جو چوری کی گئی ھیں یا گم ھوگئی ھیں ۔ کہتے ھیں کہ عرّاف کا درجہ کاھن سے کسی قدر کم ھوتا ھے، لیکن بلاشبہہ ان الفاظ کے صحیح مفہوم کے متعلق اختلاف رائے ھے ۔ ایک کہاوت ھے کہ جو چیز چور سے بچ جائے، اس پر عرّاف قبضہ کر لیتا ھے؛ (۳) قُناقِن کے معنی ھیں دفینہ شناس ۔ حازی وہ شخص ھے جو اعضا کی بناوٹ یا چہرے کے تاثرات سے قیافہ شناسی کرتے ھیں ۔ ایک حدیث میں آیا ھے کہ جو شخص عرّاف یا کاھن سے مشورہ لیتا ھے، وہ کافر ھے [ایک اور حدیث میں ھے کہ جو شخص عرّاف سے جا کر کچھ پوچھے گا، اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ھوگی] ۔ حضرت عمرورض بن العاص عرّاف تو نہ تھے لیکن اپنی عملی دانائی کی وجہ سے مشہور تھے ۔ دو مسافروں حَبیرہ اور قُطّال کے ناموں سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت عثمانرض کو پہلے محصور کیا گیا اور اس کے بعد انھیں قتل کیا گیا (الطبری، ۱ : ۳۲۵۰) ۔ بقول اخوان الصفا کاھن کوئی آلہ، کتابیں یا حساب وغیرہ کا استعمال نہیں کرتا، بلکہ وہ اپنے قیاس پر اعتماد کرتا ھے اور جو کچھ دیکھتا اور سنتا ھے، اس کی تاویل و توجیہ کرتا ھے ۔ اس قسم کی پیشین گوئیوں کے طریق عمل کو بیان کرنے کے لیے ’’زَجْر‘‘ کا لفظ استعمال ھوتا ھے اگرچہ پہلے اس کے معنی یہ لیے جاتے تھے کہ پرندوں اور جانوروں سے شگون لیا جائے ۔ ابن خلدون ان پیشین گوئیوں کے متعلق ایک نظریہ پیش کرتا ھے ۔ وہ کہتا ھے کہ یہ ایک ملکہ ھے جو روح انسانی سے مخصوص ھے اور روح کی ترکیب کچھ اس طرح ھوئی ھے کہ وہ اس قفس عنصری میں مقیّد رھنے کے باوجود بلند و بالا تر روحانی مدارج طے کر سکتی ھے ۔

مآخذ : (۱) لسان العرب، بذیل مادۂ عرف؛ [(۲) تاج العروس، بذیل مادۂ عرف] ؛ (۳) المسعودی : مروج الذھب، ۳ : ۳۵۲ ؛ (۴) الابشیھی : المُستَطرَف، باب ۶۰؛

(۵) التنوخی: نشوار المحاضرة، ص ۲۶۳ تا ۲۶۸؛ (۶) اخوان الصفاء، ۳: ۳۸۲؛ (۷) ابن خلدون: مقدمة، کتاب اول، دیباچہ، ص ۶ س ۲؛ (۸) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادة، ۱: ۲۹۲؛ (۹) A. Guillaume: Prophecy and Divinations، ۲: ۷ ببعد، ۱۹۸؛ (۱۰) I. Goldziher: Abhandlungen zur arab. Philologie، ۱: ۲۵۔

(A. S. TRITTON)

* **عُرْس**: یا عُرُس، (ع، جمع: أعْراس و عُرُسات)، اس کا ابتدائی مفہوم دلھن کو دولھا کے گھر پہنچانا، یا شادی، نیز محض دعوت شادی [ولیمہ] ہے۔ اس سے باب افعال میں متعدی فعل أعْرَسَ بنا، یعنی ’’اس نے دعوت ولیمہ کی [اِتَّخَذَ عرساً، القاموس]‘‘۔ لفظ عروس دولھا اور دلھن دونوں معنوں میں آتا ہے، لیکن متأخر زمانے میں اس کی جگہ دولھا کو [عُرْس و] عَرِیس اور دلھن کو عَرُوسَہ کہنے لگے (یہ الگ الگ الف لیلة و لیلة میں بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے Dozy: Supplement)۔ شادیاں دو طرح کی ہوتی ہیں: مرد کے قبیلے یا گھر میں نکاح ہو تو اسے عُرْس کہتے ہیں اور اگر دلھن کے قبیلے یا گھر پر ہو تو عُمْرہ (ابنُ الأعرابی [م ۲۳۱ھ/۸۴۵ء] نے لسان العرب (۶: ۲۸۳) میں یہ فرق ظاہر کیا ہے (دیکھیے فیروز آبادی: القاموس، بذیل مادۂ ع-م-ر اور ع-ر-س)۔ یوں عملاً یہ دونوں شکلیں بڑی حد تک یکساں ہوتی ہیں، فرق صرف اس جگہ کا ہے جہاں بڑی بڑی رسوم ادا کی جائیں اور ایک فرق یہ بھی ہے کہ عُمْرہ میں دلھن کو دولھا کے گھر بھیجنے (زَفّہ) کی رسم نہیں ہوتی۔

(الف) G. Jacob کہتا ہے: ’’قطعوں سے زمانہ جاہلیت کی نکاح کی رسموں پر بہت کم روشنی پڑتی ہے‘‘۔ خود جزیرہ‌نمائے عرب میں یہ رسمیں بظاہر بہت سادگی سے منائی جاتی تھیں، جیسا کہ بدوؤں میں اب بھی دستور ہے (دیکھیے نیچے)۔ بعد کے زمانے میں جو شان و شوکت پیدا ہوئی، خصوصاً برات میں، وہ غالباً پہلے مفقود تھی۔ شادی کا جشن ایک ہفتے رہتا تھا؛ اسی لیے اسے اُسْبُوع بھی کہتے ہیں (دیکھیے الأغانی، ۱۲: ۱۳۵)۔

دلھن کا بناؤ سنگار ہوتا ہے، وہ خوشبو میں بسائی جاتی ہے اور اس کی آنکھوں میں سرمہ لگتا ہے۔ ایک پرانی مثل ہے: [لاَ مُخَبَّأَ لِعِطْرٍ بَعْدَ عَرُوس۔] شادی کے بعد، خوشبو چھپائی نہیں جاتی (Noldeke: Delectus، ص ۸۳ س ۹؛ المَیْدانی: [کتاب الأمثال۔] Proverbia، طبع Freytag، ۲۳: ۲۶۹)۔ چونکہ دلھن دولھا کے گھر بھیجی جاتی ہے اسی لیے اسے الهَدِیّ کہتے ہیں (دیکھیے عَنْتَرہ، قصیدہ ۲۷، ص ۱ [کرجع الوشم فی کف الهدی])۔ عموماً گھر کی کچھ خواتین دلھن کے ساتھ جاتی ہیں، لیکن نہایت سادگی اور خاموشی سے اور بغیر کسی قسم کی نمود و نمائش کے۔ یہ بات کم از کم اس حکایت سے ضرور معلوم ہوتی ہے کہ جب عُقَیل بن عُلّفہ نے اپنی دختر کی منگنی خلیفہ یزید اوّل سے کی تو یہ شرط لگائی کہ خلیفہ کے گھر والوں میں سے کوئی شخص دلھن کو لینے نہ آئے، بلکہ وہ خود اپنی بیٹی کو ایک اونٹ پر بٹھا کر ان کے ہاں پہنچا دے گا (الأغانی، ۱۱: ۹۰)۔ بعض اوقات دلھن کو ڈولے (مِزَفّہ) میں پہنچایا جاتا تھا (دیکھیے: الجوهری: صحاح، بذیل مادۂ ز ف ف)، جیسا کہ مکے میں اب بھی دستور ہے (Snouck Hurgronje: Mekka، ۲: ۱۸۲)۔ دولھا اور دلھن کے لیے ایک خاص خیمہ ضرور نصب کیا جاتا تھا۔ دولھا کے لیے ایک پرانی مثل ہے: ’’نوشہ کے شاہ بننے میں تھوڑی ہی کسر رہ جاتی ہے‘‘ (الجوهری: صحاح، بذیل مادۂ ع ر س؛ المیدانی: کتاب الأمثال،

۱۲ : ۱۴۳)۔

اس کے برعکس عرب سے ملحقہ ممالک میں شادیاں بڑی شان و شوکت سے ہوتی تھیں؛ چنانچہ عراق کے ایک ایرانی گھرانے میں جب شادی رچائی گئی تھی تو برات بڑی دھوم کی تھی (کتاب الأغانی، ۲۰ : ۲۳)۔ اسی طرح I. Macc نے (۹ : ۳۷) بہت قدیم زمانے میں ملک شام کی ایک شادی کا ذکر کیا ہے : [وہ بڑے شاندار پیمانے پر شادی رچاتے ہیں اور دلھن کو بڑی دھوم دھام سے گھر لاتے ہیں]۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی ہمیں یہ ذکر ملتا ہے کہ ایک سیدھے سادے بدوی نے شمالی شام میں ایک شادی کے جشن کی شان و شوکت دیکھی تو حیران رہ گیا (کتاب الاغانی، ۱۲ : ۳۵ ببعد)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شام کے رسم و رواج سے عرب مانوس نہیں تھے (Freytag : *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*، بون ۱۸۶۱ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۴؛ Wellhausen : *Die Ehe bei den Arabern*، در *N. G. W. Gött*، ۱۸۹۳ء، ص ۴۳۱ ببعد؛ Jacob : *Altarab. Beduinenleben*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۵۷ تا ۵۸)۔

(ب) کتب احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہور اسلام کے بعد بھی ایام جاہلیت کی رسوم کی سادگی باقی رہی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے نکاح کے وقت حضرت عائشہؓ نے سرخ دھاری دار کپڑے کی ایک قمیص (دِرْعِ قِطْر) پہن رکھی تھی، جو بحرین سے آئی تھی (ابن الأثیر: النہایۃ، بذیل مادّۂ ق طر)۔ اس کے بعد جب کبھی مدینے میں کسی خاتون کی شادی ہوتی تو وہ زفاف کے لیے آپ سے یہی قمیص مانگ کر لے لیتی تھی (البخاری : ہبہ، باب ۳۴)۔ جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی شادی حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ سے ہوئی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے گھر ہی پر اس کی تیاری کی تھی۔ انھوں نے زمین پر بطحاء کی نرم مٹی بچھا دی اور اس پر دو گدوں میں کھجور کی چھال (لیف) بھر کر انھیں پھیلا دیا۔ دعوت میں انھوں نے مہمانوں کے سامنے تازہ کھجوریں، انجیر اور شربت پیش کیے اور کمرے میں ایک طرف کپڑے اور مشکیزہ لٹکانے کے لیے ایک اوٹ رکھ دی (ابن ماجہ : نکاح، باب ۲۴)۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جہیز میں ایک جھالر دار ریشمیں لباس (خمیل)، ایک مشکیزہ (قِربَہ) اور ایک گدّا تھا جس میں اِذْخر گھاس بھری ہوئی تھی (النَّسائی، نکاح، باب ۸۱)۔ ایک دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حاشیے دار قالین (اَنْماط) خریدنے کی اجازت دے دی تھی (النّسائی : نکاح، باب ۸۳)۔

متعدد احادیث (البخاری، نکاح، باب ۵۸ و ۶۴؛ تفسیر سورۂ ۳۳ [الاحزاب]، باب ۸؛ ابن ماجہ : نکاح، باب ۲۱ و ۲۴؛ النّسائی، نکاح، باب ۱۸ و ۷۷؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۱۹۶) سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلہن کو دولھا کے گھر پہنچانے کے لیے اس کی ماں اور دوسری رشتے دار خواتین جایا کرتی تھیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حضرت عائشہؓ سے نکاح کیا تو ان کی والدہ حضرت ام رومانؓ نے انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ہاں پہنچایا تھا اور وہاں متعدد خواتین ان کے استقبال کے لیے موجود تھیں، جنھوں نے عَلَی الخَیْرِ والبَرَکۃ وَعلٰی خَیْرِ

طائر [= خیر و برکت اور نیک شگون کے ساتھ] کہہ کر انہیں خوش آمدید کہا پھر ان خواتین نے آپ کا سر دھویا اور آپ کی زیب و زینت کی۔

حضرت ابو ہُرَیْرَہؓ روایت کرتے ہیں کہ شادی کے موقعوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دولھا و دلھن کو ان الفاظ میں برکت کی دعا دیتے تھے بَارَكَ اللّٰهُ لَكُمْ وَبَارَكَ عَلَيْكُمْ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ (بعض روایات میں ضمیر جمع کی جگہ ضمیر واحد ہے یعنی ''بَارَكَ لَكَ'' ''وبَارَكَ عَلَيْكَ'' ''اسی طرح فِي خَيْرٍ'' کی جگہ ''عَلٰی خَيْرٍ'' ہے اور یوں بھی ہے: وَبَارَكَ لَكَ فِيْهَا)۔ [اس دعا کا مفہوم ہے: (اللہ تمہیں یا تجھے برکت دے، یہ تقریب تمہارے یا تیرے لیے موجب برکت ہو اور اللہ تم دونوں کو خیر سے نوازے] (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۴؛ الترمذی، نکاح، باب ۷؛ ابو داؤد، نکاح، باب ۳۵؛ احمد بن حنبل، ۲ : ۳۸۱، نیز دیکھیے ۱ : ۲۰۱ و ۳ : ۴۵۱؛ النسائی، نکاح، باب ۷۴؛ الدارمی، نکاح، باب ۶)۔ آپؐ نے جاہلیت کے یہ دعائیہ الفاظ ممنوع قرار دیے تھے: بالرِّفاء والبنین (= باہمی اتفاق اور بیٹوں کے ساتھ؛ النسائی، نکاح، باب ۷۴؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۴؛ الدارمی، نکاح، باب ۱۶؛ احمد بن حنبل، ۱ : ۲۰۱ و ۳ : ۴۵۱)۔

دلھن کو اس کے دولھا کے گھر پہنچانے کے موقع پر لڑکیاں خیر سگالی اور مسرت کے اظہار کے لیے گیت گاتی ہوئی جایا کرتی تھیں۔ ایسے ایک گیت کے دو ابتدائی مصرعے اب تک محفوظ ہیں: ''اتیناکم اتیناکم فحیّانا نحیّاکم'' (= ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، ہم تمہارے ہاں آئے ہیں، خدا ہمیں بھی لمبی زندگی عطا فرمائے اور تمہیں بھی درازی عمر نصیب ہو؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۱؛ البخاری، نکاح، باب ۶۴)۔ ان الفاظ کے بجائے یوں بھی آیا ہے: اتیناکم اتیناکم فحیّونا نحییّکم (= ہم تمہارے پاس آئے ہیں، ہم تمہارے پاس آئے ہیں؛ تم ہمیں خوش آمدید کہو؛ ہم تمہیں خوش آمدید کہیں؛ احمد بن حنبل، ۴ : ۷۸)۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت کے مطابق آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے خاص طور پر پسند فرمایا ہے کہ عورتیں اور بچے شادی کی رسموں میں شریک ہو کریں (البخاری، نکاح، باب ۷۶؛ مناسک الانصار، باب ۵)۔ ایسے مواقع پر نوعمر لڑکیاں دف بجا کر گاتے گایا کرتی تھیں۔ ان گانوں میں غزوۂ بدر کے شہدا کا ذکر ہوتا تھا کیونکہ اس کی اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے یقینی طور پر دے دی تھی (البخاری، نکاح، باب ۴۹ و مغازی، باب ۱۲؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰، ۲۱؛ الترمذی، نکاح، باب ۶؛ النّسائی، نکاح، باب ۷۲، ۸۰؛ الطّیالسی، عدد ۱۲۲۱؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۴۱۸)۔ بعض دوسری قسم کے آلات موسیقی بھی مذکور ہیں، مثلاً ایک اور قسم کا دف (غربال؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰) اور ڈھول (طبل؛ ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۱)۔ اس موسیقی کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں شادی کا عام اعلان ہو جائے (ابن ماجہ، نکاح، باب ۲۰؛ التّرمذی، نکاح، باب ۶؛ احمد بن حنبل، ۴ : ۵) بلکہ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ایسی شادی کی ممانعت فرمائی ہے جو انتہائی خاموشی سے اور چھپ چھپاتے کر لی جائے (احمد بن حنبل، ۴ : ۷۸)۔

دعوت ولیمہ یا طعام

شادی کے سلسلے میں مردانہ دعوت ولیمہ یا طعام ایک ضروری چیز ہے (البخاری: نکاح، باب

۹۶؛ احمد بن حنبل، ۵: ۳۵۹؛ زید: المجموع، عدد ۹۳۹، وغیرہ)۔ یہ دعوت پہلے دن لازمی (حق) ہے اور دوسرے دن مستحسن (معروف)؛ (امام الترمذیؒ نے اسے سُنّة بھی قرار دیا ہے) اور اگر تیسرے دن کی جائے تو محض دکھاوا (سُمْعَة و رِیاء) ہے، یعنی یہ دعوت فقط شہرت و ریا کاری ہو گی (الترمذی، نکاح، باب ۱۰؛ ابو داود: اَطعمه باب ۵؛ الدّارمی، اطعمه، باب ۲۸؛ ابن ماجه، نکاح، باب ۲۵؛ احمد بن حنبل، ۵: ۲۸، ۳۷۱)۔ الدّارمی نے حضرت سعید بن المسیّبؒ کی سند سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہلے دو دن کی دعوت تو قبول فرما لیتے تھے، لیکن تیسرے دن شرکت سے انکار فرماتے تھے (ابو داود، اطعمه، باب ۵؛ الدّارمی، اطعمه، باب ۲۸)، لیکن امام البخاریؒ نے نکاح، باب ۷۲ کا عنوان قائم کر کے ایک ہفتے تک دعوتیں کرنے کا ذکر کیا ہے، نیز یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ایک یا دو دن کی کوئی تعیین نہیں فرمائی۔

ربیعة الاسلمیؓ کی شادی کے موقع پر (احمد بن حنبل، ۴: ۵۸) روٹی اور گوشت کھلایا گیا تھا، جس کا بظاہر حَیس کی طرح عام دستور تھا، کیونکہ بعض روایات میں خاص طور پر بیان ہوا ہے کہ [فلاں دعوت میں] گوشت اور روٹی نہیں تھی (ابن ماجه، نکاح، باب ۲۴؛ مالک، نکاح، باب ۲۸؛ احمد بن حنبل، ۳: ۹۹، ۱۹۵، ۲۶۴؛ البخاری، نکاح، باب ۲۳ و ۶۹؛ النّسائی، نکاح، باب ۷۹)۔ بعض دوسری روایات میں جَو کے دو مُد بیان ہوئے ہیں (البخاری، نکاح، باب ۷۰؛ احمد بن حنبل، ۶: ۱۱۳)؛ ایک بھیڑ اور باجرا بھی مذکور ہے (احمد بن حنبل، ۵: ۳۵۹)، لیکن ولیمے میں کم از کم ایک بھیڑ ضرور ذبح کی جانا چاہیے (البخاری بروایت انسؓ بن مالکؓ، نکاح، باب ۷، ۵۵، ۵۷، ۶۹، ۷۲؛ الدعوات، باب ۵۳؛ الادب، باب ۶۷؛ بیوع، باب ۱۹؛ مسلم، نکاح، حدیث ۷۹ تا ۸۱، ۹۰ وغیرہ)۔ حضرت انس بن مالکؓ یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ان کی والدہ حضرت اُمّ سُلَیْمؓ نے ایک شادی کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں حَیس [یعنی کھجور، دھی اور گھی کے ایک مرکّب] کی ایک قعب (قاب) بھیجی اور اسے آپ نے باری باری دس دس مہمانوں کے سامنے پیش کیا تاآنکہ وہ سب سیر ہو گئے (مسلم، نکاح، حدیث ۹۴ و ۹۵؛ النّسائی، نکاح، باب ۸۴)۔ سَہْل بن سَعْد فرماتے ہیں کہ جب ابو اُسَیدالسّاعدیؓ کا نکاح ہوا تو دعوت ولیمہ کے بعد ان کی دلہن نے ایک شربت تقسیم کیا جو کھجوروں کو بھگو کر بنایا گیا تھا (نقیع) اور خود اسی نے تیار کیا تھا (البخاری، نکاح، باب ۷۲، ۷۸، ۷۹؛ اشربه، باب ۷، ۹)۔

دعوت ولیمہ میں شرکت ہمیشہ قبول کرنی چاہیے (مسلم، نکاح، حدیث ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابو داود، اَطعمه، باب ۱؛ احمد بن حنبل، ۲: ۲۲)۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ دعوت ولیمہ کبھی رد نہیں کرتے تھے، خواہ وہ اس دن [نفلی] روزے ہی سے کیوں نہ ہوں (البخاری، نکاح، باب ۷۸؛ مسلم، نکاح، حدیث ۱۰۳؛ الدارمی، اطعمه، باب ۴۰)۔ دعوت میں غریب اور مالدار ہر حیثیت کے لوگوں کو مدعو کرنا چاہیے، چنانچہ ایک روایت میں جو حضرت ابو ہُرَیرہؓ سے مروی ہے کہا گیا ہے کہ ایسی دعوت ولیمہ جس میں مال دار لوگ تو کھائیں اور غریبوں کو اس سے دور رکھا جائے ایک بہت بُری دعوت ہے (احمد بن حنبل، ۲: ۴۹۴)۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے

مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ ولیمه، نیز مادۂ ولیمه) .

حسب ذیل دو حدیثیں حجلۂ عروسی کے موقع کی دعاؤں پر مشتمل هیں : (۱) ''جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے تو وہ اس کے ماتھے پر هاتھ رکھتے هوے (اللہ سے) برکت کی دعا مانگے اور شیطان رجیم کے شر سے پناہ کی دعا مانگے'' (مالک : الموطأ، نکاح، باب ۵۲)؛ (۲) جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو نکاح میں لائے تو اسے کہنا چاهیے یا اللہ! میں تجھ سے اس خاتون کی بھلائی کے لیے دعا کرتا هوں اور اس کے ان اچھے رجحانات کے لیے جو تو نے پیدا کیے هیں اور میں تیرے حضور میں اس کی برائی اور اس کے ان برے رجحانات سے پناہ مانگتا هوں جو تو نے خلق کیے هیں'' (ابو داؤد، نکاح، باب ۴۴) .

جہاں تک سال میں شادی کے موسم کا تعلق هے، حدیث میں خاص طور پر ماہ شوّال کا ذکر اس سلسلے میں آیا هے کہ اس مہینے میں آنحضرت صلّی اللہ علیه وآله وسلّم نے حضرت عائشه رض سے نکاح کیا تھا (النّسائی، نکاح، باب ۱۸، ۷۷؛ مسلم : نکاح، حدیث ۷۳، وغیرہ) .

مال دار آدمی کو چاهیے کہ [ولیمے کے لیے] کم از کم ایک بھیڑ ضرور ذبح کرے اور نادار اتنا هی خرچ کرے جتنی اسے توفیق هو (الشّیرازی، اردبیلی) ۔ ولیمے کی دعوت قبول کرنا حنفیوں کے نزدیک مستحب هے، لیکن مالکیوں، حنبلیوں اور شافعیوں کے هاں واجب؛ (الشافعی رح : کتاب الأم، ۶ : ۱۷۸ نے لفظ حق استعمال کیا هے) ۔ شافعیوں کے نزدیک اس دعوت کا قبول کرنا مستحب هے جو دوسرے دن کی جائے ۔ اگر مدعو شخص روزے سے هو تب بھی دعوت ضرور قبول کرلے، اگرچه اس کے لیے ضروری نہیں کہ کھانے میں شرکت بھی کرے، لیکن انسب یه هوگا کہ آدمی روزہ افطار کرلے جب کہ روزہ نفلی هو ۔ اگر ولیمے میں کوئی شخص نشے کی حالت میں شریک هو یا دستر خوان پر شراب یا ایسی هی کوئی حرام چیز رکھی جائے، تو بہتر یه هے کہ ایسی دعوت میں شرکت نه کی جائے ۔ اسی طرح اگر کھانے کے کمرے میں جاندار چیزوں کی تصویریں هوں تب بھی شریک نه هوں ۔ الشّیرازی رح کی راے هے کہ اگر دعوت میں گانا بجانا هو تب بھی آدمی شرکت نه کرے، خواہ وہ اسے سن نه رها هو اور صرف گفتگو اور کھانے میں مشغول رهے ۔ برخلاف اس کے ایک خاص حد تک موسیقی کی اجازت هے، مثلاً دف کی موسیقی جس کا حدیث میں ذکر آ چکا هے ۔ (امام) الخلیل رح نے ان آلات موسیقی کی فہرست دی هے جو مباح هیں، یعنی ایک اور قسم کی (غربال)، ایک پرانی وضع کا عود (مِزْهَر) [رَكّ به عود] (دیکھیے H. G. Farmer : *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۳۶، ۷۴)، ایک قسم کی بانسری (زمّارہ) اور نرسنگھا (بوق) .

اس مسئلے پر بھی خاصی بحث هوئی هے کہ [دولھا کی طرف سے] شادی کے مجمع میں اخروٹ، بادام اور مٹھائی نچھاور کی جائے یا نہیں (اردبیلی نے کھجوروں، درهموں اور دیناروں کا بھی ذکر کیا هے) ۔ بقول الدّمشقی (۲ : ۷۶) امام ابو حنیفه رح اور امام احمد بن حنبل رح کو اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لیکن ایک دوسرے قول کے مطابق امام الشّافعی رح امام مالک رح اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک یه فعل مکروہ هے ۔ بعد کے شافعی فقہا بہر حال اس بارے میں مختلف

السّراے هیں - المُزَنیؒ کا خیال هے کہ یہ رسم متروک هونا چاهیے، کیونکہ لوگ ان چیزوں کو مال غنیمت سمجھ کر جلدی جلدی اٹھانے کی کوشش کریں گے، تاهم یہ رسم ممنوع نہیں بشرطیکہ لوگ ایک دوسرے پر ٹوٹ نہ پڑیں اور نہ ایک دوسرے کے هاتھ سے چھین جھپٹ کریں - امام الغزالیؒ نے شیرینی تقسیم کرنے کی اجازت دی هے، کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے میں ایسا هوتا تھا (کتب فقہ میں اس کا کوئی حوالہ نہیں ملتا؛ (دیکھیے اوپر) النّوویؒ اور الاردبیلیؒ اس رسم کو مباح تو کہتے هیں، لیکن ان کی راے میں ایسا نہ کیا جائے تو بہتر هے، دوسری طرف الشّیرازیؒ نے اسے مکروہ هی قرار دیا هے۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مادّۂ نکاح اور مادّۂ ولیمه؛ (۲) الشّافعی: کتاب الاُمّ، بولاق ۱۳۲۴ھ، ۶: ۱۷۸؛ (۳) المُزَنی: المختصر سابق الذکر کے حاشیے پر، ۳: ۲۹ تا ۳۱؛ (۴) الشّیرازی: التنبیه، طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۰۵ ببعد؛ (۵) الغزالی: الوجیز، قاهره ۱۳۱۸ھ، ۲: ۲۲؛ (۶) النّووی: المنهاج، قاهره ۱۳۲۹ھ، ص ۹۰؛ (۷) الأَردبیلی: کتاب الانوار لأعمال الابرار، قاهره ۱۳۲۸ھ، ۲: ۹۳ تا ۹۶؛ (۸) خلیل: المختصر، مترجمهٔ Santillana، Milan ۱۹۱۹ء، ۲: ۹۳ ببعد؛ (۹) ابن رُشد: مقدّمات، برحاشیهٔ مدوّنة الکبرٰی، قاهره ۱۳۲۴ھ، ۲: ۵۸؛ (۱۰) الشَّعرانی: المیزان، قاهره ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۲۴؛ (۱۱) الدّمشقی: رحمة الامّة، بر حاشیهٔ المیزان، ۲: ۷۶؛ (۱۲) Tornauw: *Das moslemische Recht*، لائپزگ ۱۸۵۵ء، ص ۷۰ ببعد؛ (۱۳) Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*، لائیڈن ۱۹۱۰ء، ص ۱۶۶ ببعد۔

(د) بعد کی رسمیں جو اب تک چلی آتی هیں:

قدیم تر زمانے کے متعلق تو همارا مدار ان بیانات پر هے جو کہیں نہ کہیں موجود هیں، لیکن بعد کے زمانے کی رسموں کے بارے میں جو کچھ ملتا هے وہ پندرهویں صدی عیسوی سے لے کر اب تک کے مغربی سیّاحوں کی تحریروں میں پایا جاتا هے جنھوں نے زمانۂ حال میں مقامی بولیوں کے متون کو منضبط اور عوامی معلومات کو باقاعدہ جمع کیا هے (Westermarck نے مرّاکش اور Jaussen نے نابلس وغیرہ کے متعلق) - یہ مواد اتنا زیادہ هے کہ اس پر یہاں تفصیل سے بحث کرنا ناممکن هے، تاهم یہ سب مآخذ یکساں قدر و قیمت کے بھی نہیں هیں - ایک طرف، بالخصوص قدیم کتابوں کے سلسلے میں همیں سب سے پہلے کسی سیّاح کے معتبر یا غیر معتبر هونے کی تحقیق کرنا هوگی۔

دوسری طرف سیاحوں کے بیانات میں خلا هیں - یہ لوگ صرف وہ باتیں لکھتے هیں جو سر راہ اور کھلے بندوں کی جا رهی هوں - رهیں رسموں کی وہ سکمل عینی تفصیلات جو Leo Africanus اور Lane نے دی هیں تو وہ زیادہ تعداد میں نہیں اور قدیم تر زمانے کے لیے ان میں اُن پراگندہ حوالوں کا اضافہ کرنا ضروری هے جو الف لیلة ولیلة یا دیگر مقبول عوام افسانوں میں ملتے هیں۔

هر ایک ملک کی شادی کی رسمیں کم و بیش جدا جدا هیں - اس کا سب سے صحیح اندازہ تمام اسلامی دنیا کو پیش نظر رکھنے سے کیا جاسکتا هے، مثلاً وسطی افریقیه، جزائر انڈونیشیا، وسطی افریقیه، قرغزوں اور ترکمانوں کی رسومات شادی کے مطالعے سے - ان ممالک اور اقوام میں اسلام نے مقامی رسمیں اپنائی هیں اور بعض حالات میں انھیں اسلامی فکر و نظر کے مطابق ڈھال بھی لیا هے - رهے وہ ممالک جو پہلے هی سے اسلام کا گہوارہ

ہیں، تو ان کے متعلق بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے اس کے سوا کہ یہ عمل اسلام کی ابتدائی صدیوں ہی میں مکمل ہوگیا تھا۔ موجودہ زمانے کے شام و مصر میں مسلمانوں اور عیسائیوں کی تمام رسمیں بالکل یکساں ہیں؛ فرق صرف خالص مذہبی اور دینی امور میں ہے (دیکھیے خاکے در Littmann: *Neuarabische Volkspoesie*؛ Jaussen: *Coutumes Palestiniennes*؛ Blackman: *The Fellāḥīn of Upper Egypt*، ص ۹۳)۔ اس واقعے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جو رسمیں ماتی ہیں وہ مشرق قریب کی پرانی رسمیں ہیں اور انھیں خاص طور پر مسلمانوں ہی کی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس سلسلے میں ہم شام و عراق کی مذکورۂ بالا پرشوکت رسموں کی طرف توجہ دلا سکتے ہیں جو ان ممالک میں اسلام سے پہلے پائی جاتی تھیں؛ ان میں بعض باتیں ایسی ہیں جنھیں بآسانی زمانۂ ما قبل اسلام کی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ بہت سے اضلاع میں مسلمان دلھن پھولوں یا دفتی کا تاج پہنتی ہے (دیکھیے نیچے)۔ یہاں مجھے یہ نظر آتا ہے کہ مشرق کے عیسائیوں کی ایک رسم کو اختیار کر لیا گیا ہے جن کے ہاں دلھن کو تاج پہنانا شادی کی رسموں میں شامل تھا اور اب بھی ہے (ایسی "تاج پوشی" کا ذکر اس دعائیہ نظم میں بھی موجود ہے جو شام کے Ephraim نے لکھی تھی، در Denzinger: *Ritus Orientalium*، Würzburg ۱۸۶۴ء، ۲: ۳۴۴؛ نیز در ابن العبری، کتاب مذکور ۲: ۳۸۵؛ اور بارھویں صدی کے قبطیوں کے بارے میں کتاب مذکور ۲: ۳۶۵) (دیکھیے نیز کتاب مذکور، ۲: ۳۹۱ ببعد، ۴۰۸ ببعد، ۴۳۳ ببعد)۔ برات میں مشعلیں لے کر چلنا بھی شاید ایک در اصل مسیحی دستور ہو (بارھویں صدی عیسوی کے قبطیوں کے لیے دیکھیے Denzinger، کتاب مذکور، ۲: ۳۶۴؛ دیکھیے [شادی کے] ساتویں دن کی رسموں میں بھی مشرقی کلیسیا کی مسیحی رسوم سے مماثلت پائی جاتی ہے؛ قبطیوں میں ساتویں دن دلھن کا تاج باضابطہ طریقے پر اتارا جاتا ہے (Denzinger: کتاب مذکور، ۲: ۳۸۰)۔

طریقۂ کار کے اعتبار سے شادی کی رسموں کا علاقہ وار جائزہ لینا زیادہ صحیح ہوگا، لیکن اس کے لیے بہت جگہ درکار ہے۔ میں کوشش کروں گا کہ صرف انھیں رسموں کا ذکر کروں جو قدیم بلاد اسلامیہ میں پائی جاتی ہیں اور جہاں تک ممکن ہوگا ان کا تاریخی پس منظر بھی بیان کروں گا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ معاشرے کے مختلف طبقوں کی مناسبت سے رسموں میں بھی اختلاف ہے لہٰذا کم از کم تین اصناف میں فرق کرنا ضروری ہوگا یعنی شہروں کی رسمیں، فلاحین [کسانوں] کی رسمیں اور وہ رسمیں جو بدویوں میں رائج ہیں۔ آخر الذکر دونوں گروہوں کی رسمیں زیادہ سادہ ہوتی ہیں اور شہریوں کی رسموں کے مقابلے میں قدیم عربی رسموں سے زیادہ مطابقت رکھتی ہیں۔

روالہ کے بدویوں میں (Musil: *The Manners and Customs of the Rwala-Bedouins*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۲۲۸ ببعد) دستور ہے کہ شادی کی صبح کو دولھا کے خیمے کے سامنے ایک اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جاتا ہے۔ پھر دن میں دلھن اپنا خیمہ نصب کرتی ہے۔ یہ خیمہ عورت ہمیشہ اپنے ساتھ لاتی ہے۔ رات گئے چند عورتیں نہایت پردہ پوشی سے دلھن کو اس خیمے میں پہنچا دیتی ہیں۔ تھوڑی دیر کے بعد دولھا بھی اسی خیمے میں چلا جاتا ہے۔ اس وقت کسی قسم کی رسمیں نہیں ہوتیں اور نہ گانا

ہوتا ہے نہ ناچنا، حتٰی کہ عورتوں کے پرمسرت نعرے (زغارید) بھی نہیں سنائی دیتے۔ اگلی صبح کو دولھا اپنے رشتے داروں کے پاس چلا جاتا ہے اور دلھن کے پاس عورتیں آ کر اسے مبارک باد دیتی ہیں۔ اس کے بعد دلھن کو اس کے خسر کی طرف سے کچھ تحفہ دیا جاتا ہے۔ دلھن سات دن تک اسی خیمے میں رہتی ہے، لیکن دولھا اس اثنا میں اپنے روزمرہ کے کاموں میں مصروف رہتا ہے، تاہم اسے دلھن کے ساتھ سات راتیں ضرور گزارنا ہوتی ہیں (دیکھیے: مذکورۂ بالا روایات)۔ عرب کے دوسرے بدوی قبائل میں (*Arabia petraea* : Musil، ۳ : ۱۹۹ ببعد) نوجوان لڑکے اور لڑکیاں شادی کے گیت گاتے اور ناچتے ہیں۔ یہاں اور جزیرہ نماے سینا میں بھی یہ دستور ہے (*Bemerkungen über* : Burckhardt، *die Beduinen*، وایمر ۱۸۳۱ع، ص ۲۱۶ تا ۲۱۷) کہ پہلی شب کے بعد دلھن بھاگ کر صحرا میں چلی جاتی ہے، اور بعض اوقات چھے دن اور کبھی اس سے بھی زیادہ وہیں رہتی ہے۔ اس وقت دولھا کا فرض ہوتا ہے کہ وہ اسے تلاش کرے۔

بدویوں کی ان سادہ رسموں اور شہریوں کے زیادہ ترقی یافتہ رواجوں کے مابین متعدد درمیانی درجے فلاحین کے ہاں پائے جاتے ہیں جن کے ہاں شہری رسموں کے بتدریج رائج ہوتے جانے کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

آئیے اب ہم شہروں کا رخ کریں۔ بغداد کے عباسی دربار میں شادیاں بڑی دھوم دھام سے ہوتی تھیں۔ مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ خلیفہ ہارون الرّشید اور خلیفہ المأمون نے اپنی شادیوں پر پانچ کروڑ درہم سے لیکر سات کروڑ درہم خرچ کیے۔ معمولی لوگ بھی کوشش کرتے تھے کہ اپنے آپ کو ایسے مواقع پر اپنی حیثیت سے زیادہ مال دار ظاہر کریں۔ بہت ابتدائی دور میں بھی مشّاطہ دلھن کو زیور مستعار دے دیا کرتی تھی (دیکھیے حضرت عائشہؓ کے متعلق مذکورۂ بالا روایت) بعض اوقات فرش اور برتن وغیرہ بھی مستعار لیے جاتے تھے (*Renaissance des Islam* : Mez، ص ۴۰۴، ۴۵۳)۔

جیسا کہ اس مقالے میں بیان ہو چکا ہے، شادی دو طرح کی ہوتی ہے: ایک عُرس اور دوسری عمرہ، لیکن عام رواج عرس ہی کا معلوم ہوتا ہے۔ کم از کم اتنا ضرور ہے کہ سیاحوں نے صرف عرس ہی کا ذکر کیا ہے؛ ویسے عمرے کی بھی ایک [تاریخی] مثال خلیفہ المأمون کی بُوران سے شادی (۲۱۰ھ/۸۲۵ع) کی ہے؛ الطّبری، طبع ڈخویہ، ۳ : ۱۰۸۱ ببعد)؛ نیز در ابن المجاور (م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ع)، در Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*، ۲/۲ : ۸۵۹ برائے مکّہ؛ الف لیلة و لیلة مترجمۂ Littman، ۱ : ۲۶۳ ببعد؛ و در تمثیل قرہ گوز (Karagöz "سیاہ چشم") "غلط دلھن"، در *Karagöz* : Ritter، Hanover ۱۹۲۴ع، ص ۱۰۹ ببعد۔

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہے کہ یہ جتنی رسمیں ہیں وہ دلھن کی پہلی شادی پر ہوتی ہیں۔ اگر دلھن کا یہ دوسرا نکاح ہو تو پھر شرعی ولیمے ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اور فریقین اکثر اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ کسی قسم کا جشن نہیں منایا جائے گا (*Mekka* : Snouck Hurgronje، ۲ : ۱۵۵؛ *Manners and Customs* : Lane، بار پنجم، لنڈن ۱۸۷۱ع، ۱ : ۲۱۹ تا ۲۲۰)۔

شادی کا جشن کئی دن رہتا ہے۔ عموماً جشن شروع کرنے کا دن دو شنبہ رکھتے ہیں اور شادی کی خاص رسم پنج شنبے کو ہوتی ہے، اسی

لیے عربوں کے عوامی گیتوں میں اکثر سات دن کے جشن کا ذکر ہے بحالیکہ دُخلہ (شب زفاف) آٹھویں روز ہوتی ہے (الف لیلة ولیلة، ۲ : ۱۹۹؛ ۳ : ۳۴۷؛ سیرة سیف [بن ذی یزن]، ۳ : ۲۲، ۳۳؛ ۵ : ۲۸؛ ۱۲ : ۵۹)۔ اگر ہمیں کہیں تیس دن کے جشن کا ذکر ملتا ہے اور لیلة الدّخلہ اکتیسویں شب بیان کی جاتی ہے (الف لیلة ولیلة، ۳ : ۶۳۲؛ سیرة سیف، ۱۲ : ۴۵؛ ۱۳ : ۱۲)، یا ترکی عشقیہ حکایتوں اور افسانوں میں (Spies : *Türkische Volksbücher*، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۲۵) چالیس رات دن کا جشن مذکور ہوتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی انداز بیان ہے جس سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ جشن ایک طویل مدت تک جاری رہا۔

خاص خاص رواج حسب ذیل ہیں :

(۱) عقد نکاح کے بعد دلہن کے گھر ولیمہ ہوتا ہے، اس میں صرف مرد مدعو کیے جاتے ہیں۔ حدیث میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ اس تقریب میں مٹھائیاں، روپیہ اور دوسری چیزیں حاضرین پر نچھاور کی جاتی ہیں، مثلاً جب وزیر الحسن بن سَہْل نے اپنی بیٹی بُوران کی شادی خلیفہ المأمون سے کی (۲۱۰ھ/۸۲۵ء) تو اس نے امرا پر ''پرچے'' [اوراق] نچھاور کیے جن میں سے کسی پر زمین کے قطعات [ضیعات] کے نام مرقوم تھے، کسی پر لونڈیوں کے اور کسی پر گھوڑوں کی اعلٰی اقسام کے۔ جس کسی کے ہاتھ جو پرچہ لگا اسے وہ چیز مل گئی جو اس میں مرقوم تھی۔ وزیر موصوف نے لوگوں پر سونے چاندی کے سکّے، مشک کی چھوٹی تھیلیاں اور عنبر کی گولیاں بھی نچھاور کی تھیں (الطبری، طبع de Goeje، ۳ : ۱۰۸۳ ببعد؛ المسعودی : مروج الذهب، پیرس ۱۸۷۳ء، ۷ : ۶۵ ببعد)۔ جب مملوک سلطان محمّد بن السّلطان کا نکاح ہوا (۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء) تو چینی کے پیالوں میں شراب (سُکّر) تقسیم کی گئی (ابن ایاس، ۴ : ۴۰۶)۔ عام طور پر ولیمے میں صرف مٹھائیاں اور ایسی ہی نفیس اشیاء تقسیم کی جاتی تھیں (دیکھیے الف لیلة و لیلة، ۲ : ۲۳۲ تا ۲۴۲)، تاہم بعض اوقات بھنا ہوا گوشت اور ترکاریاں وغیرہ بھی پیش کی جاتی تھیں۔ اس دن رقص و سرود کا عموماً دستور نہ تھا۔ نابلس (فلسطین) کے متعلق Jaussen نے لکھا ہے کہ وہاں صرف عورتوں کو ایک مرتبہ کھانا کھلایا جاتا ہے، برخلاف اس کے فاس (مرّاکش) میں دلہن کے گھر بھی دعوت ہوتی ہے اور دولہا کے ہاں بھی (Leo Africanus) (۱۵۲۶ء)، Thoraud [۱۹۲۰ء]۔ شادی کی اصل رسمیں عموماً ایک ہفتے کے بعد شروع ہوتی ہیں۔

(۲) دلہن کا غسل :

نکاح سے کچھ دن پہلے دلہن اپنی سہیلیوں کے ساتھ حمام جاتی ہے۔ مال دار لوگ یہ رسم اپنے گھر ہی پر ادا کر لیتے ہیں۔ عام دستور یہ ہے کہ کسی عوامی حمام کو پورے ایک دن یا آدھے دن کے لیے کرائے پر لے لیا جاتا ہے۔ Lane کے زمانے میں قاہرہ میں یہ دستور تھا کہ لوگ بڑی دھوم دھام سے حمام جایا کرتے (زفّة الحمّام)۔ سب سے آگے دو آدمی خوان پوش سے ڈھکے ہوئے دو تھال اٹھائے ہوتے تھے جن میں غسل کی ضروریات رکھی ہوتی تھیں۔ ان کے پیچھے سقّے ہوتے تھے۔ کچھ لوگ گلاب پاش اور مشروبات لیے ہوئے چلتے تھے اور ہر آئندہ و روندہ پر گلاب چھڑکتے تھے اور شربت وغیرہ پیش کرتے تھے۔ ان کے پیچھے گانے بجانے والے نفیریاں اور تاشے لیے ہوئے چلتے اور پھر ان کے پیچھے دو دو کی قطاروں میں دلہن کے اعزہ۔ خود دلہن سر پر تاج

پہنے اور چہرے پر بھاری نقاب ڈالے، دو رشتے دار عورتوں کی معیت میں سب سے پیچھے چلتی تھی، اس طرح کہ چار آدمی قنات تانے پردہ کیے ہوتے تھے۔ سب سے آخر میں ڈوم ڈھاری شادیانے بجاتے چلتے اور اس طرح یہ جلوس ختم ہو جاتا تھا۔

خاص حمام میں تفریح اور جشن کے تمام اسباب مہیا ہوتے، ساتھ ساتھ گانے والیاں گاتی رہتی تھیں پھر شام کو خانۂ عروسی میں عورتوں کے لیے دعوت ترتیب دی جاتی اور عورتیں وقت گزاری کے لیے گیت گاتی تھیں۔ آج کل فاس میں دلھن کو حمام لے جانے کے بعد گڑیا کی طرح بنا سنوار کر گھر لایا جاتا ہے اور خوشی کے نعرے لگائے جاتے ہیں (Tharaud، ۱۹۳۰ء)۔ سولھویں صدی عیسوی میں مراکش میں دلھن کو شادی سے پہلے حمام لے جانے کا دستور نہ تھا (Leo Africanus)، برخلاف اس کے اسی زمانے میں الجزائر کے متعلق Haëdo نے لکھا ہے کہ دلھن کے حمام کا دستور عام تھا۔ مکۂ معظمہ میں بھی اس کا دستور نہیں۔ شام اور ایشیاے کوچک میں دلھن حمام تو جاتی ہے، لیکن نہایت خاموشی سے۔ Cotovicus نے سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں شام کے ایک علاقے میں ایسا جلوس دیکھا تھا جس کے ساتھ شمعیں تھیں۔ نابلس (فلسطین) کا دستور ہے (Jaussen، ۱۹۲۷ء) کہ دلھن کو حمام کے اندر ایک تخت پر بٹھایا جاتا ہے پھر اس کی سہیلیاں مشعلیں اٹھائے اس کے گرد جھومر ڈالتی گھومتی اور گاتی ہیں۔ اس کے بعد سب سہیلیاں غسل کرتی ہیں اور سب سے آخر میں دلھن نہاتی ہے۔ غسل کے بعد دلھن کو خوشبو میں بسایا جاتا ہے اور پھر کھانا پینا ہوتا ہے۔ ان رسموں کے بعد دلھن کو بھاری نقاب پہنا کر خاموشی سے گھر لے آتے ہیں۔ White (حدود ۱۸۳۰ء) نے استانبول کی بابت بھی بیان کیا ہے کہ دلھن کو تخت پر بٹھا کر اس کے سامنے نقلیں ہوتی ہیں اور کھانے پینے کی چیزیں پیش کی جاتی ہیں۔ اس کے بعد حنا بندی کی رسم ہوتی ہے، بالکل اسی طرح جیسے ایران (Polak، ۱۸۶۰ء) اور تونس (Bértholon، حدود ۱۹۰۰ء) میں۔ دیگر ممالک میں یہ رسم دوسرے دن انجام پاتی ہے۔ ہاتھوں کے ناخن (ایران میں بال بھی) حنا سے رنگے جاتے ہیں، اس کے بعد مہمانوں کی طرف سے حمامیوں کو روپیہ پیسہ دیا جاتا ہے۔ اسے ''تحفۂ حنا'' کہتے ہیں۔

(۳) دلھن کا بناؤ سنگار:

یہ دن اپنی خاص رسم کی رعایت سے اکثر ''لیلۃ الحنّاء'' یا حنّا گیجہ سی [شبِ حنا] کہلاتا ہے (مثلاً مکۂ معظمہ، مصر، تونس اور ترکیہ میں)۔ دلھن کی سہیلیوں کی موجودگی میں اس کی آنکھوں میں سرمہ لگایا جاتا ہے اور ہاتھ پاؤں میں منھدی لگتی ہے۔ یہ منھدی اس طرح لگائی جاتی ہے کہ دونوں ہاتھوں کا رنگ بالکل یکساں ہو۔ ہاتھوں پر نقش و نگار نہیں بنائے جاتے (دیکھیے ابوبکر احمد بن محمد المَرُّوزی (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸ء): کتاب الورَع، قاہرہ ۱۳۴۰ء، ص ۲۰۴)۔ پہلے زمانے میں دلھن کے رخساروں پر زرد نقطے (نقاط العروس) بھی بنائے جاتے تھے (ذوالرمّہ م ۱۰۷ھ/۷۱۹ء، در الآغانی، ۱۶: ۱۱۵؛ المیدانی: کتاب الامثال، طبع Freytag، ۲: ۷۶۲، عدد ۲۳۴؛ الشُّرِیشی (م ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء)، در شرح مقامات الحریری، ص ۶۱۰)۔ اسی دن دلھن کو شادی کے تمام زیور پہنائے جاتے ہیں۔ ان میں ہار اور گلو بند کے علاوہ ''عیاصہ'' [کمر بند عروسی] بھی کمر میں باندھا جاتا ہے (دیکھیے: سیرۃ سیف، ۱۷: ۵۳)۔ تاج یا اکلیل بھی پہنایا جاتا ہے۔ اس

کا قدیم ترین حوالہ سیرۃ سیف میں ہے (پندرھویں صدی عیسوی) ۴ : ۳۹؛ ۱۷ : ۳۵ (دیکھیے لغت کی مشہور کتاب تاج العروس (اٹھارھویں صدی عیسوی)۔ عموماً ایسے موقعوں پر دلہن مختلف قسم کے لباس پہنتی ہے (مثلاً صفاقس میں بقول Narbeshuber)؛ دیکھیے الف لیلۃ ولیلۃ، ۱ : ۲۶۵ بعد جہاں چھے مختلف لباسوں کا ذکر ہے)۔ آرائش و زیبائش کے لیے چاندی کے آویزے، پاؤں کے چھلے، موتی، حنا، عود کا ابٹن (چہرے کو خوشبو دار کرنے کے لیے) عرق گلاب، روغن کنجد اور دوسری خوشبودار چیزیں اوراق بردی میں بھی مذکور ہیں (دیکھیے *Papyrus Erzherzog Rainer*، *Führer*، عدد ۵۸۳، ص ۱۰۱۳)۔ لباس و زیور پہنانے کے بعد دلہن کو کسی اونچی مسند یا تخت پر بٹھایا جاتا ہے، جہاں وہ خاموشی سے نظریں نیچی کیے بیٹھی رہتی ہے اور اس کے چاروں طرف مہمان خواتین گاتی بجاتی اور ناچتی رہتی ہیں۔ یہ رسمیں بسا اوقات رات گئے تک جاری رہتی ہیں (قدیم تر زمانے کے متعلق دیکھیے Leo Africanus برائے مراکش؛ d, Arvieux (۱۶۷۳ء)، *Mémoires*، پیرس ۱۷۳۵ء، ۵ : ۲۸۷ (برائے الجزائر) اور دیگر سیاحوں کی یادداشتیں)۔

مکۂ معظمہ اور صفاقس میں (بقول Narbeshuber) دلہن کی ”تخت نشینی“ کی رسم اگلے دن تک نہیں ہوتی۔ قاہرہ میں (Lane، ۱۸۳۵ء کے وقت میں) دلہن اپنے ہاتھ میں [گندھی ہوئی] مہندی کی لگدی لیتی ہے اور اس کی سہیلیاں اس میں سکے چپکا دیتی ہیں۔ نابلس (Jaussen ۱۹۲۷ء) کے زمانے میں بھی دلہن کے لیے منہ دکھائی کا روپیہ جمع کرنے کا یہی طریقہ رائج ہے۔ مہندی لگانے کی رسم ہمیں استانبول میں بھی ملتی ہے، لیکن پہلے مہمان عورتیں شمعیں اٹھائے ہوئے دلہن کو باغ میں لے جاتی ہیں اور لمبی لمبی قطاریں بنا کر وہاں رقص کرتی ہیں (Garnett حدود ۱۸۹۰ء)؛ لباس عروسی میں دلہن کی تصویروں کے لیے دیکھیے Snouck Hurgronje: *Mekka*، *Bilder Atlas* لوحہ ۲۵؛ Goichon: *La vie féminine au Mzab*، پیرس ۱۹۲۷ء، لوحہ ۵).

(۳) برات (زفۃ العروسہ) اور تخت نشینی:

چونکہ علمائے دین نے عقد نکاح کے لیے جمعے کے دن کو ترجیح دی ہے (دیکھیے الغزالی، در H. Baur: *Islamische Ethik*، Halle ۱۹۱۷ء، ۲ : ۹۰)۔ اس لیے رواج یہ ہے کہ دلہن کو اس کے نئے گھر دولھا کے ساتھ شب باشی کے لیے شب جمعہ ہی کو بھیج دیا جاتا ہے۔ دلہن کے لینے کے لیے خود دولھا اور اس کے رشتے دار آتے ہیں۔ برات بڑی شان اور وقار سے جاتی ہے اور اس میں دلہن کے رشتے دار بھی ساتھ ہوتے ہیں۔ اس عنوان سے جو صرف البخاری نے قائم کیا ہے (کتاب النکاح، باب ۶۱) یعنی البناء بالنہار بغیر مرکب ولا نیران؛ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں بھی برات وقار و تمکین کے ساتھ جاتی تھی۔ اس زمانے میں دلہن کو سرشام ایک ڈولی میں جو کسی اونٹ یا گھوڑے وغیرہ پر رکھ دی جاتی تھی سوار کر کے مشعلوں کی روشنی میں لے جاتے تھے (دیکھیے التیجانی: تحفۃ، ص ۳۰ تا ۳۱، جس نے اسی وجہ سے دن کی برات اور رات کی برات میں فرق کیا ہے، لیکن الفاظ ”بغیر مرکب“ [بغیر سواری کے] اس کے خلاف ہیں)۔ دوسری قدیم ترین مثالوں میں مجھے قیروان میں ام العلو کی برات کا حال معلوم ہے (۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء)۔ دلہن کی برات شب جمعہ کو اٹھی تھی، غلام اور امرائے سلطنت ساتھ تھے اور برات اس خیمے

تک گئی تھی جو دلھن کے لیے نصب کیا گیا تھا (ابن عذاری : البیان المُغرب، طبع Dozy، ۱ : ۲۸۳)۔ الیمامہ کے ایک قصّے میں لکھا ہے کہ دلھن کے ساتھ کنیزیں تھیں، جو مَعازِف (یعنی تار والے سازوں) ہر کا بجا رہی تھیں (القزوینی [م ۶۸۲ھ/ ۱۲۸۳ع] : آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۸۸)۔ واسط کے مصّور یحیٰی بن محمود (م ۶۳۴ھ/۱۲۳۷ع) کی ایک تصویر میں جو الحریری [: مقامات] کے مخطوطۂ پیرس (عدد Arabe ۵۸۴۷) میں موجود ہے (Kühnel : *Miniaturmalerei im Islamischen Orient*، برلن ۱۹۲۳ع، لوحہ ۱۳)، ایک رات کا منظر دکھایا گیا ہے۔ اس میں آگے آگے ناقوس بجانے اور ڈھول پیٹنے والے ہیں؛ ان کے پیچھے کچھ لوگ دکھائے گئے ہیں، جو اونٹ پر سوار ہیں اور ان کے ہاتھوں میں جھنڈیاں ہیں؛ دلھن ایک شاندار محمل میں مستور ہے اور دولھا ایک آراستہ پیراستہ گھوڑے پر سوار اس کے ساتھ ساتھ چل رہا ہے۔ مزید حوالے بھی مل سکتے ہیں (مثلاً الف لیلة و لیلة، ۲ : ۱۲؛ سیرة سیف، ۱۳ : ۱۲)۔ یورپی مصنفین میں سے قدیم ترین حوالہ ایک ڈومینیکی (Dominican) راھب Recoldus de Monte Crucis (م ۱۳۰۹ع) کے سفرنامے (باب ۹، ص ۳۶) میں ملتا ہے (Laurent : *Peregrinatores medii aevi*، لائپزگ ۱۸۶۳ع، ص ۱۱۶)۔ بعد کے سبھی یورپی سیاحوں نے براتوں کی کم و بیش مکمل تفصیلات دی ہیں۔ ہر جگہ یہ مذکور ہے کہ دلھن کو، جو سب طرف سے اچھی طرح پردے میں ہوتی ہے، دولھا برات کے ساتھ لے جاتا ہے، جس کے ساتھ روشنی (یعنی شمعیں، مشعلیں یا قندیلیں) ہوتی ہے۔ دلھن کو اس کے نئے گھر پہنچانے والوں میں دولھا اور دلھن، دونوں کی طرف کے رشتے دار موجود ہوتے ہیں۔ موجودہ فاس (مراکش) میں الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus، ۱۵۲۶ع) کے زمانے کی طرح آج بھی دلھن ایک ریشم سے ڈھکے ہوئے ہشت پہلو محمل یا ڈولی میں ہوتی ہے، جسے آٹھ آدمی اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوتے ہیں (Westermarck، ص ۱۶۶)۔ اگر دلھن ادنی طبقے کی ہوتی ہے تو پیدل ہی جاتی ہے (Westermarck، Tharaud)۔ باقی تمام مراکش میں عموماً دلھن کو لے جانے کے لیے خچر پر ایک ڈولا (قفس) رکھا ہوتا ہے (Mocquet، ۱۶۰۵ع؛ Hoest، ۱۷۶۰ع؛ Westermarck، ۱۹۱۴ع)۔ الجزائر میں بھی سولھویں صدی عیسوی میں یہ دستور تھا کہ دلھن کو (سواری میں) لے جاتے تھے (Haëdo)؛ مصر اور شام میں وہ یا تو ایک شامیانے کے نیچے پیدل چلتی ہے یا سواری پر (یہ اتنا پرانا دستور ہے کہ Cotovicus نے بھی ۱۵۹۸ع میں اس کا ذکر کیا ہے)۔ پرانے زمانے میں ترکوں کا دستور تھا کہ دلھن گھوڑے پر سوار ہو کر عموماً سرخ ریشم کی چادر میں لپٹی ہوئی جاتی تھی (Dernschwam، ۱۵۵۳ع) اور چند آدمی اس چادر کے کنارے تھام کر ساتھ ساتھ جاتے تھے (Schweigger، ۱۵۷۸ع؛ della Valle، ۱۶۱۵ع؛ Tournfort، ۱۷۱۷ع)۔ سترھویں صدی عیسوی کے زمانے کی میناتوری تصویروں کی ایک ترکی بیاض میں، جسے Taeschner نے بعنوان *Altstambuler Hofund Volksleben* شائع کیا ہے (Hanover ۱۹۲۵ع، لوحہ ۳۲) دکھایا گیا ہے کہ دلھن دو عورتوں کے درمیان پیدل چل رہی ہے۔ della Valle (۱۶۱۵ع) نے جلوس کی روشنی کے بجائے یہ بیان کیا ہے کہ دلھن کے آگے آگے ایک اونچا سا شمعدان ہوتا تھا، جسے پھولوں، منقش کاغذ، پتّی اور دوسرے پھول

پتوں سے سجایا جاتا تھا۔ بعض دفعہ اس میں سونا، چاندی اور ہاتھی دانت بھی جڑا جاتا تھا۔ بقول Scheveigger (۱۵۷۸ء) دیکھیے وہ تصویریں جو اس نے دی ہیں) کہ "شادی کی شمعیں سبز موم سے بنائی جاتی تھیں، جو شفاف ہوتی تھیں، لیکن جلائی نہیں جاتی تھیں۔" اسی سلسلے میں ایک بیان یہ بھی ہے کہ شمعوں کا ایک تھال برات کے آگے آگے ہوتا تھا، جس کا ذکر قرہ گوز Karagöz کی تمثیل "غلط دلھن" میں کیا گیا ہے (تصویر کے لیے دیکھیے Ritter: کتاب مذکور، نقش ۳۳)۔

انیسویں صدی عیسوی میں دلھن اور اس کے ساتھ کی عورتیں ایک بند گاڑی میں سوار ہوتی تھیں، لیکن مرد سب گھوڑوں پر ہوتے تھے (White، Garnett)۔ ایران میں عموماً دلھن سرخ جوڑا پہن کر اور سوار ہو کر جاتی ہے (Olearius، ۱۶۴۷ء؛ Chardin، ۱۶۷۳ء؛ Polak، حدود ۱۸۶۰ء؛ Wills، حدود ۱۸۷۰ء)۔ آج کل قاہرہ جیسے بڑے شہروں میں موٹر کار بھی مستعمل ہے۔ برات کی تصویروں کے لیے دیکھیے: (۱) برائے مراکش: Dapper: *Beschreibung von Afrika*، ایمسٹرڈم ۱۷۶۰ء، ص ۱۷۷؛ (۲) برائے قاہرہ: Niebuhr (۱۷۶۳ء): *Reisebeschreibung nach Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، لوحہ ۲۸؛ Cassas: *Voyage pittoresque*، پیرس ۱۸۰۶ء، لوحہ ۹۳؛ Lane (۱۸۳۵ء): *Sitten und Gebräuche*، لوحہ ۲۳ تا ۳۳؛ (۳) برائے استانبول: Schweigger (۱۵۷۸ء): *Reyssbeschreibung*، ص ۲۰۷؛ Taeschner، محل مذکور)۔

جہیز بھی عموماً برات کے ساتھ ہی جاتا ہے اور اسے لادنے کے لیے زیادہ سے زیادہ گھوڑے اور خچر مہیا کیے جاتے ہیں۔ بسا اوقات خالی بکس بھی لادے جاتے ہیں تاکہ جہیز حتی الامکان زیادہ معلوم ہو۔ بعض شہروں میں دلھن کا جہیز [دولھا کے] سپرد کرنے کی بھی خاص اور باقاعدہ رسم ہوتی ہے (دیکھیے: مثلاً ابن عذاری، ۱ : ۲۸۳، برائے قیروان (۴۱۵ھ/۱۰۲۴ء)؛ ابن الیاس، ۳ : ۱۰۷، برائے قاہرہ (۹۱۲ھ/۱۵۰۶ء)۔

ماں باپ کے گھر سے رخصت ہو کر جانے اور اپنا نیا گھر بسانے تک متعدد ایسے ٹونے ٹوٹکے بھی ہوتے ہیں جن کا تعلق ازدواجی زندگی سے ہے، مثلاً نظر بد سے محفوظ رہنے یا صاحب اولاد ہونے کے لیے، وغیرہ وغیرہ۔ ان کا ذکر میں یہاں اس لیے نہیں کرتا کہ مختلف شہروں اور خطوں میں یہ رسمیں مختلف ہیں۔ اپنے نئے گھر میں دلھن کا استقبال یا تو دولھا خود کرتا ہے یا ساس۔ پھر اسے حجلۂ عروسی میں پہنچا دیا جاتا ہے، جہاں ایک عورت اسے ایک بلند مسند یا تخت پر بٹھاتی ہے۔ پھر مبارک باد دی جاتی ہے۔ بعض اوقات اسی موقع پر دولھا کچھ رقم (خواہ وہ ایک روپیہ ہی کیوں نہ ہو) بطور تحفہ دیتا ہے۔ اب اس کا گھونگھٹ اٹھایا جاتا ہے اور یوں دولھا پہلی بار اس کی صورت دیکھتا ہے۔ دلھن جس تخت (مِنَصَّہ) پر بٹھائی جاتی ہے اور جہاں اس کی نقاب کشائی کی رسم ادا ہوتی ہے اس کا ذکر الزَّوْزَنی (م ۴۸۶ھ/۱۰۹۳ء) اور بَطَلْیُوسی (م ۴۹۴ھ/۱۱۰۰ء) نے اِمْرُؤالقیس کے معلقے کی اپنی اپنی شرحوں میں کیا ہے (طبع Hengstenberg، بون ۱۸۲۳ء، بیت ۳۲ = مطبوعۂ قاہرہ ۱۲۸۲ء، ص ۲۳)؛ نیز دیکھیے الف لیلۃ و لیلۃ، ۳ : ۵۵۳؛ سیرۃ سیف، ۵ : ۹۲، جہاں صنوبر کا بنا ہوا ایک تخت (سَرِیْر) مذکور ہے، جس پر سونے چاندی کے پترے جڑے ہوئے تھے اور جواہرات سے مزین تھا۔ مکۃ (معظمہ) میں آج کل اس تخت کو رِیکہ (اَرِیکہ) کہتے ہیں

(دیکھیے تصویر، در Snouck Hurgronje : Bilder aus Mekka، لائیڈن ۱۸۸۹ء، لوحہ ۸) [نیز دیکھیے برّصغیر کی رسم آرسی مصحف] ۔

برات کے پہنچنے کے بعد خاصی رات گئے تک دعوت کا سلسلہ رہتا ہے۔ ساتھ ہی رقص و سرود کی محفل بھی جمتی ہے (لیکن قدرتی طور پر مردوں کی الگ اور عورتوں کی الگ)۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں ترکیہ میں ''قرہ گوز'' کا تماشا بھی دکھایا جاتا تھا (Thevenot : Voyages، پیرس ۱۶۸۹ء، ۱: ۱۴۲؛ نیز ۱ : ۱۰۹ تا ۱۱۰)۔ اسی سترھویں صدی عیسوی میں ایران کا رواج یہ تھا کہ پہلوان اپنے داؤ پیچ دکھاتے تھے (Chardin)۔ ۱۶۰۳ء کی ایک ایرانی کتابی تصویر میں (سلطان الپ آرسلان کے عہد (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کی ابتدا) میں شادی کی تقریبات دکھائی گئی ہیں (Arnold و Grohmann : The Islamic Book، میونخ ۱۹۲۹ء، لوحہ ۶۷)۔

(۵) دولھا کا غسل اور ''زفّہ'' بھی برات اٹھنے کے دن، یعنی پنج شنبے ہی کو ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں عموماً دولھا کسی مسجد میں بھی جاتا ہے (دیکھیے الف لیلة و لیلة، ۲ : ۴۲)۔ الف لیلة، ۱ : ۲۶۳ میں ''نور الدّین اور شمس الدّین'' کا جو قصہ آیا ہے، وہ عمرے سے متعلق ہے۔ دولھا پہلے حمام جاتا ہے اور پھر وہاں سے گھوڑے پر سوار ہو کر جلوس اور مشعلوں کے ساتھ دلھن کے ہاں پہنچتا ہے۔ برات میں گانے بجانے والے بھی طنبورے لیے ساتھ ہوتے ہیں اور موقع بموقع کھڑے ہو کر گاتے بجاتے اور دولھا سے انعام مانگتے رہتے ہیں۔ ایک اور ''زفّہ'' سیرة سیف (۱۳ : ۱۲) میں مذکور ہے، لیکن اس میں حمّام کا ذکر نہیں۔ دولھا ایک آراستہ و پیراستہ گھوڑے پر سوار ہو کر شہر میں سے گزرتا ہے اور شہر کے معززین اس کے جلوس میں ہوتے ہیں۔ کافوری شمعیں ساتھ چلتی ہیں۔ غلاموں کا یہ کام ہوتا ہے کہ عود و بخور میں کپڑے بساتے اور گل و یاسمین کا عرق چھڑکتے ہوئے چلیں (سیرة سیف، ۷ : ۲۳ و ۱۵ : ۴۲)۔ ابن ایاس (۴ : ۷۰، ۱۹۶) نے سولھویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے کے قاہرہ کی ایک شادی کا احوال دیا ہے کہ دولھا بازاروں میں سے گزرتا ہے اور امرا اس کے جلوس میں مشعلیں اٹھائے ہوئے چلتے ہیں۔ لین Lane کے زمانے تک قاہرہ کا یہ دستور باقی تھا: غروب آفتاب سے کچھ پہلے دولھا کے دوست اسے حمام لے جاتے تھے؛ موسیقار یا گانے والے ساتھ ہوتے اور مشعلیں بھی ہوتی تھیں؛ پھر وہاں سے سب لوگ مسجد میں جا کر نماز مغرب ادا کرتے تھے؛ مسجد سے واپسی پر دولھا کے احباب اپنے ہاتھوں میں مشعلیں اور پھول لے کر چلتے تھے۔ بعد کے زمانے میں، یعنی ۱۸۷۵ء کے قریب، Klunzinger نے بھی ساحل بحر احمر کے ایک شہر قُصَیر میں ایک شادی کا حال لکھا ہے۔ اس میں دولھا کے حمام اور زفّہ کا ذکر بھی ہے۔ دوسرے ممالک میں دولھا کے حمام جانے کا چنداں رواج نہیں معلوم ہوتا۔ کم از کم مآخذ میں اس کا ذکر شاذ و نادر ہی کیا گیا ہے۔ دیکھیے (۱) برائے فلسطین: Rothstein، ۱۹۰۷ء، مع تصاویر زفّہ؛ Jaussen، ۱۹۲۷ء؛ (۲) برائے تونس و صفاقس: Bertholon و Narbeshuber، حدود ۱۹۰۰ء؛ (۳) برائے تلمسان: Gaudefroy-Demombynes، ص ۳۰، حدود ۱۹۰۰ء؛ (۴) برائے طنجہ: Westermarck، ص ۱۱۸؛ (۵) برائے مشرقی ایشیائے کوچک: Van Lennep : Travels، ص ۲۶۷، حدود ۱۸۶۰ء؛ (۶) برائے ایران: Polak، حدود ۱۸۶۰ء۔ استانبول میں بظاہر

''حمام''، اور زفّہ کا دستور بالکل نہیں تھا۔ اسی طرح حمام میں غسل بھی ایک مدت دراز سے مکۂ معظمہ میں ابھی مروج نہیں، زفّہ البتہ ہے (ابن المُجاور، م ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء، در طبع Landberg؛ کتاب مذکور؛ Snouck Hurgronje؛ Rutter)؛ لیکن Niebuhr (*Reisebeschreibung*، ۱ : ۳۰۲) نے ۱۷۶۳ء میں جنوبی عرب کے ایک شہر یَرِیْم کے متعلق لکھا ہے کہ وہاں دونوں چیزوں کا رواج ہے۔ الزیّاتی (Leo Africanus) کو بھی شہر فاس کی رسوم میں حمام کا حال معلوم نہیں تھا اور نہ ۱۹۱۴ء کے قریب Tharaud کو، حتّٰی کہ Westermarck نے بھی ۱۹۳۰ء کے قریب اس کا ذکر نہیں کیا۔ وہ صرف یہ لکھتا ہے کہ دولھا کی برات بڑی دھوم دھام سے اٹھی، شہر کے ایک اہم چوراہے پر اسے دلہن کی برات مل گئی اور وہاں سے وہ دونوں براتیں دولھا کے گھر چلی گئیں۔ ہندوستان میں دولھا کے شاندار زفّے کی تصویروں کے لیے دیکھیے Thevenot (۱۶۶۶ء): *Voyages*، پیرس ۱۶۸۹ء، ۳ : ۶۶؛ H. Goetz : *Bilderatlas zur Kulturgeschichte Indiens in der Grossmoghul Zeit*، برلن ۱۹۳۰ء، لوحہ ۱۵ (اٹھارھویں صدی عیسوی کی ایک کتابی تصویر).

(۹) شادی کی رات ''لَیْلَةُ الدُّخْلَة'': برات سے متعلقہ فصل کے آخر میں جن رسموں کا ذکر کیا گیا ہے انہیں کے دوران میں دولھا حجلۂ عروسی میں داخل ہوتا ہے یا اندر جانے سے حجاب ظاہر کرے تو اس کے احباب اسے اندر دھکیل دیتے ہیں۔ حجلۂ عروسی کی رسموں کے بارے میں اسلام کے ابتدائی دور کے دو بیان اور بھی ملتے ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ نے اپنی دلہن حضرت نائلہؓ کی پیشانی پر ہاتھ رکھا اور اللہ تعالٰی سے برکت کی دعا کے بعد ان کا گھونگھٹ اٹھایا (الاغانی، ۱۵ : ۷۰)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی شُرَیح نے اپنی دلہن زینب کی پیشانی پر ہاتھ رکھا جب کہ وہ گھٹنوں کے بل جھکی ہوئی تھیں اور پھر دونوں نے مل کر دو رکعت نماز پڑھی (الاغانی، ۱۶ : ۳۷)؛ ایسے ہی جیسے مکۂ معظمہ میں اب بھی ''تخت نشینی'' کی دونوں رسموں میں دستور ہے (Snouck Hurgronje، ۲ : ۱۸۰ تا ۱۸۵)۔ [قصے کہانی کی کتابوں میں بھی بعض رسوم کا ذکر ملتا ہے، مثلاً] الف لیلة و لیلة کے قدیم‌ترین حصّوں میں (یعنی جو دسویں صدی عیسوی کے قریب بغداد میں لکھے گئے) ہمیں حسب ذیل رسمیں ملتی ہیں: قصۂ نور الدّین و شمس الدّین (۱ : ۲۶۹ تا ۲۷۲) میں ہے کہ دلہن کی خادماؤں نے دلہن کے کپڑے اتار کر اسے ایک لمبی ڈھیلی پوشاک پہنا دی اور پھر ایک بڑھیا اسے حجلۂ عروسی میں لے گئی۔ وہاں دولھا اس کے استقبال کے لیے موجود تھا۔ یہاں تو معلوم ہوتا ہے کہ نقاب پہلے ہی اٹھا دیا گیا تھا، لیکن دوسرے مقامات پر ہے کہ نقاب خود دولھا حجلۂ عروسی میں اٹھاتا ہے (۳ : ۵۲۳)؛ قصۂ اُنْسُ الوجود و الورد فی الاکمام (۳ : ۳۳۷ تا ۳۳۹) میں ہے کہ دولھا دلہن دونوں نے مشروبات استعمال کیے اور ایک دوسرے کو اشعار اور پرلطف حکایات سے محظوظ کیا۔ قمر الزمان کے قصے (۲ : ۳۷۸ تا ۳۷۹) میں ہے کہ خلوت صحیحہ کے بعد دلہن اپنی کنیزوں کو بلاتی ہے جو خوشی کے نعرے لگاتی ہیں۔ لین Lane کے زمانے میں قاہرہ کا دستور یہ تھا کہ جشن کے دوران میں دولھا کا کوئی دوست اسے تھوڑی دور حرم کی سیڑھیوں تک اٹھا کر لے جاتا ہے۔ اندر پہنچ کر اسے اپنی دلہن کا

گھونگھٹ اٹھانے اور اس کی صورت پہلی بار دیکھنے کی اجازت صرف اس وقت ملتی ہے جب وہ کچھ سلامی ادا کرے۔ اس کے بعد وہ دلھن کا [بھاری جوڑا] اتار کر اسے قبلہ رخ لٹاتا اور دو رکعت نماز پڑھتا ہے؛ پھر خلوت صحیحہ کے بعد وہ ان عورتوں کو آواز دیتا ہے جو حجلے کے باہر موجود ہوتی ہیں کہ وہ خوشی کے نعرے بلند کریں۔ اس کے بعد وہ مہمانوں کے پاس چلا جاتا ہے۔ اسی قسم کی باتیں موجودہ دور کے نابلس کے متعلق بھی Jaussen نے لکھی ہیں۔ ایران کی ایک بڑی قدیم اور مروّجہ رسم کا حال Palak (حدود ۱۸۶۰) نے لکھا ہے۔ (Leo Africanus کو ۱۵۲۶ء میں شہر فاس کے متعلق، نیز Haëdo کو سولھویں صدی عیسوی کے الجزائر کی بابت اور Beetholon کو ۱۹۰۰ء کے قریب تونس کے بارے میں یہی بات معلوم تھی)۔ نقاب کشائی کے بعد دولھا دلھن دونوں ایک دوسرے کے پاؤں پر پاؤں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو بھی اول پاؤں رکھ لے گا گھر میں اسی کی بالادستی رہے گی۔ ترکیہ میں بقول Schweigger (۱۵۷۸ء) دستور تھا کہ دلھن کی سہیلیاں اسے کشاں کشاں حجلۂ عروسی میں پہنچاتی تھیں اور ساتھ ساتھ چہلیں کرتی اور فقرے کستی جاتی تھیں۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی کی ترکیہ میں رواج یہ تھا کہ دلھن کی نقاب کشائی اور حسب معمول نماز و دعا کے بعد حجلۂ عروسی ہی میں دونوں کے سامنے قہوہ پیش کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد محفل اکل و شرب مرتب کی جاتی تھی اور پھر انھیں خلوت میں بھیج دیا جاتا تھا (Oliver، White، Garnett)۔

مراکش کے بعض اضلاع (مثلاً فاس) میں یہ بہتر سمجھا جاتا ہے کہ پہلی شب کو دولھا صرف اپنی دلھن کی خاطر مدارات میں مشغول رہے اور جسے خلوت صحیحہ کہتے ہیں وہ اگلی شب ہو (Tharaud، ۱۹۳۰ء؛ Westermarck، بذیل مادۂ Consummation)۔ شب زفاف کے بعد دولھا اور دلھن دونوں احکام شریعت کی پیروی میں غسل کرتے ہیں (رک بہ طہارۃ)۔

(۷) شب زفاف کے بعد کی، خصوصاً ساتویں دن کی رسمیں، [ان رسموں کا ذکر زیادہ تر قصے کہانی کی کتابوں سے ماخوذ ہے]۔

بعض اوقات ولیمے کی مقررہ دعوت شب زفاف سے اگلے دن سے پہلے نہیں ہوتی (دیکھیے الف لیلۃ ولیلۃ، ۲ : ۲۶۳، ۲۷۸ جہاں قمر الزّمان کے قصے میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے)۔ ترکوں میں اب تک رواج ہے کہ شادی کی تمام رسمیں دعوت اکل و شرب پر ختم ہوتی ہیں، جسے ایک قدیم کھانے کے نام پر بھیڑ کے پاؤں کی دعوت [پاچہ گونی] کہتے ہیں۔ وہاں اس کے بعد دلھن کو ایک دو دن تک مبارک باد دینے کا سلسلہ رہتا ہے (Garnett، حدود ۱۸۹۰ء)۔ مصر اور شمالی افریقیہ میں دلھن پورے ایک ہفتے تک حجلۂ عروسی میں رہتی ہے۔ اس کی رشتے دار خواتین آ آ کر اسے مبارک باد دیتی اور خاطر مدارات کرتی رہتی ہیں۔ ساتویں دن دولھا اور دلھن دونوں کی طرف سے ایک تقریب ملاقات یا دعوت طعام کا اہتمام ہوتا ہے۔ شادی کا پہلا ہفتہ (سابعُ العَروس) ہمیشہ سے اہمیت رکھتا ہے۔ اُنسُ الوجود کے قصے میں مذکور ہے کہ ساتویں دن گانے والی عورتیں آئیں اور مہمانوں میں تحائف تقسیم کیے گئے (الف لیلۃ ولیلۃ، ۲ : ۳۲۹ تا ۳۳۰)۔ الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus) نے ۱۵۲۶ء میں مراکش کی ”ایک نہایت قدیم“ رسم کا ذکر کیا

ھے: ساتوین دن دولھا مچھلی خریدتا ھے، جسے دولھا کی مان یا کوئی دوسری عورت دلھن کے قدمون مین ڈال دیتی ھے ۔ ایسی ھی ایک رسم صفاقس (Sfax) مین بھی ابھی تک پائی جاتی ھے (Narbeshuber، ص ۱۶) ۔ غالباً یہ بھی کوئی ٹوٹکا ھے جس کا مقصد یہ معلوم ھوتا ھے کہ دلھن صاحب اولاد ھو ۔

آخر مین مناسب ھے کہ ھم ان سے بالکل مختلف قسم کی وہ رسمین بیان کر دین جو مکۂ معظمہ اور مدینۂ طیّبہ مین پائی جاتی ھین ۔ ان رسوم کا حال مکۂ معظمہ کے متعلق ۱۸۸۶ء مین Snouck Hurgronje نے اور ۱۹۲۸ء کے قریب Rutter نے اور مدینۂ طیبہ کی بابت Burton نے ۱۸۵۳ء مین قلم بند کیا ھے ۔ یہان عُرس اور عمرہ شادی کے دونون طریقون کا ایک خاص امتزاج ھے ۔ چوتھے دن یعنی یوم العُمْرہ (عمرہ) کو جب شام ھوتی ھے تو دلھن کو اس کے میکے مین پوری زیب و زینت کے ساتھ ایک تخت پر بٹھا دیا جاتا ھے ۔ اسی اثنا مین دولھا ایک مشعل بردار جلوس کے ساتھ اول حرم (شریف) مین نماز مغرب کے لیے حاضر ھوتا ھے ۔ پھر دلھن کے گھر جاتا ھے، جہان اسے حجلۂ عروسی مین پہنچا دیا جاتا ھے اور وہ دلھن کا نقاب اٹھاتا ھے ۔ پھر رات کے کھانے کے بعد تمام اھل ضیافت مع دولھا کے اپنے اپنے گھرون کو چلے جاتے ھین ۔ صبح کے قریب چند عورتین دلھن کو ایک ڈولے مین سوار کر کے، جو دو خچرون پر رکھا ھوتا ھے، خاموشی سے دولھا کے گھر پہنچا دیتی ھین ۔ یہ رسم عربون کے قدیم رواج کے مطابق ھے ۔ وھان پانچوین شب دولھا کے ساتھ سب کا کھانا ھوتا ھے ۔ پھر دولھا ھی کے گھر دلھن کی نقاب کشائی کی رسم نسبةً سادگی کے ساتھ ایک بار پھر دھرائی جاتی ھے ۔ اسی شب خلوت صحیحہ بھی انجام پاتی ھے ۔ ان دو قدیم اور مختلف رسمون کے امتزاج سے ظاھر ھوتا ھے کہ شادی کی جو رسمین مکۂ معظمہ مین ادا کی جاتی ھین وہ مکے اور مدینے کی مقامی رسمین نہین بلکہ امتداد زمانہ سے اس کی بعض صورتین عرب کے ملحقہ علاقون سے عرب مین بھی نادانستہ طور پر داخل ھوگئین اور ان کی اصل نوعیت سے ناواقفیت کی وجہ سے انھین خلط ملط کر دیا گیا ۔ اس خیال کی توثیق زمانۂ جاھلیت اور ابتدائی اسلامی دور کی سادہ رسمون سے ھوتی ھے (دیکھیے اوپر) ۔ اسی طرح ابن المُجاوِر (طبع Landberg، کتاب مذکور، ص ۸۵۹)، نے ساتوین اور آٹھوین صدی ھجری مین مکے کے ایک خالص عمرے کا حال لکھا ھے: دولھا حرم شریف مین حاضر ھوتا ھے، سات دفعہ طواف کرتا ھے، مقام ابراھیمؑ پر دو رکعت نماز پڑھتا ھے، ھر دفعہ حجر اسود کو بوسہ دیتا ھے (یعنی طواف پورا کرتا ھے) اور اس کے بعد موم بتیون کے ساتھ دلھن کے گھر جاتا ھے ۔ مکۂ معظمہ مین عموماً شادیان ماہ محرّم مین ھوتی ھین، جب حج ختم ھو جاتا ھے اور تقریباً سب حجاج جا چکتے ھین (ابن المُجاور: کتاب مذکور؛ Burckhardt: *Travels in Arabia*، ۱: ۲۶۱) ۔

مسلمانون کی شادیون کی رسوم کے متعلق یہ کہنا تو بہت مشکل ھے کہ وہ کہان سے لی گئی ھین کیونکہ ابتدائی ماخذ مفقود ھین، لیکن یہ کہا جا سکتا ھے کہ اسلام مین بالعموم بہت سی مشرقی رسمین شام، عراق اور مصر سے آکر رواج پاگئین، جن مین سے بعض مسیحی الاصل بھی ھین ۔ اسی طرح برصغیر پاک و ھند مین بہت سی ھندوانہ رسمین مسلمانون کے ھان مروج ھو گئی ھین ۔ پھر رفتہ رفتہ یہ رسمین اسلام کے ذریعے بقیہ مسلم ممالک

میں پھیل کر وہاں کی مقامی رسموں میں گھل مل گئیں۔

مآخذ: (علاوہ ان مآخذ کے جو مقالے میں مذکور ہو چکے ہیں: (۱) Westermarck: *The History of Human Marriage*، بار پنجم، تین جلدیں، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۲) التّجانی تحفۃ العروس، (حدود ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء)؛ قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۳) الف لیلۃ ولیلۃ، مترجمۂ Littmann، ۶ جلدیں، لائپزگ ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۸ء؛ (۴) سیرۃ سیف بن ذی یزن، بولاق ۱۳۲۲ء (اس کی ابتدا پندرھویں صدی عیسوی میں قاہرہ میں ہوئی (رک بہ سیف)؛ (۵) ابن ایاس: بدائع الزّہور فی وقائع الدّہور، طبع Kahle، استانبول ۱۹۳۱ء، ج ۳ (*Bibliotheca Islamica*، ج ۵) — موجودہ زمانے میں شادیوں کی جو رسمیں ہیں ان کے متعلق حسب ذیل مصنفوں کی کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں: Gaudefroy Demombynes، Westermarck، اور بالخصوص Marçais۔ یہاں میں صرف نہایت اہم کتابیں اور Marçais کے حوالوں پر جو اضافے کیے گئے قلم بند کرتا ہوں:

مکّے اور مدینے کے بارے میں: (۱) J. L. Burckhardt (۱۸۱۴ء): *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۱: ۳۶۱، ۳۹۹، ۴۰۱ تا ۴۰۲؛ (۲) R. F. Burton (۱۸۵۲ء): *Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina*، لائپزگ ۱۸۷۴ء، ۲: ۱۶۷، ۲۵۳؛ (۳) Snouck Hurgronje: *Mekka*، ہیگ ۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء، ۲: ۱۵۵ تا ۱۸۲؛ (۴) E. Rutter: *The Holy Cities of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۸ء، ۲: ۶۴ تا ۹۹۔

برائے جنوبی عرب: (۱) C. Niebuhr (۱۷۶۲ء): *Reisebeschreibung nach Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، ۱: ۴۰۲ تا ۴۰۳؛ (۲) Ad. von. Wrede (۱۸۴۳ء): *Reise in Hadhramaut*، Braunschweig ۱۸۷۰ء، ص ۲۶۲ ببعد؛ (۳) C. von Landberg: *Études sur les dialects de l'Arabie méridionale*، لائیڈن ۱۹۰۹ء، ۲/۱: ۱۹۲ تا ۲۰۲ و ۲/۲: ۷۱۶ تا ۸۹۹۔

برائے زنجبار: (۱) E. Ruete: *Memoirs of an Arabian Princess*، نیویارک ۱۸۸۸ء، ص ۱۴۶ تا ۱۷۰؛ (۲) وہی مصنّف: *Memoiren einer arab. prinzessin*، بار دوم، برلن ۱۸۸۶ء، ۲: ۴ تا ۹۔

برائے شام و فلسطین: (۱) J. van Gistele (۱۴۸۵ء): *Voyage*، Ghent ۱۵۵۷ء، ص ۱۵؛ (۲) Joh. Cotovicus (۱۵۹۸ء تا ۱۵۹۹ء): *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*، اینٹورپ ۱۶۱۹ء، ص ۴۵۷ تا ۴۶۷، طبع ثانی در Gabriel Sionita: *Arabia*، ایمسٹرڈم ۱۶۳۳ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۳) d'Arvieux (۱۶۵۹ء): *Memoires*، پیرس ۱۷۳۵ء، ۴: ۳۷۷؛ (۴) وہی مصنّف: *Die sitten der Beduinen-Araber*، مترجمۂ Rosenmüller، لائپزگ ۱۷۸۹ء، ص ۱۲۰ تا ۱۲۳؛ (۵) A. Russel (حدود ۱۷۵۰ء): *The Natural History of Aleppo*، لنڈن ۱۷۵۶ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳، ۱۲۵ تا ۱۲۹؛ (۶) وہی مصنّف: *Naturgeschichte von Aleppo*، مترجمۂ Gmelin، گوٹنگن ۱۷۹۷ء، ۱: ۲۹۹ (زیادہ تر ترکی رسمیں)، ۲: ۱۱۰ ببعد (مارونی رسوم)؛ (۷) J. L. Burckhardt (حدود ۱۸۱۰ء): *Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby*، ویمر ۱۸۳۱ء، ص ۸۶ ببعد، ۲۱۱؛ (۸) W. F. Lynch (۱۸۴۸ء): *Narrative of the United States Expedition to the river Jordan and Dead Sea*، لنڈن ۱۸۵۲ء، ص ۲۹۹؛ (۹) Wetzstein: *Syrische Dreschtafel*، در *Zeitschrift f. Ethnologie*، ۵ (۱۸۷۳ء): ۲۸۸ ببعد؛ (۱۰) H. H. Jessup: *The Women of the Arabs*، لنڈن ۱۸۷۳ء، ص ۲۷؛ (۱۱) Klein (دروز): *Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina*،

در ZDPV، ۶ (۱۸۸۳ء): ۸۱ تا ۱۰۱؛ (۱۲) E. Littman: Neuarabische Volkspoesie، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۹۳ ببعد، ۱۱۹ ببعد، ۱۳۷ ببعد (مسیحی)؛ (۱۳) C. T. Wilson: Peasant Life in the Holy Land، لنڈن ۱۹۰۶ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۵؛ (۱۴) Roth-stein: Muslimische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem، در Palästina-jahrbuch، ۶ (۱۹۱۰ء). ۱۰۲ تا ۱۳۶ (مع تصاویر)؛ (۱۵) Al. Musil: Arabia Petraea، ویانا ۱۹۰۸ء، ۳: ۱۸۶ ببعد (فلّاحین)، ۱۹۶ ببعد (بدوی)؛ (۱۶) G. Bergsträs-ser (۱۹۱۳ء): Zum arabischen Dialekt von Damas-kus، هانوور ۱۹۲۳ء، ۱: ۴۶ تا ۴۷؛ (۱۷) Chémali: Mariage et noce en Liban، در Anthropos، ۱۰/۱۱ (۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء): ۹۱۳ تا ۹۴۱ (مع تصاویر)؛ (۱۸) Spoer و Haddad: Volkskundliches aus el-Qubebe bei Jerusalem، در Z S، ۴ (۱۹۲۶ء): ۱۹۹ تا ۲۲۶ و ۵ (۱۹۲۷ء): ۹۵ تا ۱۳۴؛ (۱۹) A. Jaussen: Coutumes Pale'tiniennes، ج ۱: Naplouse et son district، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۶۴ ببعد؛ (۲۰) Al. Musil: The Manners and Customs of the Rwala Bedouins، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۵ ببعد؛ (۲۱) T. Canaan: Unwritten laws affecting the Arab Women of Palestine، در Journal of the Palestine Oriental Society، ۱۱ (۱۹۳۱ء): ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۹۔

برائے عراق و عرب: (۱) Br. Meissner: Neuarab. Geschichten aus dem 'Irāq، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۰۔

برائے مصر: (۱) Nic. Christ. Radzivil (۱۵۸۳ء): Jerosolymitana Peregrinatio، اینٹورپ ۱۶۱۴ء، ص ۱۸۶ ببعد؛ (۲) Cl. Savory (۱۷۷۷ء): Zustand des alten und neuen Egytens، برلن ۱۷۸۸ء، ۲: ۲۶۱ تا ۲۷۳؛ (۳) Description de l'Egypte، بار دوم، پیرس ۱۸۲۶ء، ۱۸: ۸۵ تا ۸۹؛ (۵) J. L. Burckhardt (۱۸۱۷ء): Arabische Sprichworter، وائمر ۱۸۳۴ء، ص ۱۲۱ ببعد عدد ۳۲۲؛ (۶) E. Lane (۱۸۳۵ء): Manners and Customs of the Modern Egyptians، بار پنجم، لنڈن ۱۸۷۱ء، ۱: ۱۹۷ تا ۲۲۲؛ (۷) وهی مصنف: Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter، مترجمهٔ Zenker، لائپزگ ۱۸۵۶ء، ۱: ۱۷۱ تا ۱۸۶ (مع تصاویر)؛ (۸) E. Lane: Arabic Society in the middle ages، ص ۲۲۲ ببعد؛ (۹) Alf. Von. Kremer: Ägypten، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ۱: ۵۸ ببعد (فلّاحین)؛ (۱۰) Klunzinger (۱۸۶۳ تا ۱۸۷۵ء): Bilder aus Oberägypten، بار دوم، Stuttgart ۱۸۷۸ء، ص ۱۹۲ ببعد (اُمَرا)، ۲۶۰ (بدوی)؛ (۱۱) W. S. Blackman: The Fallahin of Upper Egypt، لنڈن ۱۹۲۷ء، ص ۹۰ ببعد۔

(۷) برائے طرابلس الغرب: (۱) O. Gabelli: Usanze nuziali in Tripolitania، در Riv. della Tripolitania، ۱۹۲۶ء؛ (۲) Curotti: Gente di Libia، در La Quarta Sponda، ۱۹۲۷ء؛ (۳) Pfalz: Arabische Hochzeitsgebräuche in Tripolitanien، در Anthropos، ۲۴ (۱۹۲۹ء): ۲۲۱ تا ۲۲۷؛ (۴) Bertarelli: Guida d'Italia Possedimenti Colonie، میلان ۱۹۲۹ء، ص ۲۲۱ تا ۲۲۳۔

(۸) برائے تونس: (۱) Ch. de Peyssonnel و Desfontainer (اٹھارھویں صدی عیسوی): Voyager dans les regences de Tunis et d'Alger، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱: ۱۷۵ و ۲: ۲۱ تا ۲۳؛ (۲) Maltzan: Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۳: ۸۸ تا ۹۲؛ (۳) K. Narbeshuber: Aus dem Leben der arab. Bevölkerung in Sfax، لائپزگ ۱۹۰۷ء، ص ۱۱ تا ۱۹؛ (۴) L. Bettholon و E. Chantre: Recherches anthropologiques sur les indigènes de la Berberie Orientale، پیرس ۱۹۱۳ء، ۱ : ۵۲۵ تا ۵۸٦؛ (۵) W. Marçais و عبدالرّحمٰن گویگا Textes arabes de Takrouna ; Guiga، پیرس ۱۹۲۵ء، ۱ : ۲۵۵ ببعد، ۲۸۱ ببعد؛ (٦) W. Reitz : Bei Berbern und Beduinen، Stuttgart ۱۹۳٦ء، ص ۱۳۲ ببعد۔

(۹) برائے الجزائر : (۱) Haëdo (ہسپانوی صدی عیسوی) : Topographie et histoire générale de Alger، در R. Afr.، ج ۱۵ (۱۸۷۱ء)، ص ۹۰ تا ۱۰۹؛ (۲) d' Arvieux (۱٦۳۵ء) : Mémoires، پیرس ۱۷۳۵ء، ۵ : ۲۸۷؛ (۳) J. P. Bonnafont (۱۸۳۰ تا ۱۸٤۲ء) : Pérégrination en Algérie، پیرس ۱۸۸٤ء، ص ۱۵۲ ببعد؛ (٤) E. Mornand : La vie arabe، پیرس ۱۸۵٦ء، ص ۵۷ ببعد؛ (۵) L. Féraud : Moeurs et Coutumes Kabiles، در R. Afr.، ج ٦ (۱۸٦۲ء)، ص ۲۸۰، ۲۹۳ تا ۲۹٤؛ (٦) Villot : Moeurs, Coutumes . . . , des indigènes de l' Algérie، طبع سوم، الجزائر ۱۸۸۸ء، ص ۹۷ ببعد؛ (۷) Gaudefroy-Demombynes : Notes de sociologie maghrébine. Cérémonies du mariage chez les indigènes de l' Algérie، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۸) Bel : La population musulmane de Tlemcen، در Revue des études ethnograph. et sociologiques، ج ۱ (۱۹۰۸ء)، ص ۲۰۱ ببعد؛ (۹) A. M. Goichon : La vie féminine au Mzab، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۳۷ ببعد، ۲۸۰ ببعد۔

(۱۰) برائے مراکش : (۱) Leo Africanus [محمّد بن الحسن الوزان الزیّاتی] (۱۵۲٦ء) : Description de l' Afrique، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۷ء، ۲ : ۲۰۰ تا ۲۰۵؛ (۲) J. Mocquet (۱٦۰۵ء) : Voyages، Rouen ۱٦٤۵ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ (۳) Diego de Torres : Histoire des Cherifs، پیرس ۱٦٦۷ء، ص ۳۷؛ (٤) G. Höst (۱۷٦۰ تا ۱۷٦۸ء) : Nachrichten von Marókos und Fes، کوپن ہیگن ۱۷۸۱ء، ۱۰۲ تا ۱۰۹؛ (۵) Edm. Westermarck : Marriage Ceremonies in Morocco، لنڈن ۱۹۱٤ء؛ (٦) Legey : Essai de Folklore marocain، پیرس ۱۹۲٦ء، ص ۱۳۳ ببعد؛ (۷) M. Gaudry : La femme Chaouia de l' Aurès، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ٤۸ تا ۸۳؛ (۸) ۱۳۰ ببعد؛ (۹) L. Brunot : Textes arabes de Rabat، پیرس ۱۹۳۱ء، عدد ۱٦ و ۱۷؛

(۱۱) برائے سوڈان : زین العابدین التونسی (حدود ۱۸٤۰ء) : Das Buch des Sudan، ترجمۂ Rosen ۱۸٤۷ء، ص ۲۸ ببعد؛ (۲) Ing. Pallme : Travels in Kordofan، لنڈن ۱۸٤۳ء، ص ۸۱ تا ۸٦؛ (۳) Seligman : Kabâbish، در Harvard African Studies، ج ۲ (۱۹۱۸ء)، ص ۱۳۱ ببعد۔

(۱۲) برائے ترکیہ : (۱) H. Dernschwam (۱۵۵۳ تا ۱۵۵۵ء) : Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel u. Kleinasien، (طبع Babinger)، میونخ ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲٤؛ (۲) Salomon Schweigger (۱۵۷۸ء) : Newe Reyssbeschreibung nach Konstantinopel، Nurnberg ۱٦۰۸ء، ص ۲۰۵ ببعد؛ (۳) P. della Valle (۱٦۱۵ء) : Reiss Beschreibung، جینیوا ۱٦۷٤ء، ۱ : ۳٤؛ (٤) Thevenot (۱٦۵۷ء) : Voyages، پیرس ۱٦۸۹ء، ۱ : ۱۲۷ ببعد؛ (۵) de Tournefort : Relation d'un Voyage de Levant، پیرس ۱۷۱۷ء، ۲ : ۳٦۳ تا ۳٦٦؛ (٦) Olivier (۱۷۹۳ تا ۱۷۹۸ء) : Voyage dans l'empire Othoman، پیرس ۱۸۰۱ء، ۱ : ۱۵۳ تا ۱۵۷؛ (۷) Ch. White : Three years in Constantinople، لنڈن ۱۸٤۵ء، ۳ : ۹ تا ۳۳؛ (۸) وہی مصنّف : Häusliches Leben und Sitten der Türken، ترجمۂ Rumont، برلن ۱۸۵۵ء؛ ۲ : ۲۰۹ ببعد؛ (۹) L. N. J. Garnett : The Women of Turkey، لنڈن ۱۸۹۱ء، بالخصوص ۲ : ۲۸۰ تا ۲۸۹؛

(۱۰) Th. Löbel : *Hochzeitsgebräuche in der Turkei*، ایمسٹرڈم ۱۸۹۷ء۔

(۱۲) برائے ایران ؛ (۱) Olearius (۱۶۳۷ء) ؛ *Muscowitische u. Persische Reyse*، طبع دوم، Schleswig ۱۶۵۶ء، ص ۶۰۵ تا ۶۰۸؛ (۲) *J. B. Tavernier* (۱۶۶۴ء) : *Les six Voyages*، ۱۷۷۹ء، ۱ : ۷۱۹ تا ۷۲۰؛ (۳) Chardin (۱۶۷۳ء) : *Voyages*، طبع Langlès، پیرس ۱۸۱۱ء، ۲ : ۲۲۳ ببعد؛ (۴) John Frayer (۱۶۷۸ء) : *A new Account of East India and Persia*، لنڈن ۱۹۱۵ء (Hakluyt Society)، ۳ : ۱۲۹، ۱۳۸؛ (۵) (کتاب کلثوم نامہ) *Customs and manners of the Women of Persia*، ترجمہ Atkinson، لنڈن ۱۸۳۲ء، ص ۴۲ ببعد، ص ۷۰ ببعد؛ (۶) Ed. Polak : *Persien*، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ۱ : ۲۱۰ ببعد؛ (۷) C. J. Wills : *Persia as it is*، لنڈن ۱۸۸۶ء، ص ۵۷ ببعد؛ (۸) S. G. Wilson : *Persian Life and Customs*، بار دوم، نیویارک ۱۸۹۹ء، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹ (علی اللٰہی)؛ (۹) Ritter : *Aserbeidschanische Texte zur nordpersischen Volkskunde*، در *Isl.*، ۱۱ : ۱۸۹ (۱۹۲۱ء)؛ (۱۰) H. Norden : *Persien*، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۸۶ تا ۸۹۔

۱۷- برائے روس ؛ (۱) W. Radloff (۱۸۶۰ تا ۱۸۷۰ء) : *Aus Sibirien*، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ۱ : ۴۷۶ تا ۴۸۳ (قرغز)؛ (۲) H. Vámbéry (۱۸۶۳ء) : *Reise in Mittelasien*، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹، (ترکمان)؛ (۳) E. Schuyler : *Turkistan*، بار پنجم، لنڈن ۱۸۷۶ء، ۱ : ۴۲ تا ۴۳، (قرغز) ۱ : ۱۴۲ ببعد؛ (تاشقند)؛ (۴) H. Lansdell (حدود ۱۸۸۰ء) : *Russisch-Central Asien*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۲۴۸ تا ۲۵۲، (قرغز)، ص ۸۲۱ تا ۸۲۲ (خیوا)؛ (۵) H. Vámbéry : *Das Türken Volk*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۲۲۹ تا ۲۵۰ (قرغز) ص ۴۲۲ تا ۴۳۴ (قازان تاتاری)، ص ۵۴۰ تا ۵۴۲ (قرم تاتاری رسمیں)؛ (۶) R. Karutz : *Unter Kirgisen und Turkmenen*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۷) Pelissier : *Mischärtatarische Sprachproben*، برلن ۱۹۱۹ء (*Abl. Pr. Ak. W* ۱۹۱۸ء)، ص ۳ ببعد، ص ۲۸؛ (۸) Sciatskaya : *Antiche cerimonie nuziali dei Tatari di "Crimea Vecchia" e dei dintorni*، در *OM.*، ۸ (۱۹۲۸ء) : ۴۵۲ تا ۴۵۸؛ (۹) اسد بے : *Zwölf Geheimnisse im Kaukasus*، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۲۵ ببعد۔

۱۵- برائے برصغیر پاک و ہند ؛ (۱) P. della Valle (۱۶۲۹ء، در سورت) : *Reissbeschreibung*، جینوآ ۱۶۷۴ء، ۴ : ۱۲؛ (۲) Thevenot (۱۶۶۶ء، در سورت) ؛ *Voyages*، پیرس ۱۶۸۹ء، ۳ : ۶۶ ببعد (مع تصاویر)؛ (۳) John Fryer (۱۶۷۴ء، در سورت کتاب مذکورہ ۱ : ۲۳۷؛ (۴) حسن علی : *Observations of the Mussulmans of India*، لنڈن ۱۸۳۲ء، ۱ : مکتوب ۱۳، ۱۴؛ (۵) G. A. Herklots (۱۸۳۲ء) : *Islam in India*، آوکسفرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۵۷ ببعد۔

۱۶- برائے جزائر شرق الہند (انڈونیشیا) ؛ (۱) Wilken : *Plechtigheden en gebruiken bij verlovingen en huwelijken bij de volken van den Ind. Archipel*، در *BTLV*، سلسلہ ۵، ۱ (۱۸۸۶ء)، ص ۱۶۷ تا ۲۱۹، ۴ : (۱۸۸۹ء)، ص ۳۸۰ تا ۴۶۲؛ (۲) Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*، Bonn ۱۹۲۴ء، ۴/۱ : ۲۲۶ ببعد؛ (۳) وہی مصنف ؛ *The Achehnese*، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ۱ : ۳۲۹ ببعد۔

(HEFFENING)

* عَرش : رک بہ کرسی۔

* عَرش : تقریباً پچھلے سو سال سے الجزائر کے قانونی دستور میں یہ نام بعض ایسی زمینوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، جن پر مشترکہ قبضہ ہو۔ المغرب کی مقامی بولیوں میں اس لفظ کے کئی مفہوم

ہیں: "قبیلہ" (مثلاً قسنطینہ (Constantine) کی سطح مرتفع میں)؛ "ایک خاندان کے لوگ" (مثلاً تونس کے ساحلی علاقے میں)؛ "وفاق" (مثلاً قبائلیہ میں)؛ مشترکہ ملکیت کے معنی میں یہ لفظ بظاہر اس وقت سے استعمال ہونے لگا جب سے ۱۶ جون ۱۸۵۱ء کے قانون کے سلسلے میں ابتدائی تحقیقات کا کام شروع ہوا.

الجزائر میں مدت سے دو جماعتوں کے درمیان یہ نزاع چلا آ رہا ہے کہ زمینوں کی ملکیت مشترکہ ہو یا ذاتی اور انفرادی - یہی نزاع اس تصادم کا باعث ہے جو حکومت کے اس نظریے میں کہ زمینوں پر قبیلوں کا دائمی حق قائم رکھا جائے اور نجی مفادات کی توسیع میں، جو اس کی متقاضی ہے کہ زمینوں کو جلدی سے جلدی املاک منقولہ کی شکل میں منتقل کیا جا سکے، پایا جاتا ہے - دونوں گروہوں نے سطحی طور پر اپنے اپنے نظریے کے دلائل فقہ میں تلاش کر لیے ہیں، جس نے ایک طرف تو یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خراج [الکان] ادا کرکے زمین پر حق ملکیت حاصل کیا جا سکتا ہے اور دوسری طرف یہ کہ زمین کی اصل مالک ملت اسلامی ہے - المغرب کی زمینوں کی ملکیت اور قبضے کے سلسلے میں عرصے سے ایک غیر مذہبی نزاع بھی جاری ہے، جس کا اب تک کوئی فیصلہ نہیں ہوا - یہ کہنا یقیناً حقائق کے زیادہ مطابق ہوگا کہ قدیم المغرب میں زمین کے قبضے کی جو مختلف شکلیں رائج رہی ہیں، ان کی ذمے داری بنیادی طور پر ان تین چیزوں پر عائد ہوتی ہے: استحصال، جو بجائے خود موسمی حالات کا نتیجہ ہے؛ مرکزی حکومت سے بے تعلقی، اور مقامی امارتوں کی قوت و طاقت؛ یہ عناصر حسب ذیل تھے: (۱) ملک یا نجی جاگیر؛ (۲) عزیب یا عزل یا ہنشیر، جس کا تعلق کسی خاص ضلع (latifundium) سے ہو؛ (۳) مشاع یا مشوع یا بلاد جماعہ، جماعت یا ملت کی مشترکہ مقبوضہ زمین؛ (۴) وقف یا حبوس، یعنی وہ زمین جسے مقدس مقاصد کے لیے وقف کر دیا گیا ہو. معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات شمالی افریقیہ کی معاشرتی تاریخ کی ایک خصوصیت ہے کہ وقتاً فوقتاً کسی ایک عامل کے غلبے کی بنا پر ان مختلف تصورات میں اور ان حقائق میں جو ان سے مطابقت رکھتے ہوں، تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں.

بہرحال ۲۲ اپریل ۱۸۶۳ء کی سینٹ Senate کے فیصلے کے مطابق (دفعہ ۱) یہ طے پایا کہ (۱) الجزائر کے قبائل اس تمام اراضی کے مجموعی حیثیت سے مالک ہیں جس سے وہ کسی عنوان سے بھی دائمی یا روایتی طریقے پر فائدہ اٹھانے کے حق دار رہے ہیں، لیکن اس بات کا اندیشہ ہے کہ "جانب دارانہ تحقیقات" کی بنا پر اور حکومت کی سرپرستی میں، یہ موروثی ملکیت سلبی (privative) قانون کے تحت آ جائے - اس قانون کی سخت مخالفت ہوئی - اس میں مراکش کے قانون کی سی وضاحت نہیں، لیکن تونس کے قانون سے زیادہ استحکام ہے، لہٰذا اس سے بظاہر ذاتی جاگیر اور معاشرے کے طویل اور دشوار نزاع کا ایک مفاہمتی حل مل گیا ہے.

مآخذ: (۱) Dr. Worms: *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale*، ۱۸۶۶ء؛ (۲) M. Pouyanne: *La propriété foncière en Algérie*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۳۰ ببعد؛ (۳) Mercier: *La propriété foncière en Algérie*؛ اور بالخصوص (۴) F. Dulout: *Des droits et actions sur la terre arch ou sabga en Algérie*، ۱۹۲۹ء؛ لفظ عرش کی بابت دیکھیے (۵) Ph. Marçais: *Textes arabes de Djidjelli*، ۱۹۵۵ء، ص ۲۷، حاشیہ ۳.

(J. BERQUE)

* **عرش گول** : ایک شہر، جو اب ناپید ہے، اور پہلے وھران Oran اور مراکش کی سرحد کے درمیان دریاے تفنہ Tafna کے دہانے پر، جزیرۂ رشقون Rachgoun کے مقابل آباد تھا، جس کے نام کی وجہ سے اسے بقاے دوام حاصل ہوئی ۔

اس اسلامی شہر کا ذکر، جس نے پورٹس سیجنیس Portus Sigensis، بندرگاہ سیگا Sign، شاہ سائی فیکس Syphax کے دارالسلطنت کی جگہ لی، پہلی مرتبہ چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس طرح ملتا ہے کہ اسے ادریس اول نے اپنے بھائی عیسٰی بن محمّد بن سلیمان کو عطا کیا ۔ اس کا ذکر چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ابن حوقل نے بھی کیا ہے، جو ھمیں بتاتا ہے کہ یہ شہر اسی وقت مکناسہ کے بربروں کے امیر نے، جو قرطبہ کے خلیفہ الناصر کا باج گزار تھا، حال ھی میں دوبارہ تعمیر کیا تھا ۔ کچھ سال بعد البکری عرش گول کی بابت کہتا ہے کہ یہ "ساحل تلمسان پر ایک شہر ہے، جو بندرگاہ بھی ہے جہاں چھوٹے جہاز آ سکتے ھیں ۔ اس کے گرد ایک فصیل ہے جس میں چار دروازے ھیں ۔ اس شہر کے اندر ایک سات صفوں والی مسجد اور دو حمام ھیں، جن میں سے ایک مسلمانوں سے پہلے کا ہے"، جس سے ظاھر ھوتا ہے کہ مسلمانوں نے یہ شہر پرانے شہر کے آثار پر بسایا تھا ۔ چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی میں الادریسی نے اسے محض ایک آباد مقام کہا ہے، جسے کچھ عرصہ پہلے مستحکم کیا گیا تھا اور جہاں جہاز اپنے پانی کا ذخیرہ کیا کرتے تھے ۔

بظاھر سیاسی تغیرات اس شہر کے زوال کا سبب بنے ۔ القیروان کے فاطمیوں اور قرطبہ کے بنی امیہ کی باھمی کشاکش کے دوران میں (چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی) یہاں کے ادریسی حکمران نکال دیے گئے اور یہاں کے رہنے والوں کو ھسپانیہ بھیج دیا گیا ۔ اھل اندلس نے اسے پھر رفتہ رفتہ آباد کیا، لیکن پانچویں صدی ھجری/گیارھویں صدی عیسوی میں المرابطون کے بنوغانیہ کی دستبرد کا شکار ھوگیا اور دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی میں جب ھسپانویوں نے وھران Oran کے ساحل پر حملے شروع کیے تو یہاں کے باشندے اسے چھوڑ کر چلے گئے اور شہر ھمیشہ کے لیے ویران ھو گیا ۔

مآخذ : (۱) ابن حوقل : مترجمۂ de Slane در JA، ۱۸۴۲ء، ۱ : ۱۸۷؛ (۲) البکری، متن، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۷۹ تا ۸۰؛ ترجمہ، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۱۶۱؛ (۳) الادریسی، طبع ڈوزی و ڈخویہ، ص ۱۷۲؛ ترجمہ، ص ۲۰۹؛ (۴) Leo Africanus : *Il viaggio*، طبع Ramusio، وینس ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۷ (مترجمۂ Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۰، ۳۳۱)؛ (۵) Gsell : *Atlas archéologique*، ورق ۳۱، عدد ۲ ۔

(G. MARÇAIS)

* **عُرشین** : رک بہ ذراع ۔

* **عَرض** : (ع) چوڑائی، پہنائی، جغرافیے [ھیئت] کا عرض البلاد ۔ اس لفظ کے بہت سے معانی ھیں، جن میں قابل ذکر "معائنۂ افواج" ہے ۔ دیوان العرض (دیکھیے فرھنگ الطبری، ص ۳۴۷) یا محکمۂ افواج، عباسی عہد سے قائم تھا ۔ سلاجقہ کے زمانۂ عملداری میں اس محکمے کا سربراہ عارض جیش کہلاتا تھا، لیکن لفظ عارض (جمع : عُرّاض) کا اطلاق ماتحت عملے (کاتب) پر بھی ھوتا تھا ۔ اس کے علاوہ عرض یا عرض الحال (ترکی میں عرضِ حال اور عرض حال) کا مفہوم عرضداشت (گزارش احوال) بھی ہے ۔

مآخذ : (۱) لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ کلکتہ، ۲ :

۱۹۸۲ء؛ (۳) فرہنگ آنندراج، بذیل مادّہ؛ (۴) فرہنگ آصفیہ، بذیل مادّہ.

(STRECK [و ادارہ])

(*) **عَرَض** : [نیز رک بہ جَوْہَر] بیک وقت جوہر کی ضدّ اور اس کا مابہ الاستکمال ہے، یعنی جوہر کے ان معنوں میں، جن میں کوئی فرد جوہر ہے؛ جوہر کے دوسرے معنوں میں، جن میں جوہر ماہیت کے مرادف ہے؛ عرض یا عرضی اس صفت کو کہتے ہیں جو ماہیت میں داخل نہ ہو۔ اس لحاظ سے عرض کی دو قسمیں ہیں: ایک عرض لازم جو اگرچہ ماہیت میں داخل نہیں ہوتا، تاہم ماہیت سے جدا نہیں ہو سکتا اور ماہیت اس کے بغیر متصور بھی نہیں ہو سکتی، جس طرح کہ کسی مثلث کے دو قائمہ زاویوں کے ساتھ متصور ہونے کی صفت ہے جو مثلث کی ماہیت میں داخل نہیں۔ عرض کی دوسری قسم غیر لازم ہے، جس کے بغیر ماہیت متصور بھی ہو سکتی ہے اور موجود بھی.

بعض متکلمین نے اعراض کا وجود بغیر جواہر کے مانا ہے اور زمان کی مثال دی ہے لیکن کئی معتزلہ اور دیگر متکلمین نے ایسی صفات کو مانا ہے جو نہ اعراض ہیں، نہ جواہر اور انہیں حال (جمع احوال) کا نام دیا ہے۔ ان کے نزدیک وجود ایک "حال" ہے.

مآخذ : دیکھیے مسلم فلاسفہ کی کتب منطق، بالخصوص (۱) ابن سینا : کتاب الشفاء (منطق سے متعلق حصہ)؛ (۲) ابن رشد : ما بعد الطبیعات.

(فضل الرحمٰن)

* **عِرْض** : ایک اصطلاح جو ابتدا ہی سے دیگر عربی اصطلاحات کی طرح کچھ مبہم اور غیر واضح رہی ہے [دیکھیے مُرُوّۃ]۔ ابن قُتَیبہ کا خیال ہے کہ العرض "الجسم" کا مترادف ہے، لیکن القالی نے اس رائے پر بجا طور پر اعتراض کیا ہے (امالی، قاہرہ، ۱۳۲۳ھ، ۱ : ۱۱۸)۔ قطع نظر اس کے مادّی معنوں کے ("الجیش الضخم"، یعنی بڑی فوج؛ "کل واد فیہ نخیل"، یعنی وہ وادی جہاں گھنے نخلستان ہوں وغیرہ، بالخصوص تاج العروس، ۵ : ۴۵)، عِرض کے معنی حسب، یعنی شرف آبا و اجداد، الخلیقۃ المحمودہ، یعنی اچھا چال چلن، یا نفس، یعنی جان کے ہیں۔ اب محاورہ "شَتَم فلانٌ عِرْضَ فلان" (شتم یا دیگر مترادفات، ہتک عزت کرنے کے معنوں میں) بہت عام ہے، لیکن نفس کے وجود عقلی کے پیش نظر نہ کوئی نفس کی ہتک کر سکتا ہے اور نہ خلیقۂ محمودہ ہی کی، کیونکہ مؤخر الذکر فی حد ذاتہا خاص طور پر تعریف کی مستحق ہے اور مقدم الذکر عالم محسوس سے خارج ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ حسب اور عِرض ایک ہی چیز ہے، تو یہ قول اصح ہے، تاہم عرض کا مفہوم حسب سے زیادہ وسیع ہے، اس لیے کہ حسب عرض کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے (لسان العرب، ۹ : ۳۲، ۲۳۹).

اگر ہم زمانۂ جاہلیت اور پہلی صدی ہجری کے متون کو لیں، تو جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، عِرض اور عزت کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اگر ہم اس لفظ کے اشتقاق پر غور کریں تو یہ رائے یقینی بن جاتی ہے کہ عِرض کے معنی چوڑائی کے ہیں۔ اس مادّے کے بیشتر مشتقات، مثلاً فعل اِعْتَرَضَ اور تَعَرَّضَ (لہ) کو کسی چیز کے عَرْض میں رکھنے کا تصور صاف طور پر مضمر ہے اور کچھ ایسے الفاظ بھی ہیں، جو رکاوٹ کے معنی ادا کرتے ہیں، مثلاً عَرِض (وہ بادل جو افق کو اوجھل کر دے [= عارض])؛ عِرض از روے اشتقاق ایک ایسا حاجز [پردہ] معلوم ہوتا ہے جو اس کے حامل کو باقی تمام انسانوں سے جدا کرتا ہے۔ یہ حاجز یقیناً نازک ہے، اس لیے کہ اسے بآسانی فنا کیا جاسکتا

ہے۔ اس کی ذیل ہَتَکَ عِرْضَہ کا عام محاورہ ہے؛ ہتک کا مفہوم ہے پردے کو چاک کر دینا تاکہ پس پردہ جو کچھ ہے، وہ سامنے آ جائے۔ مزید براں اس کے مشتق ہَتِیْکَۃ کا مفہوم فضیحت اور رسوائی ہے (تاج العروس، ۷ : ۱۹۳)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عِرض ایک ایسا حاجز ہے جو ایک فرد یا جماعت کو بیرونی حملوں سے بچاتا ہے۔ اگر اس حاجز کو دور کر دیا جائے، تو اس چیز کی راہ کھل جاتی ہے جو فضیحت کا موجب بن سکتی ہے، یعنی سبّ و اہانت کی [بالخصوص ہجاء رک باں]۔

واقعہ یہ ہے کہ جب عرب یہ کہتے ہیں "فلانٌ نَقِیُّ العِرض" تو یقیناً ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر طرح کی فضیحت اور عیب سے محفوظ ہے (لسان العرب؛ المصباح المنیر؛ تاج العروس؛ امالی، ۱ : ۱۱۸، بذیل مادہ) اور جب وہ کسی کی عزت پر حملہ کرنا چاہتے تھے تو اس پر گالیوں کی بوچھار کر دیتے تھے (لسان العرب؛ المصباح، بذیل عار) اسی وجہ سے عِرض اور سبّ کا آپس میں گہرا تعلق تھا۔

عِرض کے اجزا کو تین شعبوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: گروہ خاندان اور فرد۔ گروہ کے شعبے کے تحت میں عدد، شاعر اور خطیب، فتوحات اور آزادی آتے ہیں۔ خاندان کے تحت میں اولاد نرینہ اور فرد کے تحت میں گروہ [قبیلہ]۔ دیگر عناصر، مثلاً بغاوت، شجاعت، آزادی، ثأر، عفّت زوجہ، سخاوت، ایفاے عہد اور حُرّہ کی عدم اسارت، حسب، حمایۃ و مہمان نوازی، مناعت خانہ کا کبھی گروہ اور فرد سے تعلق ہوتا ہے، کبھی خاندان اور فرد سے اور کبھی گروہ، خاندان اور فرد تینوں سے۔

ہمیں قدیم عربوں کی جنگجویانہ زندگی میں عرض کی تشریح ملتی ہے۔ جنگ میں کسی قسم کی ناکامی کے آثار یا حریت کے مفقود ہو جانے کی کوئی بھی علامت عربوں کو ذلیل و خوار کر دیتی تھی۔ اب "ذلت" کی ضد "عزت" محض اس لیے ہے کہ اس [ذلت] میں کمزوری کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہٰذا کمزوری فضیحت کی ایک شرط ٹھہری برخلاف اس کے قوت، عزت یا عرض کی بنیاد ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ چیز جس سے قوت حاصل ہو، عزت کا جز ہے۔ برخلاف اس کے ہر وہ چیز جو کمزوری کی باعث ہو، فضیحت کا جز ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عرض دراصل حرب سے وابستہ تھی۔

مزید براں عرض معاشرے میں بڑا اہم کردار ادا کرتی ہے۔ قدیم عربوں کا مذہب کمزور اور بے اثر تھا اور کسی لحاظ سے بھی اس قابل نہ تھا کہ ہمہ گیر بن سکے۔ اس کے برخلاف عرض کا نہ صرف احساس شدید اور اہمیت زیادہ تھی بلکہ یمنی عربوں کو چھوڑ کر باقی تمام عربوں کے اعمال و افعال کے لیے وہ ایک محرک سائق کا کام دیتی تھی۔ اسی وجہ سے ان اجتماعوں میں جو عزت کے مقابلوں کے لیے منعقد کیے جاتے تھے اور جنھیں مفاخرات اور منافرات کہا جاتا ہے، عرض نے مذہب کی جگہ لے لی، تاکہ عربوں میں اس گہری اجتماعی زندگی کی شکل کو زندہ رکھا جائے جس میں ان کے احساسات کی ہیئت بدل جاتی تھی [رک بہ مُفَاخَرہ]۔ عرض کو اپنی مقدس نوعیت کی وجہ سے حق پہنچتا تھا کہ وہ مذہب کی جگہ لے لے۔ عرب اسے سب سے بلند درجہ دیتے اور شمشیر بکف اس کی حفاظت کرتے تھے۔

مذکورۂ بالا بیان سے مندرجۂ ذیل نتائج نکلتے ہیں۔ اپنی روزمرہ کی زندگی میں ایک اخلاقی اصول، یعنی عِرض کے ضابطے کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے عرب نہ تو بے قانون (Anarchical) اور وحشی لوگ

تھے اور نہ ایسے ہی، جو باطنی طور پر مادہ پرست ہوں۔ اس کے برعکس عِرض ایک اخلاق اصول کی حیثیت سے عربوں کی اخلاق زندگی کے مختلف پہلوؤں، رسوم و آداب اور اجتماعی معمولات کے لیے بھی اساس کا کام دیتی تھی۔ معاشرے کی طبقہ بندی کی بنیاد بھی عِرض ہی تھی۔ شاعر، خطیب اور کسی حد تک "سید" کو بھی خاص عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ مرد کو عورت پر، شریف کو وضیع پر فضیلت تھی، وغیرہ۔

جس عِرض کا ہم نے تجزیہ کیا ہے اس کا تعلق جاہلیت سے ہے، تاہم اسلام نے اس کے بہت سے عناصر کو واجبات کی شکل میں باقی رکھا۔ حمایت، عطا، شجاعت وغیرہ یہ سب اسلامی معمولات کا جز بن گئے، لیکن ان اجزا نے اپنا مخصوص انداز کھو دیا اور اب یہ مفاخرۃ کا سبب نہیں بن سکتے (اسلام میں تقوٰی اور حمیّت میں تضاد ہے)۔ ان کا زیادہ تعلق مذہب یا اس اخلاق اصول سے ہے جو مذہب سے نکلا ہے۔ اسلام نے دیگر عناصر (مثلاً حَسَب اور شَرَف) کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ یہ اسلامی روح کے ساتھ سازگار نہیں، تاہم ان میں سے بعض اب تک باقی ہیں اور بعض اوقات شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اب بھی ہم زمانۂ حال کے بدویوں میں عِرض کو اسی زور شور سے موجود پاتے ہیں جو جاہلیت کے زمانے میں اسے حاصل تھا (شرق اردن اور مؤاب کے عربوں میں "حقوق" سے مراد عِرض ہی ہے)۔

بعد میں جا کر ان عناصر کی شکل میں متعدد تبدیلیاں ہوتی رہیں، یا وہ بالکل معدوم ہوگئے۔ یہ کیفیت بالخصوص شہروں میں واقع ہوئی۔ اس کے باوجود لفظ عِرض کا استعمال اس کے روایتی معنوں میں جاری رہا، گو ان معنوں کی وسعت کم ہوگئی۔ اس کلمے کی مقدس خصوصیات اور توہین و اہانت کے ساتھ اس کا تضاد بھی باقی رہا (دیکھیے جمہرۃ، بولاق ص ۱۶۶؛ ابن المُقَفَّع: الادبُ الکبیر، طبع احمد زکی پاشا، اسکندریہ ۱۹۱۲ء، ص ۳۲؛ ابن قُتَیبہ: عُیون الأخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ۱ : ۲۹۳؛ الثّعالبی: مرآۃ المُرُوّات، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۱۲۲، ۳؛ ابو تمام: دیوان، قاہرہ ۱۸۷۵ء، ص ۹۳؛ البُحتری: دیوان، بیروت ۱۹۱۱ء، ص ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹، ۶۵۲؛ المتنبی: دیوان، طبع Dieterici، ص ۴۱۶؛ مہیار الدّیلمی: دیوان، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ۲ : ۴)۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ شرف [رک بہ شریف] نے کسی حد تک اس کی جگہ لے لی ہے جس میں محض عزت کے معنی تو پائے جاتے ہیں، مگر معنوں کے وہ پیچیدہ اختلافات نہیں پائے جاتے، جنھیں جاہلیت کے لوگ عِرض کے تخیّل سے وابستہ کرتے تھے (الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۳۱۳؛ عُیون الأخبار ۱ : ۲۴۶؛ المتنبی: دیوان، ص ۳۴۲؛ ابن خَلدون: مقدّمہ، بیروت ۱۹۰۰ء، ص ۲۹۶؛ نیز دیکھیے الحُصری: زَہر الآداب، طبع زکی مبارک، ۱ : ۱۳۵، اور کتب لغات)۔

آج کل عِرض کے معنی محدود ہو کر رہ گئے ہیں۔ اردن کے علاقے میں اس کا تعلق عورتوں کی عصمت سے ہے، بلکہ ان کی خوبصورتی سے بھی (سلمان: *Cinq ans en Transjordanie*، [عربی متن] حریصہ [لبنان] ۱۹۲۹ء، ص ۱۴۴)۔ مصر میں کسی آدمی کی عِرض اس کی اپنی بیوی اور تمام رشتے دار عورتوں کی شہرت پر منحصر ہے۔ شام میں قبیلے کے ہر فرد کی شہرت اس کی عرض پر اثر ڈالتی ہے (داغستانی: *La famille musulmane contemporaine en Syrie*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۹۳ ببعد)۔

اردن (سلمان، ص ۱۰۷)، نجد (الرّیحانی، مُلوک العرب، ص ۴۱، ۶۰)، مصر اور شام میں شرف

کا لفظ عزت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور الجزائر میں نیف دا حرمة کا (Maunier : *Introduction à la sociologie*، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۲۱ ببعد).

مآخذ: (۱) دیکھیے بشر فارس: *L'honneur chez les Arabes avant l'Islām*.

(بشر فارس)

* **عرض حال:** عرضی، درخواست؛ اٹھارھویں صدی عیسوی میں عثمانی سلطنت میں درخواستیں لکھنے کا کام 'عرض حال' جی لوگوں کا مسلمہ حق سمجھا جاتا تھا۔ اس طبقے میں داخلے کا انتظام "عرض حال جی باشی"، چاوشلرامینی اور "چاوشلر کاتبی" نام کے عہدیداروں کے سپرد تھا۔ داخلے کی شرائط میں شخصی آبرومندی، مہارت خطاطی اور شریعت اور قانون سے آگاہی کے اوصاف لازمی تھے۔ درخواستوں پر وزیر اعظم کی طرف سے چاؤش باشی غور کرتا تھا اور ان کے جوابات دو "تذکرہ جی" تیار کیا کرتے تھے (جو تذکرۂ اوّل و تذکرۂ ثانی کہلاتے تھے).

مآخذ: (۱) احمد رفیق: ہجری ۱۲ انجی عصرده استانبول حیاتی (استانبول ۱۹۳۰ء)، ص ۲۰۷؛ (۲) اوزون چارشیلی: عثمانلی دولت ان سرای تشکیلاتی (انقرہ ۱۹۳۵ء)، ص ۴۱۷، ۳۱۹.

(G. L. Lewis)

* **عُرْف:** (ع)، کی تعریف جُرْجانی (التعریفات، طبع Flügel، ص ۱۵۴) نے یوں کی ہے: "وہ (عمل یا عقیدہ) جسے لوگ عقل [و تجربۂ تمدنی] کی بنیاد پر تواتر کے ساتھ کرتے ہوں اور اس کا فطری طور پر "حق" ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو۔ لہٰذا یہ اصطلاح کم و بیش رواج کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کے مقابل اصطلاح قانون مقررہ، یعنی شرع ہے (دیکھیے الماوَرْدی، طبع Enger، ص ۵۔ اگرچہ اسے ایک اصل بنا دینے کی کوششیں بھی مفقود نہیں (دیکھیے Goldziher : *Zāhiriten*، ص ۲۰۴ ببعد)۔ بعض اوقات اسے "نظیری قانون" یا قانون عادی کا مرادف سمجھا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب "احکام" کی بنیاد مسلمہ مقامی رواج (اعراف) پر رکھی جاتی ہے۔ یہ امر معروف ہے کہ بہت سے قبائل اور طبقات میں یہ غیر مدوّن قوانین، روایات اور رسم و رواج ہیں جن کے ذریعے مقامی طور پر اجتماعی زندگی کا نظام چلتا ہے۔

جنوبی فلسطین میں انیسویں صدی کے وسط تک بھی فلاحین کا ایک مجموعۂ قوانین تھا جسے یہ لوگ "شَرِیْعَةُ الخَلِیْل" کے نام سے موسوم کیا کرتے تھے، یعنی "شریعت ابراہیم" اور یہ شرع محمدی سے ممیز تھی (*Palestine Exploration Fund*، *Quarterly Statement*، جنوری ۱۸۷۹ء، ص ۳۸)۔ عرب کے بدوؤں میں بھی شرع کے قاضیوں کے علاوہ ایسے خاص قاضی موجود رہے جو قبائل کے رواج سے بخوبی واقف ہوتے تھے اور ان کے سامنے وہ مقدمات پیش کیے جاتے تھے جن کا تعلق قبائلی مفادات سے ہوتا تھا (دیکھیے J. V. Burckhardt : *Notes on Bedouins and Wahabys*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ۱ : ۱۲۰ تا ۱۲۲؛ A. Musil : *Arabia Petraea*، وی انا ۱۹۰۸ء، ۳ : ۲۰۹، ۳۳۷ ببعد، ۳۴۶، ۳۶۵)۔ اکثر و بیشتر "عُرْف" سے وہ فیصلہ مراد ہوتا ہے جو حاکم وقت یا اس کا نائب نافذ کرے، یعنی قاضی نہیں۔ یہ فیصلہ یا تو مصلحت ملکی کی بنا پر کیا جاتا ہے یا خاص مجبوریوں کے پیش نظر۔ ایران میں جب سے صفوی دور شروع ہوا، بلکہ اس سے بھی پہلے عرف کی بنیاد پر شاہ یا اس کے نائبوں نے یا "عرف" کی خاص عدالتوں نے ایسے فیصلے دیوان بیگی کی صدارت میں کیے ہیں۔ بہرحال ایسا کوئی قاعدہ بھی نہیں

رہا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ فلاں معاملہ آخر الذّکر عدالت میں جانا چاہیے اور فلاں عدالت شرع میں، گو عموماً وہ جرائم جو مملکت کے خلاف ہوں یا قانون رائج الوقت اور امن عامّہ کے، مثلاً بغاوت، غیر وفادارانہ طرز عمل، قلب سازی، بلوہ، چوری، ڈاکا اور قتل کے معاملات، وہ عدالت عرف کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ علماے دین نے اس عدالت کا یہ اختیار کبھی تسلیم نہیں کیا اور انھوں نے ہر ایسا فیصلہ ناجائز گردانا جو "عرف" کی بنا پر کیا گیا ہو۔ ترکی میں اس کا اطلاق سلطان کے اپنے امتیازی اختیارات کے اجرا پر ہوتا تھا اور اس اعتبار سے یہ "عادۃ" [رک باں]، یعنی رواج "قانون دیوانی" اور "شرع" سے ممیّز تھا۔ بعض اوقات یہ "عرف" شرع کے خلاف بھی ہو جاتا تھا، مثلاً سلطان نے عیسائیوں کو ینی چری فوج میں بھرتی کرنے کے لیے غلام بنا لیا، حالانکہ وہ "ذمّی" تھے اور اس طرح ان کے حقوق متعین و محفوظ تھے۔ [یہ حکم خلاف شرع نہیں۔ امام کو حق ہے کہ ذمّیوں کو دارالاسلام میں داخل کرتے وقت وہ بتقاضاے وقت کوئی شرط ضروری سمجھے تو عائد کر سکتا ہے اور ایسی بھی شرائط مباح میں داخل سمجھی جائیں گی: البتہ ذمۃ اللہ میں لینے کے بعد بغیر کسی سیاسی ضرورت کے کوئی نئی شرط لگانا قابل اعتراض ہو سکتا ہے]۔

مآخذ: متن میں دیے گئے حوالوں کے علاوہ مقالۂ عادۃ کے مآخذ دیکھیے، نیز (۱) Olearius: *Voyages*، مترجمۂ J. Davies، لنڈن ۱۶۶۹ء، ص ۲۴۲، ۲۴۵؛ (۲) Polak: *Persien*، ۱: ۳۲۸ ببعد؛ (۳) C. J. Wills: *Persia as it is*، ۱۸۸۶ء، ۵، ۶؛ (۴) d' Ohsson: *Tableau général de l' Empire Ottoman*، ۱: ۳۲؛ (۵) احمد النّاصری: کتاب الاستقصا، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۲۹۶؛ (۶) *Droit Coutumier Berbère*، در *Revue d. Et. Islamiques*، ۲: ۱۸۳ ببعد؛ (۷) Winstedt: *Malaya*، ص ۱۰۷؛ (۸) R. Levy: *Sociology of Islam*، ج ۲، باب ۳۔

(R. Levy)

عِرفان: رک بہ معرفت۔ ⊗

عَرَفات: (=عَرَفَہ): مکّۂ مکرّمہ سے * ۲۱ کیلو میٹر (۱۳ میل) مشرق کی جانب طائف کی راہ پر ایک میدان، جو شمالی جانب سے اسی نام کے ایک پہاڑی سلسلے [= جبل عرفات] سے گھرا ہوا ہے۔ یہ وہی [وسیع و عریض] میدان ہے، جہاں حج کے موقع پر بعض بنیادی ارکان ادا کیے جاتے ہیں۔ ان مناسک حج کا مرکز اس کے شمال مشرق میں سرخ رنگ کی ایک مخروطی پہاڑی ہے، جس کی بلندی دو سو فٹ سے کچھ کم ہے اور عرفات کے اصل پہاڑی سلسلے سے ذرا الگ سی ہو گئی ہے۔ اس پہاڑی کو بھی عرفہ کہتے ہیں، لیکن اس کا زیادہ معروف نام جبل الرّحمۃ ہے۔ اس کی مشرق سمت پتھر کی چوڑی سیڑھیاں (جو اتابک زنگی کے وزیر جمال الدّین الجواوید نے تعمیر کرائی تھیں) چوٹی تک چلی گئی ہیں، جس کے اوپر ایک مینار بنا ہوا ہے۔ ساٹھویں سیڑھی پر ایک چبوترہ ہے، جس پر ایک منبر رکھا ہے۔ اس منبر پر کھڑے ہو کر خطیب "یوم عرفۃ" (نویں ذوالحجّہ) کو بعد دوپہر خطبہ پڑھتا ہے۔

عرفات کا میدان (جو شرقاً غرباً عرض میں چار میل کے قریب اور طول میں تقریباً سات آٹھ میل ہے)، حرم مکّہ (یعنی حدود حرم) کے باہر واقع ہے۔ مکّے سے آنے والے حاجی دَرّۂ مَأزِمَین سے نکل کر ان ستونوں کے پاس سے گزرتے ہیں جو حرم کی حد بندی کرتے ہیں۔ ان ستونوں کے مشرق کی جانب عُرَنہ نامی ایک نشیب ہے، جس کے دور کے کونے پر ایک مسجد ہے، جو مسجد

ابراہیم، مسجد نمرہ، یا مسجد عرفہ کے مختلف ناموں سے موسوم ہے ۔ موقف یا مقام اجتماع، جو اس مسجد سے مشرق اور جبل رحمت سے مغرب کی جانب دور تک چلا گیا ہے، مشرق کی طرف کوہستان طائف کے سلسلے سے گھرا ہوا ہے ۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس میدان میں کئی کنویں کھودے گئے تھے اور متعدد باغوں اور مکی مکانوں کا ذکر ملتا ہے ۔ ملکۂ زبیدہ کے حکم سے طائف کے علاقے سے مکے تک پانی لانے کے لیے جو نہر بنائی گئی تھی، وہ بھی عرفہ پہاڑی کے دامن میں بہتی ہے ۔ یہاں زندگی کے آثار صرف "یوم عرفہ" ہی کو نظر آتے ہیں جب کہ حاجی وقوف عرفہ ادا کرنے کے لیے یہاں خیمے نصب کر لیتے ہیں ۔ [عرفات میں وقوف و قیام حج کا بڑا ضروری رکن ہے، بلکہ ایک روایت کے مطابق تو حج عرفات میں ٹھیرنے کا نام ہے] ۔ یہ (وقوف) ظہر کے خطبے اور نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور مغرب سے تھوڑی دیر بعد تک جاری رہتا ہے ۔ [مناسک حج کی مزید تفصیلات کے لیے رک بہ حج] ۔

عرفہ کے نام کی ابتدا کے متعلق کچھ معلوم نہیں ۔ روایات میں اس کی توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ جب حضرت آدم[ع] اور حضرت حوا[ع] جنت سے نکالے گئے اور ایک دوسرے سے جدا ہوگئے تو دوبارہ اس مقام پر ملے اور انھوں نے ایک دوسرے کو پہچانا (تَعَارَفَا) ۔ [ایک اور توجیہ یہ ہے کہ حضرت جبرائیل[ع] نے حضرت ابراہیم[ع] کو یوم عرفہ کے مناسک سکھائے تھے ۔ بعض نے یہ توجیہ بھی کی ہے کہ اس مقام پر لوگ اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے اور اللہ کے حضور میں استغفار کرتے ہیں] ۔

مآخذ : (۱) الازرقی و الفاسی، در F. Wüstenfeld : Chroniken der Stadt Mekka، ۱ : ۱۸۳ تا ۱۹۵، ۲ : ۸۹ وغیرہ؛ (۲) المقدسی، ص ۷۷؛ (۳) البکری، معجم ما استعجم، بذیل مادّہ؛ (۴) یاقوت، بذیل مادّہ؛ (۵) ابن جُبَیر، طبع ڈخویہ، ص ۱۶۸ تا ۱۷۹؛ (۶) ابن بَطُّوطہ، مطبوعۂ پیرس، ۱ : ۳۹۶ تا ۳۹۹؛ (۷) Burckhardt : *Travels in Arabia*، ۲ : ۱۸۸؛ (۸) Ali Bey : *Travels*، ۱ : ۶۷ ببعد؛ (۹) R.F. Burton : *Pilgrimage to el-Medinah and Meccah*، بار دوم، ۲ : ۲۱۳ ببعد؛ (۱۰) Snouck-Hurgronje : *Het Mekkaansche Feest*، ص ۱۴۹ ببعد؛ (۱۱) البتنونی : الرحلة الحجازیہ، ص ۱۸۶ ببعد؛ (۱۲) ابراہیم رفعت : مرآۃ الحرمین، ۱ : ۳۳۵ ببعد؛ (۱۳) Gaudefroy-Demombynes : *Le Pélérinage à la Mekka*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۴۰ تا ۲۵۴؛ (۱۴) E. Rutter : *Holy Cities of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۸ء، ۱ : ۱۵۶ تا ۱۶۲؛ (۱۵) مناسک حج کے دوران میں پہاڑی اور میدان کی تصاویر کے لیے دیکھیے علی بے، Burckhardt، رفعت بے و Snouck Hurgronje : *Bilder aus Mekka*، ج ۱۴ تا ۱۶ ۔

([H. A. R. Gibb] و A. J. WENSINCK)

* **عُرفی** : جمال الدّین شیرازی، ایک ایرانی شاعر ۔ اس کے اصل نام میں اختلاف ہے : کوئی السیّدی بتاتا ہے (عرفات) اور کوئی خواجہ سیّدی محمّد (مآثر رحیمی) اور کوئی محمّد حسین (میخانہ) ۔ اپنے لڑکپن میں وہ صیّدی کہلاتا تھا (میخانہ؛ دیکھیے Oude Cat.، ص ۱۲۶) ۔ اس کے والد کا نام زین الدّین بلوی(؟) اور دادا کا جمال الدّین سیّدی تھا، لیکن مؤخرالذّکر عام طور پر "خواجہ چادر باف" کے نام سے معروف ہے ۔ عرفی شیراز میں پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ ایک سرکاری عہدے پر مامور تھا (بقول مصنف مآثر الامرا وہ "وزیر داروغۂ شہر" تھا) ۔ عرفی کی ابتدائی تعلیم شیراز کے عام دستور کے مطابق ہوئی ۔ اس نے طفولیت ہی میں شعر کہنا شروع کر دیے تھے ۔ اس کے تخلص

میں اس کے باپ کے مُنصب کی طرف اشارہ موجود ہے کیونکہ اسے ان مقدمات کے فیصلے کرنے پڑتے تھے جن کا تعلق شرع (یعنی دینی ضابطۂ قوانین) اور رواجی قانون (عرف) سے ہوتا تھا ۔ بیس برس کی عمر میں اس پر چیچک کا سخت حملہ ہوا، جس سے اس کی صورت بہت بگڑ گئی ۔ مختلف تذکروں میں اس کے ایرانی دور کی شاعری کا حال سرسری طور پر ہی ملتا ہے ۔ میدان سخنوری میں مُلّا غَیرتی (دیکھیے ہفت اقلیم، بذیل مادّۂ "شیراز"؛ نیز بداؤنی، ۳: ۲۹۲) اور شیراز کے دوسرے شعرا سے اس کے مقابلے ہوتے رہے ۔ اَوْحَدی کا بیان ہے کہ ہندوستان روانہ ہونے سے چند سال پہلے عرفی نے انھی زمینوں اور قافیوں میں غزلیں کہیں جن میں فغانی (م ۹۲۲ یا ۹۲۵ھ) اور دوسرے مشہور شعرا نے کہی ہیں ۔ عرفی نے اپنی انتہائی خودستائی اور نخوت کی وجہ سے اپنے معاصرین سے خطرناک چشمک پیدا کر لی، خصوصاً وحشی یزدی (م ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء) سے، جس کی وجہ سے بڑی بدمزگی کا سامنا کرنا پڑا ۔ ایک تو اسے اپنی صورت بگڑ جانے سے بڑی ٹھیس لگی تھی، پھر اپنے معاصرین سے تصادم اور ہندوستان میں سرپرستی کی توقعات —— کہا جاتا ہے کہ یہی سب باتیں اس کے ترک وطن کرکے ہندوستان چلے آنے کا باعث بن گئیں ۔

وہ بندر گاہ جَرُون سے سوار ہوا اور سمندر کے راستے ۹۹۳ھ/۱۵۸۵-۱۵۸۶ء میں احمدنگر پہنچا (تقی کاشی، در Oude Cat.، ص ۳۷) ۔ غالباً زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں وہاں آیا اور پھر وہاں سے فتح پور سیکری کا رخ کیا، جہاں وہ نوروز کے قریب ۹ ربیع الاول ۹۹۳ھ/ ۱۰، ۱۱ مارچ ۱۵۸۵ء کو پہنچ گیا ۔ یہاں اس نے فیضی کی ملازمت اختیار کر لی ۔ وہ اسے اٹک لے گیا، جہاں اکبر اوائل محرم ۹۹۴ھ/دسمبر ۱۵۸۵ء میں یوسف زئی افغانوں کے خلاف جنگی کارروائیوں کی نگرانی کرنے کے لیے خیمہ زن تھا (اکبر نامہ، ۳: ۳۷۶) ۔ بعد میں عرفی نے اپنے آپ کو مسیح الدّین حکیم ابوالفتح [گیلانی] سے وابستہ کر لیا اور جب ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء میں اس کا انتقال ہوا تو اس وقت وہ میرزا عبدالرحیم خانخاناں کی ملازمت میں تھا، کیونکہ حکیم ابوالفتح نے اس کے متعلق میرزا سے سفارش کر دی تھی اور پہلے ہی سے اسے وہاں سے خاصا سالانہ وظیفہ ملتا تھا ۔ خانخاناں اس سے شفقت اور مروت سے پیش آتا تھا ۔ بالآخر خود شہنشاہ آکبر نے عرفی کو اپنی خدمت میں لے لیا، لیکن اس کے کچھ ہی عرصے بعد جب اس کی عمر پینتیس چھتیس برس کی تھی، عرفی کا لاہور میں بعارضۂ پیچش یا، جیسا کہ بعض متاخّر مصنفین نے لکھا ہے، زہر دینے سے انتقال ہو گیا (۱۸ امرداد = شوال ۹۹۹ھ/اگست ۱۵۹۱ء) ۔ اسے لاہور ہی میں دفن کیا گیا، لیکن تیس برس بعد اعتماد الدولہ (والد ملکۂ نور جہاں) کے وزیر میر صابر اصفہانی نے اس کی ہڈیاں نجف اشرف بھیج دیں، جہاں انھیں سپرد خاک کر دیا گیا ۔

عرفی کے ہم عصر اسے خود بیں اور متکبر شخص بتاتے ہیں ۔ اس بات کی توثیق ان تحقیر آمیز الفاظ سے بھی ہوتی ہے جو اس نے اپنے دیوان میں جابجا ایران کے بڑے بڑے شعرا کے متعلق استعمال کیے ہیں ۔ بہرحال ایک شاعر کی حیثیت سے اپنے زمانے میں اس نے ہندوستان میں اور باہر بڑی مقبولیت پائی، تاہم جوانمرگی کی وجہ سے اس کی قابلیت کے جوہر منتہاے کمال کو نہ پہنچ سکے ۔ وہ شاعری میں ایک نئے اسلوب کا موجد ہے، جس کی خصوصیات میں بندش کی چستی، نئے اور اچھوتے

مجازوں اور ترکیبوں کی تخلیق، مضامین کا تسلسل اور استعارات و تشبیہات کی جدت اور تازگی شامل ہیں۔ غزلیات میں اسے یہ فضیلت حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ خیالات اور بلند تصورات کو شاعرانہ انداز میں بیان کر دیتا ہے۔ بایں ہمہ اس کی شہرت دراصل قصائد کی وجہ سے ہے۔ بعد کی صدیوں میں عرفی کی مقبولیت بالخصوص خود اس کے وطن میں کم ہوگئی، چنانچہ [لطف علی] آذر نے بھی اس کے ہاں استعارات کی فراوانی کی مذمت کی ہے (دیکھیے آتشکدہ، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۲۷۶ [در باب استعاره اصرار بسیار دارد، بحدّی که مستمع از معنی مقصود غافل می شود]) ۔ جدید تذکرہ نویس رضا قلی خان نے بھی بیان کیا ہے کہ اس کا انداز کلام ہمارے ہم عصروں میں پسند نہیں کیا جاتا (مجمع الفصحاء، ۲ : ۲۴) ۔

عرفی نے اپنا پہلا دیوان ۹۹۶ھ/۱۵۸۷-۱۵۸۸ء میں شائع کیا۔ اس میں چھبیس قصیدے دو سو ستر غزلیں، قطعے اور رباعیاں تھیں، جن میں سات سو ابیات تھے (دیکھیے Oude Cat.، ص ۵۲۹) ۔ ۱۰۲۶ھ/۱۶۱۷ء میں سراج اصفہانی نے عرفی کی ایک کلیات (چودہ ہزار ابیات) مرتب کی۔ یہ ان قلمی نسخوں پر مبنی تھی جو عرفی نے بستر مرگ سے خانخاناں کی خدمت میں بھیجے تھے۔ ناظم تبریزی کا دعوٰی ہے کہ ۱۰۳۳ھ/۱۶۱۲ء کے بعد اس نے بھی ایک کلیات مرتب کی تھی (دیکھیے میخانہ، حواشی، ص ۱۰۲) ۔ کلیات میں علاوہ اس قسم کی نظموں کے جو اس کے پہلے دیوان میں موجود تھیں، کچھ مثنویاں بھی ہیں (یعنی مجمع الابکار، فرہاد و شیریں اور ایک ساقی نامہ) ۔ معلوم ہوتا ہے، سراج کے مرتب کردہ نسخے کے ساتھ ملا عبدالباقی نہاوندی کے قلم سے ایک مقدمہ بھی تھا۔ عرفی نے نثر کا بھی ایک مختصر سا رسالہ لکھا تھا، جس کا نام نفسیہ ہے۔ اس کے قصیدوں کی متعدد شرحیں فارسی اور ترکی زبان میں موجود ہیں (دیکھیے فہرست بانکی پور، ۲ : ۱۹۸ ببعد) ۔ پاکستان و ہند میں اس کے دیوان کی سنگی طباعت اکثر ہوتی رہی ہے۔ اس کے قصیدوں کا ایک انگریزی ترجمہ ۱۸۸۴ء میں کلکتے سے شائع ہوا تھا۔

مآخذ : (۱) امین احمد رازی : ہفت اقلیم، مخطوطۂ لاہور (مورخہ ۱۰۳۰ھ)، ورق ۴۹ ببعد؛ (۲) بداؤنی : منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۳ : ۲۸۵ و ۲۸۵ و انگریزی ترجمہ، ۳ : ۳۷۲ و ۳۹۲ (Biblioth. Indica Series)؛ (۳) اکبر نامہ، طبع بلوخمن، کلکتہ ۱۸۸۶ء، ۳ : ۵۹۵؛ (۴) بلوخمن : آئین اکبری، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱ : ۵۶۹ تا ۵۷۱؛ (۵) منشآت فیضی، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، لاہور، ورق ۱۹۲ ب؛ (۶) تقی اوحدی : عرفات، مخطوطۂ بانکی پور، ورق ۵۰۲ ب؛ (۷) تقی کاشی، در Oude Catal.؛ (۸) مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۴ء، ۳ : ۲۹۳ ببعد ۱۱۸؛ (۹) ملا عبدالنبی : میخانہ، ص ۱۷۵ تا ۱۸۵ و حواشی، ص ۹۶ ببعد، ۲۰۰ ببعد؛ (۱۰) خافی خان : منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۱ : ۲۳۱؛ (۱۱) مرآۃ الخیال، مخطوطۂ لاہور (مورخہ ۱۱۱۱ھ)، ورق ۷۵ ب؛ (۱۲) خوش گو : سفینہ، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، لاہور، ورق ۹۱ الف ببعد؛ (۱۳) خزانۂ عامرہ، کانپور ۱۸۷۱ء، ص ۳۱۸؛ (۱۴) شعرالعجم، لاہور ۱۹۲۴ء، ۳ : ۷۳ تا ۱۱۹؛ (۱۵) آغا سید محمد علی : شعر و شاعری عرفی، حیدرآباد ۱۳۴۵ھ؛ (۱۶) وہی مصنف، در Islamic Culture، حیدرآباد ۱۹۲۹ء، ۳ : ۹۹ تا ۱۲۵؛ (۱۷) Sprenger : Oude Catalogue، کلکتہ ۱۸۵۴ء، ص ۵۲۸؛ (۱۸) Rieu : Cat. Brit. Mus. Persian MSS، ۲ : ۶۶۶؛ (۱۹) Suppl.، شمارہ ۳۱۰، ۳۱۱؛ (۲۰) Gibb : History of Ottoman Poetry، ۱ : ۱۲۷، ۱۲۹ و ۳ : ۲۳۷، ۲۶۰ و

(۲۱) *Bankipur Catalogue of Persian and Arabic Mss.*، کلکتہ ۱۹۱۰ء، ۲ : ۱۸۹؛ (۲۲) Browne : *Persian Literature in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ۴ : ۲۶۱ ببعد؛ (۲۳) ایم - اے غنی : *History of Persian Language and Literature at the Mughal Court*، الٰہ آباد ۱۹۳۰ء، ۳ : ۱۰۲ ببعد۔

(محمّد شفیع)۔

* **عِرْق** : (ع)؛ علم اشتقاق (Etymology) کی رو سے اس کے اصل معنی جڑ کے ہیں، لیکن اس کے علاوہ اس کے دیگر معانی بھی ہیں، حتّٰی کہ یہ لفظ نسل کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جہاں تک نادر نسخے ہماری رہنمائی کرتے ہیں، ان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس قسم کے تصور کی واضح طور پر تصدیق کہیں سے بھی نہیں ہوتی؛ اس لیے اس ضمن میں زیادہ درست تو یہی ہوگا کہ ہم ایک عام مستعمل جملے کا حوالہ دیں کہ "میں اپنی اصل کا سراغ دھرتی کی جڑ (عرق) میں پاتا ہوں"۔ یہ جملہ امرؤ القیس کا ہے (ل ا، بذیل مادّۂ عرق)، لیکن عرق کے معنی اصل ہونے کا تصور عرق کے اصل معنی (جڑ) میں بھی موجود دکھائی دیتا ہے، کیونکہ جڑ خون کی طرف اشارہ کرتی ہے اور خون کو وراثت کا عنصر سمجھا جاتا ہے۔

لفظ عِرق قرآن مجید میں کہیں استعمال نہیں ہوا۔ حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ خال خال استعمال ہوا ہے۔ حدیث میں سب سے پہلے تو اس کا جڑ والا عام مفہوم ہی دیکھنے میں آتا ہے: "جو کوئی بھی غیر مزروعہ اراضی کو زندگی بخشتا ہے (اسے کاشت کرتا ہے) وہی اس کا مالک ہے، لیکن کسی جڑ کے وہاں بلا مقصد اگ آنے سے حق ملکیت نہیں مل جاتا" (البخاری، کتاب الوکالہ، قاہرہ ۱۳۷۶ھ، ۳ : ۹۴)۔ دماغ کی رگ کے مفہوم کے علاوہ حدیث میں یہ لفظ بلاتخصیص شریانوں اور رگوں کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے: "جب وہ ان کا قتل عام ختم کر چکا تو اس کی شریان پھٹ گئی اور وہ مر گیا" (دیکھیے Wensink : *Concordance* [المعجم المفہرس])۔ یہ خون کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے: "اس کی روح عروق کے ساتھ ہی رخصت ہوگئی" (دیکھیے ونسنک)؛ روح سے مراد روح سیال (النفس السّائلہ) ہے۔ جس عورت کے حیض کی مدت غیر معمولی طور پر طویل ہو، اس کے متعلق کہا جاتا ہے: "یہ حیض کا نہیں خون (عرق) کا سوال ہے" (البخاری، ۷ : ۴۶)۔ یہاں جو معنی ہمارے لیے خاص دلچسپی رکھتے ہیں وہ یہ ہیں کہ عرق، جس کا عمل درست نہ ہو، خلاف معمول پیدائش کا سبب دکھائی دیتی ہے۔ ایک شخص نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور کہا: "اے اللہ کے رسول میرے ہاں ایک کالے رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے۔" آپؐ نے دریافت فرمایا: "کیا تمھارے پاس ایک کوہان والے اونٹ ہیں؟" اس نے کہا: "جی ہیں۔" آپؐ نے پوچھا: "وہ کس رنگ کے ہیں؟" اس نے جواب دیا: "سرخ رنگ کے۔" آپؐ نے پھر پوچھا: "کیا ان میں مٹیالے رنگ کے بھی؟" اس نے جواب دیا: "بے شک ہیں۔" آپؐ نے پوچھا: "یہ کیونکر ہوا؟" [سرخ رنگ کے اونٹوں میں مٹیالے رنگ کا اونٹ کیسے پیدا ہوگیا] ۔ اس شخص نے جواب دیا: "شاید کسی عرق نے اسے اس کی جانب کھینچ لیا۔" آپؐ نے فرمایا: "پھر تمھارے بیٹے کے لیے بھی شاید کسی عرق نے اسے کھینچ لیا" (البخاری، ۷ : ۴۶)۔ اس طرح اس تصور کو نسل اور ولادت سے منسلک کر دیا گیا ہے۔ زیر بحث حدیث اور بھی آگے جاتی معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک بے قاعدگی کی توجیہ کرنے کے لیے ایک ایسے سبب کی نشاندہی کرتی ہے جو وراثت کی طرح انسان کے اختیار اور قدرت سے باہر ہے۔

اس مفروضے کی رو سے عرق یہاں بھی خون کے مترادف ہے ۔ بعینہٖ یہی وہ تصور ہے جس کا اظہار آج کل کے عرب اس طرح کرتے ہیں : "عرق الخال لاینام" (= ماموں کا خون خوابیدہ نہیں رہتا) ۔ قدیم عربی سے بھی اس تشریح کی تصدیق ہوتی ہے ۔ وہاں ہمیں یہ جملہ ملتا ہے : "لِفلان عرق من العبودتہ" (= فلاں شخص میں غلامی کا کچھ خون ہے) ۔ آخری تجزیہ کرنے سے ہمیں ایک ایسا تصور ملتا ہے جو مبہم ہونے کے باوجود نسل کے تصور سے متعلق ہے کیونکہ یہ خون کی پاکیزگی کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے ۔

یہ بات خوب معلوم ہے کہ قدیم عرب اپنے نسب کی پاکیزگی کو بہت اہمیت دیتے تھے [رک بہ نسب]، یہاں تک کہ وہ ایک لونڈی کے بطن سے جنم لینے والے بچے کو با دل ناخواستہ ہی تسلیم کرتے تھے ۔ ان کا خون جتنا پاکیزہ ہوتا تھا، اتنی ہی انھیں عزت ملتی تھی ۔ جو لوگ اپنے نسب کی شرافت و نجابت پر فخر نہیں کر سکتے تھے اور جو نہ تو "صریح" تھے اور "محض" نہ ہی، انھیں معاشرے میں کمتر حیثیت حاصل تھی ۔ اس کا سبب بلاواسطہ طور پر ان کی اصل کا مشکوک معلوم ہونا تھا ۔ قرآن مجید نے خون کے رشتوں کو مذہب کے رشتوں سے بدل دیا اور ہر معاملے میں اسلامی اقدار کو ثابت اور راسخ کر دیا نیز اپنے پیروکاروں کو حکم دیا کہ وہ مومن لونڈی سے شادی کر سکتے ہیں، مگر مشرک عورت سے نہیں [: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ۭ وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ ۚ (۲ [البقرة] : ۲۲۱) اور اس طرح حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے نسل سے متعلق پرانے نظریات پر ایک کاری ضرب لگا دی، تاہم یہ چیز عربوں میں برقرار رہی ۔ نسل کا یہی تصور شریفوں اور سیّدوں کے ہاں نظر آتا ہے کیونکہ دونوں شریف النسل ہیں اور اس برکت کی وجہ سے ہی جو انھوں نے اپنے جد امجد حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے حاصل کی ۔

مآخذ : اسلام میں نسل کے متعلق نظریات کے بارے میں دیکھیے (۱) G. Rotter : *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*، بون ۱۹۶۷ء؛ (۲) B. Lewis : *Race and color in Islam*، نیویارک ۱۹۷۱ء ۔

(J. CHELHOD)

* **عِرق** : [عِرگ]: جغرافیائی اصطلاح میں وسیع لق و دق میدان، جو ریت کے ٹیلوں سے پٹا پڑا ہو ۔ یہ ٹیلے صحرا [رک بآں] کا نمایاں حصہ ہیں ۔ بربری بولیوں میں یہ اگیدی ig'idi یا ایدین edein کہلاتے ہیں ۔ اہم ترین صحراؤں میں سے ایک صحرا طرابلس (لیبیا) میں ہے، جو مصری نخلستانوں سے لے کر تیبستی تک پھیلا ہوا ہے (یہ ملک طوارق کا ایدین ہے اور الحمادة التنغرت، الحمادة الحمراء، تسیلی Tassili اور الحمادة المرزق کے درمیان واقع ہے)، دوسرا مغتیر Mighter جو مغربی ادرار Adrar کے شمال اور مشرق تک پھیلا ہوا ہے ۔ محدود معنوں میں العِرق (عِرگ) اس ریگزار کا نام ہے جو شمال مشرق میں الحمادة الحمراء سے ہو کر صحرائے الجزائر کے درمیان سے ترچھا گزرتا ہوا مغرب میں وادی سَورہ تک چلا گیا ہے ۔ ریتلے ٹیلوں والا یہ علاقہ دو حصوں میں منقسم ہے : العرق (عِرگ) کا مشرقی حصہ جو بہت سے سیاحوں (Duveyrier، Méry، Largeau، Flatters، d'Attanoux بالخصوص Foureau) کی آمد کی وجہ سے زیادہ معروف رہا ہے، جب کہ مغرب میں واقع العرق کی معرفت Golonien، Gordon اور Flamand نے سیاحت کی ہے ۔ اوّل الذّکر جنوبی الجزائر اور تونس کی شوطوں

سے لے کر الحمادۃ التنغرت کے نواح تک پھیلا ہوا ہے۔ یہاں اَلْأَج کی سطح مرتفع حد فاصل کا کام دیتی ہے۔ یہ سطح مرتفع غوراره شمال اور شمال مشرق کے درمیان واقع ہے۔ اس کے جنوب مشرق میں وادی (دریاے) مجیدین کا نشیبی علاقہ اور مغرب میں وادی سورہ ہے جو حد بندی کی نشاندہی کرتی ہے۔ القولینہ کی جانب سلسلہ ہاے کوہ کے عین درمیان ریت کے ٹیلوں کی قطاریں ہیں۔ یہ ٹیلے شمال میں مزاب سے لے کر جنوب میں تدمیت Tademait تک دونوں ازگوں کے درمیان پھیلے ہوے ہیں۔

العرق (عرگ) کی بناوٹ ایسی ہے جو عام طور پر ریت کے ٹیلوں والے اضلاع کی ہوتی ہے۔ ریت کے یہ ٹیلے انبار در انبار ہوتے ہیں۔ ان ٹیلوں کی چوٹیاں زیادہ چوڑی نہیں ہوتیں، یہ سیوف (واحد سیف = تلوار) کہلاتی ہیں۔ عام طور پر ان کی اوسط بلندی ٣٢٥ فٹ، لیکن بعض اوقات ٦٥٠ بلکہ ٧٧٥ فٹ بھی ہوتی ہے۔ یہ ٹیلے متوازی پھیلے ہوتے ہیں۔ ان کے درمیان نشیب ہوتے ہیں، جو ریت سے خالی ہوتے ہیں۔ مغربی (صحرا) میں انہیں فیج (شگاف) اور مشرقی (صحرا) میں gassi (سخت زمین) کہتے ہیں۔ یہ نشیب قدرتی سڑکوں کا بھی کام دیتے ہیں، جن کا استعمال العرق میں آنے جانے کے لیے ناگزیر ہے۔

العرق قدرتی وسائل سے اتنا محروم نہیں جتنا کہ دیکھنے سے لگتا ہے۔ پانی تھوڑی سی گہرائی کے نیچے مل جاتا ہے۔ مشرقی علاقوں میں یہ تین چار فٹ زیر زمین ملتا ہے۔ دوسرے حصوں میں یہ حوضوں اور کھاڑیوں (بحر) میں جمع ہوتا رہتا ہے، جو ریت کے نشیب کی گہرائی میں کھودے جاتے ہیں۔ ایسا ہی عین طیبہ کا چشمہ ہے، جو العرق المشرق کے عین درمیان میں واقع ہے۔ اس کی گہرائی ١٦ فٹ اور محیط ١٦٢٥ فٹ ہے۔ یہ زیر زمین پانی کے چشمے ان وادیوں (نالوں) سے ملے ہوے ہیں جو ریت کے نیچے دبے پڑے ہیں۔ اس طرح یہ ندیاں، جو طرابلس کی سطح سے الحمادۃ التنغرت اور تدمیت کے پاس سے نکلتی ہیں، العرق کے مشرقی علاقے میں جا کر ریگزار میں جذب ہو جاتی ہیں جب کہ تصور اور جبل عمور سے نکلنے والے ندی نالے العرق کے مغربی علاقے میں جا کر گم ہو جاتے ہیں۔ پانی کی موجودگی سے بعض پودے اُگ آتے ہیں، جن کی جڑیں ریت کے نیچے پانی تک پہنچ جاتی ہیں (دِمّ، دِرِین، ہاد وغیرہ)۔ اس ریگزار میں صحرائی باشندے چلے آتے ہیں کیونکہ تھوڑی سی روئیدگی ان کے مویشیوں کی خوراک کے لیے کافی ہوتی ہے۔ یہ عارضی چراگاہیں مستقل بستیوں کے قیام کے لیے ناموزوں ہیں۔

صحرا میں یورپی سیاحوں کی آمد سے بہت پہلے العرق کا حال ابن خلدون نے اس طرح لکھا ہے: المغرب کے جنوب مشرق اور جنوب میں متحرک ریت کا صحرا ہے، جو بربرستان اور بلاد السودان کے درمیان حد فاصل کا کام دیتا ہے۔ عرب اس روک کو العرق کہتے ہیں۔ یہ بحر اوقیانوس کے ساحل سے شروع ہو کر سیدھا دریاے نیل تک چلا جاتا ہے۔ تنگ سے تنگ مقام پر اس کی چوڑائی تین دن کی مسافت سے قطع ہو سکتی ہے۔ پتھریلی چٹانوں کا سلسلۂ کوہ اس کے طول و عرض کو کاٹتا ہوا نکل جاتا ہے۔ عربوں کے ہاں اس کا نام الحمادہ ہے۔ یہ زاب کے ادھر سے شروع ہو کر وادی ریغ تک چلا گیا ہے۔ بعض سالوں میں صنہاجہ یا ملثمون پورے پھرا تے العرق کی جنوبی سرحد تک چلے جاتے تھے۔ اس کی شمالی سرحد میں خانہ بدوش عرب آ جاتے ہیں، جو ان چراگاہوں کے مالک ہیں جو اس سے پیشتر بربروں کی ملکیت میں تھیں (ابن خلدون: تاریخ البربر،

مترجمۂ De Slane، ۱ : ۱۹۰).

مآخذ: (۱) Mission de Ghadamès، سرکاری روداد، الجزائر ۱۸۶۳ء؛ (۲) Duveyrier: Les Touaregs du Nord، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۳) Rolland: Les grandes dunes du Sahara، در Revue Scientifique، ۱۸۸۱ء؛ (۴) Documents relatifs à la mission Flatters، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۵) F. Foureau: Une excursion au Sahara algérien، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۶) وهی مصنف: Mission au Tademäet، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۷) وهی مصنف: Mission Chez les Touareg، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۸) وهی مصنف: Dans le grand Erg، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۹) وهی مصنف: Documents Scientifiques de la mission Saharienne، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۱۰) G.B.M. Flamand: De l'oranie au Gourara، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۱۱) وهی مصنف: La traversée de l' Erg occidental، در Annales de Géogr، ۱۸۹۹ء؛ (۱۲) E. F. Gautier: Le Sahara algérien، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۲۰۳ ببعد؛ [(۱۳) احمد توفیق المدنی: کتاب الجزائر، بار دوم، قاہرہ ۱۹۶۳ء].

(G. Yver)

* **عِرْق**: رک بہ صحراء.

* **عِرْق اللؤلؤ**: رک بہ صدف.

* **عُرْقه**: (اَرْقه): جزیرۂ عرب کے جنوبی ساحل پر حضرموت [رک باں] کے علاقے میں واقع ایک قصبہ، جو اَحْوَر اور حَوْرَه [رک باں] کے تقریباً وسط میں واقع ہے۔ اس کی آبادی تقریباً پانچ سو نفوس پر مشتمل ہے، جس کی گزران ماهی گیری پر ہے۔ عوامی جمہوریۂ جنوبی یمن کے معرض وجود میں آنے سے قبل عرقہ واحدی سلطنتوں کی حدود کے اندر ایک آزاد اور خود مختار ریاست تھی، جس کا حکمران شیخ کہلاتا تھا۔ ۱۸۸۸ء میں طے پانے والے ایک معاہدے کی رو سے یہ ریاست عدن کے حکام کے زیر حفاظت آ گئی۔ لینڈ برگ Landberg کے قول کے مطابق یہ قصبہ بشرق حِمْیَر کے سب سے بڑے قبیلے ذئاب [رک باں] کی ایک ذیلی شاخ باداس کے شیخ کا مسکن تھا؛ تاهم الهمدانی کے زمانے میں یہ قصبہ کندہ کے بنو عامر کی ملکیت تھا۔ عرقہ کی تاریخ کے بارے میں بہت کم معلوم ہے اور کتبوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔ بایں همه ذئاب کا ذکر شاید کتبہ R. E. S.، ۳۹۴۵/۴ میں لکھا ہے، جہاں حبن (حبّاب، رک باں) اور ذئاب کے شہر اور آبپاشی کی سہولتیں رکھنے والی زمینیں سبا کے کَرَبْئِیل وَتَر Karab'il Watar نے اوسان کی سلطنت سے چھین لی تھیں۔ ماضی قریب ھی میں عرقہ میں اس نام کی ایک خاتون کی خانقاہ موجود تھی، جس کی تعظیم مشائخ اور آنے جانے والے ملاح کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) A. Grohmann، در N. Rhodokanakis: Altsabäische Texte I، Sitzungsb. Akad. Wiss. Wien، ۲۰۶/۲، وی انا ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۴؛ (۲) الهمدانی: صِفَة، ص ۹۶؛ (۳) Western Arabia and the Red Sea، طابع شعبۂ خبر رسانی امارت بحریہ، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۴) C. Landberg: Arabica، ج ۴ و ۵، لائڈن ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ء؛ (۵) وهی مصنف: Etudes sur les dialectes de l' Arabie méridionale II: Datînah، لائڈن ۱۹۰۵ - ۱۹۱۳ء.

(A. K. Irvine)

عَرگ: رک بہ عرق۔

* **عَرُوبة**: زمانۂ جاهلیت میں قدیم عرب یوم الجمعة کو عروبه کہا کرتے تھے۔ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عبرانیوں کے هاں عرب ereb کے نام سے مستعمل تھا [کیونکہ یہود عر اس دن کو جو سبت یا دوسرے تیوهاروں سے پہلے آتا تھا، عروبہ کہا کرتے تھے]۔ عروبہ کی اصل

آرامی ہے، نہ کہ قدیم عربی (دیکھیے Fischer: *Die altarabischen Namen der sieben Wochentage*، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۱ ؛ ۲۲۲؛ [نیز جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۶ : ۹۲، بغداد ۱۹۵۶ء]).

(MAHLER [و ادارہ])

* **عُروۃ بن الزُّبیرؓ**: بن العوّام الاسدی [القرشی] المدنی، [کنیت: ابو عبداللہ]: مدینۂ منورہ کے قدیم ترین محدثوں اور ائمۂ حدیث میں سے ہیں [ان کا شمار مدینے کے فقہاے سبعہ میں ہوتا ہے]۔ ۲۳ھ اور ۲۹ھ کے مابین کسی سال پیدا ہوے اور ۹۱ھ اور ۹۹ھ کے مابین وفات پائی [الزرکلی نے سال ولادت ۲۲ھ/۶۴۳ء اور سال وفات ۹۳ھ/۷۱۲ء درج کیا ہے (الاعلام، بذیل مادہ)]۔ ان کی والدۂ ماجدہ حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر الصدیقؓ ہیں؛ گویا وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے نواسے ہیں۔ ان کے والد ماجد حضرت الزّبیر بن العوّام بن خُویلد اُمّ المؤمنین حضرت خُدیجہ کے بھتیجے [اور حضرت رسول کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ہم زلف] تھے۔

وہ اپنے بڑے بھائی عبداللہ بن الزبیرؓ سے تقریباً بیس پچیس برس چھوٹے تھے اور اپنے زمانے کی سیاست سے الگ تھلگ رہ کر علمی مشاغل میں منہمک رہے۔ جب ۷۳ھ میں حضرت عبداللہ بن الزّبیر کو حجّاج نے شکست دی تو کچھ عرصے بعد وہ مدینۂ منورہ واپس آگئے اور وفات تک اپنی ہی جائداد کو وسیلۂ معاش بنا کر ہمہ تن علمی کاموں میں مشغول رہے۔ یہیں انھوں نے خلیفۂ عبدالملک کی فرمائش پر اسلام کے بالکل ابتدائی دور کے متعلق مراسلات کا ایک سلسلہ غالباً خلیفہ کے نام خطوط کی شکل میں لکھنا شروع کیا (دیکھیے مثلاً الطّبری، ۱ : ۱۱۸۰ تا ۱۱۸۱)۔ ان کے متعلق روایت ہے کہ ہر رات ایک چوتھائی قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ جب ان کا سرطان زدہ پاؤں کاٹا گیا تو انھوں نے اف تک نہ کی۔ حضرت عُروہؓ اپنی خالہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں ان کی وفات سے تین سال پہلے تک بالالتزام حاضر ہوتے رہے اور ان سے سن کر بہت سی اہم احادیث جمع کر لیں۔ اسی طرح انھوں نے اپنے والدین، نیز حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے احادیث روایت کی ہیں۔

خود ان سے جن بزرگوں نے روایت کی ہے، ان میں یہ حضرات شامل ہیں: محمّد بن مسلم [ابن شہاب] الزُّہری؛ حضرت عروہ کے اپنے بیٹے محمّد، عثمان، عبداللہ، یحیی اور بالخصوص ہشام، سلیمان بن یسار اور ابن ابی مُلیکۃ۔

بحیثیت محدّث حضرت عروہ کا مقام بہت بلند ہے اور ان کا نام سات بڑے فقیہوں (فقہاے سبعہ) میں شامل ہے [اسماء الرجال کے مصنفین اور علم مصطلح الحدیث میں حضرت عروۃ بن الزّبیر بڑے ثقہ، قابل اعتماد اور مستند راوی ہیں]۔ انھوں نے ایک بڑا کتابخانہ جمع کر لیا تھا، جس میں تاریخی اور فقہی دونوں طرح کی کتابیں تھیں۔

انھوں نے ایک کتاب المغازی تالیف کی تھی، لیکن ان کی مرویات صرف بعد کی کتب تاریخ، مثلاً تالیفات ابن سعد، الطّبری اور ابن اسحٰق ہی میں ملتی ہیں [بہت ممکن ہے کہ موسی بن عقبہ مولی بنو زبیر کی کتاب المغازی میں حضرت عروہ کی کتاب المغازی کا معتدبہ حصہ شامل ہو]۔ ان کی مرویات کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ باقاعدہ سناد کے بغیر روایت کرتے ہیں۔ اسناد کا دستور بعد میں رائج ہوا۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع لخویہ، ۱ : ۱۱۸۰؛

٢ : ١١٢٦٦؛ (٢) ابن سعد، ٣/١، ص xiii (Einleitung [= دیباچہ]، از زخاؤ E. Sachau)؛ (٣) ابن خلکان : وفیات الاعیان، ١ : ٣١٩؛ (٤) ابو نعیم : حلیة الاولیاء، ٢ : ١٧٦؛ (٥) ابن الجوزی : صفة الصفوة، ٢ : ٤٧؛ (٦) الخزرجی : اسماء الرّجال، بار اوّل، قاہرہ ١٣٢٢ھ، ص ١٢٣؛ [(٧) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ١٢٣] .

(V. Vacca [و ادارہ])

* **عُرْوَة بن الوَرْد بن حابس العبسی** : ایک قدیم عرب شاعر ۔ اس کے باپ نے، جس کی شہرت کے گیت عنترہ نے گائے ہیں، حرب داحس [و غبراء] میں حصہ لیا تھا ۔ اس کی ماں بنو قُضاعہ کی شاخ بنو نَہْد سے تھی، جو نسبةً کم حیثیت لوگ ہیں (دیکھیے وُسٹنفلٹ : Tab.، ١ : ١٧)؛ دیوان میں ان کے بارے میں اشارات کے لیے دیکھیے قصائد، عدد ٩، ١٩، ٢٠) ۔ جیسا کہ صریح طور پر کہا گیا ہے، وہ زمانۂ جاہلیت میں ہوا ہے، لیکن اس نے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا ہے جو حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے وقت تک زندہ تھے، مثلاً عامر بن طفیل (دیوان عروہ، شرح بر قصیدہ ١، بیت ١) ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ ضرور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے سے قدرے پہلے کا تھا ۔ اس کی نظمیں اور اس کے متعلق حکایات سے اس کی تصویر ایک ایسے حقیقی بدوی کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے جو طالع آزمائی کی شجاعانہ زندگی بسر کر رہا ہو ۔ غریبوں کی حفاظت و سرپرستی کرنے کے باعث وہ بعد میں عُرْوَة الصّعالیک کے لقب سے معروف ہوا ۔ اس کے کارناموں میں وہ یورش قابل ذکر ہے، جو اس نے علاقۂ یثرب میں واقع ماوان سے چل کر شمال مغربی عرب میں بلقَین کے خلاف کی تھی ۔ اسی طرح اس کی بیوی امّ عمرو (جسے امّ وہب یا سلمٰی بھی لکھا گیا ہے) کنانیہ کا قصہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہود بنو نضیر نے (یا ان کے علاقے میں کسی نے) عروہ کو نشے کی حالت میں دھوکا دے کر اسے چھوڑ دینے پر آمادہ کر لیا تھا ۔

مآخذ : (١) کتاب الاغانی، ٢ : ١٩٠ ببعد؛ (٢) براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب)، ١ : ١٠٩ [جہاں جرمن ترجمے کے علاوہ فرانسیسی ترجمے کا بھی ذکر ہے]؛ طبع و مترجمۂ Th. Nöldeke، در Abh. K. G. d. Wiss. zu Göttingen، ج ١١، لائپزگ ١٨٦٣ء؛ (٣) ابن السکیت : شرح دیوان عروة بن الورد، قاہرہ ١٩٢٣ء؛ طبع Orwa ben el-ward, Diwan accomp. du Comm. d'Ibn as-Sikkit، محمّد بن شنب، (بسلسلۂ Bibl. arabica)، الجزائر ١٩٢٦ء .

(H. H. Bräu)

* **عَرُوج** : [نیز اُورُوج]: ایک ترک بحری نبرد آزما، جس نے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں الجزائر پر قبضہ کر لیا تھا ۔ بعض اوقات اسے "بربروسہ" [= سرخ ریش] کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے (بعض لوگوں کے نزدیک بربروسہ [بابار بروسہ] "بابا اوروج" کی بگڑی ہوئی شکل ہے)، لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ لقب زیادہ تر اس کے بھائی خیر الدّین [رک بآں] کے لیے استعمال ہوتا تھا ۔

وہ جزیرۂ مِدِلّی (Mytilene، قدیم Lesbos) کا رہنے والا تھا ۔ اس کا باپ ایک ترک مسلمان اور اس جزیرے کی قلعہ نشین فوج کا سپاہی تھا (دیکھیے غزوات) ۔ اس کے کم سے کم دو بھائی ضرور تھے، جو المغرب میں اس کے ساتھ تھے: خیر الدّین اور اسحٰق ۔ وہ یا تو نو عمری ہی سے ایک جہاز ران تھا، یا اس نے بیس سال کی عمر سے (دیکھیے Haedo) مشرق بحر متوسط میں ترک تازی کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ بعد ازاں اس نے المغرب کے ساحل کے ساتھ ساتھ بحری نبرد آزمائی کا فیصلہ کیا (فیصلے کی وجوہ کا علم نہیں) ۔

یہ بات خاصی یقینی ہے کہ ١٥٠٤ء کے شروع

ہی سے یا اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد عروج اور اس کے بھائیوں نے اپنا اڈا غولیتہ Goletta کو بنا لیا ۔ انہوں نے اپنا کام مختصر طور پر صرف دو جہازوں سے شروع کیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں ان کے ہاتھ غیر معمولی مال غنیمت لگ گیا ۔ ان کامیابیوں کے نتیجے میں انہوں نے اپنے بیڑے میں اضافہ کر لیا، جس میں ۱۵۱۰ء میں آٹھ چھوٹے جہاز شامل تھے ۔ ان کے سرمائے میں بھی اضافہ ہوا، جس کی بدولت وہ اس قابل ہوگئے کہ تونس کے حکمران ابو عبد محمّد بن الحسن کی شرطیں پوری کر سکیں ۔ اس حکمران نے درحقیقت انھیں اپنے علاقے میں مستقر بنانے کی اجازت ہی اس شرط پر دی تھی کہ ان کے مال غنیمت میں اس کا بھی حصہ ہوگا ۔ غزوات میں ایک موقع پر اس شاندار جماعت کا ذکر آیا ہے جو بحری لبرد آزماؤں نے تونس میں حفصی حاکم کو مال غنیمت میں سے اس کا مقررہ حصہ پہنچانے کے لیے قائم کی تھی (متن، ص ۱۵ تا ۱۶؛ ترجمہ، ص ۲۸ تا ۳۰) ۔ ان لوگوں کو جزیرۂ جربہ [رک بآں] میں اپنا ایک ثانوی مستقر قائم کرنے کی بھی اجازت دی گئی تھی، بلکہ ۱۵۱۰ء میں عروج کو اس جزیرے کا قائد بھی مقرر کردیا گیا تھا (دیکھیے Haëdo) ۔ ۱۵۱۲ء تک یہ لوگ بحرِ متوسط کے مغربی حصے میں اور ہسپانیہ کے ساحل کے قریب قریب اپنے جہازوں میں گھومتے رہے ۔

درین اثنا ہسپانویوں نے شمالی افریقہ کے ساحل کے متفرق مقامات پر قبضہ کر لیا، جن میں سے وہران (Oran) ۱۵۰۹ء، الجزائری پنون Peñon، بجایہ (Bougie) اور طرابلس (۱۵۱۰ء) خاص طور سے قابل ذکر ہیں ۔ جب بجایہ کے حفصی عامل کو اس کی امید نہ رہی کہ وہ اپنی کوششوں سے اس شہر پر دوبارہ قبضہ کر سکے گا تو اس نے عروج سے مدد مانگی، جس کے پاس اب توپوں سے مسلح بارہ جہاز اور ایک ہزار ترک سپاہی تھے ۔ عروج نے اس بندرگاہ کا سمندر کی جانب سے محاصرہ کر لیا اور ادھر "شاہ" بجایہ نے ترکی فوج کی مدد سے تین ہزار موروں کو ساتھ لے کر خشکی کی طرف سے اسے گھیر لیا ۔ آٹھ دن کی گولہ باری کے بعد عروج کا بایاں بازو گولہ لگنے سے جاتا رہا ۔ اس کا بھائی خیر الدّین بڑی تیزی سے اسے تونس لے گیا اور صحت بحال ہونے تک وہ وہیں رہا ۔ اگست ۱۵۱۴ء میں اس نے دوبارہ بجایہ پر حملہ کیا ۔ اس مرتبہ بھی اس کے پاس بارہ مسلح جہاز اور گیارہ سو ترک سپاہی تھے ۔ عروج نے بجایہ کا پھر محاصرہ کر لیا، لیکن اب کے بھی اسے محاصرہ اٹھانا پڑا، گو اس مرتبہ اس کا سبب موسم کی خرابی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ ہسپانیہ سے کمک پہنچ گئی تھی اور شاید یہ بھی کہ مقامی دستوں نے اعانت سے ہاتھ اٹھا لیا تھا ۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ خلیج بجایہ میں اس کے پاس جتنے جہاز تھے، ان میں سے بعض کو آگ لگا کر تباہ کرنا پڑا ہو تاکہ وہ ہسپانویوں کے قبضے میں نہ آ جائیں ۔

ممکن ہے وہ اس سے پہلے ہی جیجل [رک بآں] میں بود و باش اختیار کر چکا ہو، جیسا کہ غزوات کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے ۔ بہرحال بجایہ میں دوسری بار شکست کھا کر اس نے یہیں پناہ لی، کیونکہ حفصی فرمانروا سے اس کے تعلقات خراب ہو چکے تھے، گو اس کا سبب ظاہر نہیں ۔

بظاہر اس زمانے میں عروج سیاسی قوت اور اقتدار کے خواب دیکھ رہا تھا ۔ Haëdo کا بیان ہے کہ وہ آس پاس قحط زدہ قبائلیوں کو غلہ مہیا کیا کرتا تھا، جس کی وجہ سے اسے بڑی ہر دلعزیزی حاصل ہو گئی اور وہ قبائلی سرداروں کے جھگڑوں میں ثالث بھی بننے لگا تھا ۔

جب ۲۲ جنوری ۱۵۱۶ء کو کیتھولک بادشاہ

فرڈیننڈ کا انتقال ہو گیا تو الجزائر کے باشندوں نے اپنے آپ کو پنون کی طرف سے لاحق خطرے سے محفوظ کرنے کے لیے عروج سے مدد کی درخواست کی، جس کے پاس جہاز اور توپیں دونوں چیزیں تھیں۔ اس نے ان کی درخواست منظور کی اور پنون پر گولہ باری کی، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اب الجزائر کے عربوں کے سردار سالم التُّومی نے عروج اور اس کے ساتھی ترکوں سے اپنا پیچھا چھڑانا چاہا، جنھوں نے ایسا رویہ اختیار کر لیا تھا کہ گویا وہ کسی مفتوحہ علاقے میں ہیں؛ لیکن عروج نے پیش بندی کرکے اسے قتل کر دیا اور ترک سپاہیوں کی مدد سے اقتدار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ سالم التُّومی کے بیٹے کی سازشوں کے باوجود، جس نے بھاگ کر ہسپانیہ میں پناہ لی تھی، عروج انتہائی تشدّد اور سختی سے الجزائر پر اپنا قبضہ اور اقتدار قائم رکھنے میں کامیاب رہا۔ وہ ڈیاگو ڈ ویرا Diego de Vera کو بھی، جو الجزائر میں اپنی فوجیں لے کر اتر پڑا تھا، پسپا کرنے میں کامیاب ہوا (۳۰ ستمبر ۱۵۱۶ء)۔

اس کے بعد ہسپانویوں نے تِنَس [رک بآں] کے سلطان کو اس کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ عروج اس کا مقابلہ کرنے کے لیے نکلا اور اسے شکست فاش دی، نتیجہ یہ ہوا کہ عروج نے ملیانہ Milana اور تِنَس پر بھی قبضہ کر لیا۔ غزوات کی روایت ہے کہ اس کے بعد وہ اپنے مفتوحہ ممالک کے انتظام کی طرف متوجہ ہوا۔ مشرق کی طرف کے علاقے خیر الدّین کے قبضے میں تھے اور اس کا مستقر دلیس تھا، بحالیکہ عروج نے الجزائر اور مغربی علاقوں کو اپنے قبضے میں رکھا۔

اس کے بعد تلمسان کے باشندوں نے عروج سے مدد کی درخواست کی، جہاں کے بادشاہ نے ایک لحاظ سے ہسپانیہ کی سرپرستی میں آنا منظور کر لیا تھا۔ اس درخواست کے جواب میں اس نے انتہائی اہتمام سے لشکر آراستہ کیا اور الجزائر کی حکومت اپنے بھائی خیر الدّین کے سپرد کرکے تلمسان کی طرف روانہ ہو گیا۔ راستے میں اس نے بنورشید کے مستحکم قلعے پر قبضہ کر لیا، جہاں آج کل وادفدا Oued Fodda واقع ہے۔ یہاں اس نے اپنے بھائی اسحٰق کو ایک چھوٹے سے حفاظتی دستے کے ساتھ پیچھے چھوڑا اور خود تلمسان کی طرف بڑھا۔ وہاں کے بادشاہ ابو حَمّو کو شکست دے کر اس نے باسانی شہر پر قبضہ کر لیا (ستمبر ۱۵۱۷ء)، لیکن وہاں کے مدعی تخت ابو زیان کو اقتدار سپرد کرنے کے بجائے، جس کی ہسپانویوں سے کوئی ساز باز نہ تھی، وہ خود وہاں کا بادشاہ بن بیٹھا۔ اب اس نے اوجدہ Oudja اور بنی سناسن Beni Sanassen کے دور دراز علاقوں میں سپاہی بھیجیں۔ دراصل اس کا ارادہ تھا کہ ہسپانیہ کے خلاف فاس کے حکمران سے کوئی گفت و شنید کرے، لیکن ہسپانویوں نے اسے اس کا موقع ہی نہ دیا۔ جنوری ۱۵۱۸ء میں ارغوطہ Argota کے ڈان مارٹن کے زیر قیادت ہسپانوی فوج کے ایک دستے نے قلعۂ بنورشید فتح کر لیا اور اس طرح تلمسان اور الجزائر کا رابطہ منقطع ہو گیا۔ مئی میں وہران کے عامل مارکوئی آف کوسارس (Marquis of Comarès) نے تلمسان پر چڑھائی کر دی۔ اس نے عروج کو محاصرے میں لے لیا، جو بظاہر یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ فاس سے فوجیں آ کر اس کی مدد کریں گی؛ لیکن تلمسان کے باشندے ترکوں سے باغی ہو گئے اور عروج کو مجبوراً قلعۂ مِشوار میں قلعہ بند ہونا پڑا [رک بہ تلمسان]۔ سامان رسد کم ہونے لگا تو اس نے قلعے سے باہر نکل کر حملہ کرنے کی کوشش کی، بالآخر اپنے

چند ساتھیوں سمیت قلعے سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہوگیا، لیکن غالباً اس مقام کے آس پاس جہاں آج کل ریو سالادو Rio Salado واقع ہے، (جو صوبۂ وہران کا ایک حصہ ہے) معاصر فوجوں نے اسے جا لیا اور وہ قتل کر دیا گیا - اس کی عمر اس وقت ۴۴ یا ۴۵ سال تھی (خزاں ۱۵۱۸ء) -

اس بیان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہمیں مجموعی طور پر عروج کے واقعات زندگی بہت کم معلوم ہیں - قرین قیاس یہ ہے کہ وسط المغرب کی سیاسی ابتری اور انتشار کو دیکھ کر اس کے دل میں سیاسی اقتدار کی آرزو پیدا ہوئی اور ان حالات میں اسے ایک ایسے جری آدمی کی کامیابی کے امکانات نظر آئے جسے بندوقوں اور توپوں سے مسلح جماعت کا تعاون بھی حاصل ہو - یہ امکانات اتنے وسیع تھے کہ عروج جاہ و اقتدار کی تمنا میں حد سے گزر گیا اور اسے ناکامی اس لیے ہوئی کہ وہ اپنے بنیادی مرکز سے دور تھا اور اپنا سیاسی استحکام قائم کرنے کے لیے ضروری حد تک زمین ہموار نہیں کر سکا تھا -

مآخذ: (۱) کتاب غزوات عروج و خیرالدین، طبع اے - نورالدین، الجزائر ۱۹۳۴ء، ص ۶ تا ۳۲؛ سرسری ترجمہ در Sander Rang و F. Denis : *Fondation de la Régence d' Alger*، ۱ (پیرس ۱۸۳۷ء) : ۱ تا ۳۰۲؛ (۲) Diego de Haëdo : *Epitome de los reyes de Argel*، مترجمۂ H. de Grammont : *Histoire des rois d' Alger*، در *R. Afr.*، ۲۴ (۱۸۸۰ء) : ۳۹ تا ۹۹، ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۳) Lopez Gomara : *Cronica de los Barbarojas*، در *Memorial historico español*، جلد ۶، میڈرڈ ۱۸۵۳ء؛ (۴) H. de Grammont : *Histoire d' Alger sous la domination turque*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۰ تا ۲۸؛ (۵) Ch. A. Julian : *Histoire de l' Afrique du Nord*، ۲ : ۲۵۰ تا ۲۵۶؛ (۶) ترکی میں سب سے اچھا بیان وہ ہے جو حاجی خلیفہ نے اپنی کتاب تحفة الکبار میں دیا ہے (استانبول ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء اور ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء؛ انگریزی ترجمہ باب ۱ تا ۴، از J. mitchell : *History of the maritime wars of the Turks*، لنڈن ۱۸۳۱ء) - یہ بیان جسے Hammer نے اپنی بحری لڑائیوں کی اس تاریخ میں استعمال کیا ہے، قدیم تر ماخذ پر مبنی ہے، جن میں سے بعض اب بھی موجود ہیں - عثمانلی غزوات ناموں کی ایک فہرست جن میں عروج اور خیرالدین کی ترکتازیوں کا ذکر ہے، آغا سِرّی لِونْد : غزوات نامہ لر میں دی گئی ہے (انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۷۰ ببعد) .

(R. LE TOURNEAU)

* **عُرُوسِ رَسْمی** : نیز رسم عَروس، رسم عَروسانہ، عادت عَروسی، وغیرہ؛ اس کے لیے قدیم اصطلاح گِردَک دِیْمِری اور گِردَک رسمی ہے - عثمانی دور حکومت میں دلھنوں پر جو محصول (ٹیکس) لگایا جاتا تھا، انھیں ناموں سے موسوم ہوتا تھا - اس محصول کی مقررہ شرح دوشیزہ کے لیے ساٹھ اسپر Esper اور بیوہ اور مطلقہ کے لیے تیس یا چالیس اسپر ہوتی تھی - متوسط اور کم آمدنی والے لوگوں کے لیے شرح بعض اوقات اس سے بھی کم ہوتی تھی - بعض علاقوں میں یہ جنس کی شکل میں وصول کیا جاتا تھا - غیر مسلموں کی شادیوں کے اندراجات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے یہ ٹیکس بالعموم نصف شرح پر، لیکن بعض اوقات دگنی شرح پر لیا جاتا تھا - تیمار [جاگیر] کی اراضی میں یہ محصول بالعموم جاگیردار کو ادا کیا جاتا تھا اگرچہ اس کا کچھ حصہ سنجاق بیگی یا سلطانی خزانے کے لیے بھی مخصوص کر دیا جاتا تھا - ٹیکس دینے کی جگہ کا تعین دلھن کے باپ کی حیثیت کے مطابق کیا جاتا تھا، یا بیوگان کی صورت میں ٹیکس اس جگہ دیا جاتا تھا، جہاں وہ بیوہ رہتی ہو

یا جس جگہ اس کا نکاح پڑھا گیا ہو۔ یہ ٹیکس سپاہیوں اور قلعہ گیرانی جیریوں وغیرہ کی بیٹیوں پر بھی لگایا جاتا تھا۔ اسے سنجاق بگی (ضلعدار) بیلربیگی (صوبے دار)، صوباشی (کوتوال) یا شاہی خزانے کے نمائندے کو ان قواعد کے مطابق ادا کیا جاتا تھا جو صوبے کے قوانین اور رجسٹروں میں درج ہوتے تھے۔ ان میں تاتاریوں، یوروکوں، [خانہ بدوشوں] مستأمنوں [وہ غیر ملکی جو ترک قوم میں مدغم ہو چکے ہوں]، کان کنوں اور دیگر مخصوص طبقوں کے لیے بھی دلہن ٹیکس کے قواعد شامل تھے۔ کوئی آقا اپنے کسی غلام اور کنیز کی آپس میں شادی کر دیتا تھا تو اسے یہ ٹیکس ادا بھی کرنا پڑتا تھا۔

یہ ٹیکس جو جاگیردارانہ نظام کی پیداوار معلوم ہوتا ہے، پندرھویں صدی عیسوی میں آناطولی اور روم ایلی کے قوانین میں باقاعدہ مندرج تھا۔ عثمانی فتوحات کے بعد اسے مصر، شام اور عراق میں بھی نافذ کر دیا گیا۔ انیسویں صدی عیسوی میں یہ ٹیکس منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ قاضی سے نکاح کا اذن نامہ حاصل کرنے کی اجرت مقرر کر دی گئی، جس کی شرح دوشیزہ کے لیے دس پیاسٹر اور بیوہ کے لیے پانچ پیاسٹر مقرر کی گئی۔

مآخذ : (۱) Fr. Kraelitz - Greifenhorst : *Kanūnname Sultan Mehmeds des Eroberers*، *MOG*، ۱ (۱۹۲۱): ۱۳، ۳۰، ۳۵؛ (۲) عثمانلی قانون نامہ لری مِلّی تتبع لر مجموعہ سی، استانبول ۱۳۳۱ھ، ص ۱۰۰ تا ۱۱۱؛ (۳) قانون نامۂ آل عثمان، *TOEM*، تکملہ، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۳۸، وغیرہ؛ (۴) R. Anhegger و ایچ اینالجق : قانون نامۂ سلطانی بر موجب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، ص ۵۱، ۵۲، ۹۸؛ (۵) عمر لطفی برکان : ۱۵ و ۱۶ انجی عصرلرده عثمانلی امپرا طورلغنده زراعی ایکونومی نک حقوقی و مالی اساس لری، ۱، قانون لر، استانبول ۱۹۴۳ء، بعدد اشاریہ؛ (۶) عبدالرّحمٰن وفیق : تکالیف قواعدی، ج ۱، استانبول ۱۳۲۸ھ، ص ۳۲؛ (۷) J. von Hammer : *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ج ۱، وی انا ۱۸۱۵ء، ص ۲۰۲؛ (۸) ن. چغتائی : عثمانلی امپرا طورلغنده رعایا دن آلینان ویرگی و رسملر، *AUDTC*، فکاتی درگیسی، ۵ (۱۹۴۷ء) : ۵۰۶ - ۵۰۷۔

(B. LEWIS)

* **عُرُوسِیّہ :** ایک درویشی سلسلے کا نام، جو بقول Rinn سلسلۂ شاذلیہ کی ایک شاخ ہے۔ اس سلسلے کا نام اپنے بانی ابوالعبّاس احمد (بن محمّد بن عبدالسلام بن ابوبکر) بن العروس کے نام پر ہے جو تونس میں ۱۴۶۰ء کے قریب فوت ہوے۔

مآخذ : (۱) Rinn : *Marabouts et Khouan*، ص ۲۶۸؛ (۲) Depont et Coppolani : *Les Confréries musulmanes*، ص ۳۳۰۔

(R. N. FRYE)

* **عَرُوض :** ۱۔ علم العَرُوض قدیم عربی اشعار کے علم اوزان کا اصطلاحی نام ہے۔ بعض اوقات "علم العروض" اور "علم الشعر" دونوں "علم نظم اشعار" کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں اور اس وسیع تر مفہوم میں علم العروض میں نہ صرف علم اوزان شعر شامل ہوتا ہے، بلکہ علم قواف (مفرد قافیہ) بھی، لیکن بالعموم علم القواف (یعنی قافیے سے متعلق قواعد) کو الگ علم سمجھا جاتا ہے اور "علم العروض" کو اس کے زیادہ صحیح مفہوم، یعنی علم اوزان تک محدود رکھا جاتا ہے۔ اس طرح عرب ماہرین لغت اس کی تعریف یوں کرتے ہیں : العَرُوضُ عِلْمٌ بِاُصُولٍ یُعْرَفُ بِها صحیح اَوْزانِ الشعرِ وفاسِدُها (عروض ان قواعد کے علم کا

نام ہے جن کے ذریعے اشعار کے صحیح اور غلط اوزان میں تمیز کی جا سکتی ہے) ۔

عروض کا یہ مفہوم کس مادّہ سے مشتق ہے اس کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ بعض عرب نحویوں کا یہ خیال ہے کہ لفظ عروض کا مفہوم (علم الاوزان) لفظ عروض کے لغوی معنی (= خیمے کی درمیانی چوب) کے قیاس پر مبنی ہے (تشریح آگے آتی ہے) ۔ [ابن منظور : لسان العرب، قاہرہ ۱۳۰۰ھ، ۹ : ۲۴۴؛ لان دیک : محیط الدائرۃ، بیروت ۱۸۵۷ء، ص ۲] ۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہ اصطلاح اس لیے استعمال ہوئی کہ خلیل نے اس علم کو مکّے میں وضع کیا جس کا ایک نام عَرُوض بھی ہے ۔ Georg Jacob (Studien in Arabischen Dichtern، ص ۱۸۰) نے یہ بتلا کر کہ دیوان الھذلیین میں ایک ایسا قطعہ موجود ہے (ص ۹۵، س ۱۶) جہاں نظم کو اڑیل اونٹنی (عَرُوض) سے تشبیہ دی گئی ہے جسے شاعر قابو میں لاتا ہے، ایک عجیب اور دلچسپ توجیہ پیش کی ہے ۔ بہرحال سب سے معقول توجیہ وہی ہے جو لفظ عروض کے مادّی معنی (یعنی خیمے کی چوب) پر مبنی ہے اور اس مستعار معنی پر مبنی ہے جو اس نے علم اوزان میں حاصل کر لیا، یعنی پہلے مصرع کا آخری جزو یا تفعیل ۔ دراصل اس سے مراد وہ بلّی یا چوب ہے جو خیمے کے درمیان رکھی جاتی ہے اور جو خیمے کا اہم پایہ یا سہارا ہوتا ہے ۔ (اسی نسبت سے) بیت کا درمیانی حصہ (یا جزء، Lane) چونکہ کسی بیت (یعنی بیت الشعر) کے درمیانی حصے میں پہلے مصرع کا آخری جزء شعر کی ساخت کے لیے اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ خیمے (بیت الشعر) کے لیے درمیانی چوب، اس لیے یہ آسانی سے فرض کیا جا سکتا ہے کہ لفظ عروض ایک مدت کے بعد علم اوزان کے لیے ایک عام اصطلاح بن گیا ۔

یہ امر حیرت انگیز ہے کہ علم اوزان پر عرب ماہرین لسان کی تصانیف بہت کم ہیں اور ان میں جو بھی مواد ہے، وہ بہت ہی کم قدر و قیمت کا ہے، بالخصوص جب کہ دیکھا جائے کہ اکابر مسلم علما نے نحو اور لغت پر ابدی قدر و قیمت کی کتابیں ایک کثیر تعداد میں لکھی ہیں ۔ کتاب العروض جو علم العروض کے بانی الخلیل کی طرف منسوب کی جاتی ہے، مفقود ہے ۔ اسی طرح، وہ کتابیں بھی جو متقدمین نے اس موضوع پر تصنیف کی تھیں، آج کل ناپید ہیں ۔ علم العروض کے وسیع تر مفہوم سے متعلق قدیم ترین رسالے جو ہم تک پہنچے ہیں، تیسری صدی ہجری کے اوائل میں مرتب کیے گئے [مثلاً الاخفش : القوافی] ۔ ادب کی بعض ضخیم تالیفات میں علم اوزان پر فصول موجود ہیں، ان میں سے قدیم ترین اور مشہور ترین ابن عبدربہ (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کی العقد الفرید (قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۳ : ۱۲۶ ببعد) میں دیکھی جا سکتی ہے ۔ مندرجۂ ذیل فہرست میں ان عرب ماہرین لسان کے نام مذکور ہیں جن کی تصانیف علم اوزان پر قلمی نسخوں کی شکل میں محفوظ ہیں (اس فہرست سے محض شارحین کو حذف کر دیا گیا ہے) ۔ مصنفین کے ناموں کو سن ہجری کے شمار سے صدی وار مرتب کیا گیا ہے اور صرف زیادہ معروف تصانیف ہی کے بارے میں تفصیلات دی گئی ہیں ۔ براکلمان کا حوالہ تاہم ہر موقع پر دے دیا گیا ہے ۔

چوتھی صدی

ابن کَیسان : تلقیب القوافی و تلقیب حرکاتہا (براکلمان، ۱ : ۱۱۰)، طبع W. Wright در Opuscula arabica، ۱۸۵۹ء، ص ۴۷ تا ۷۴ ؛

الصّاحب بن عبّاد الطالقانی : الاقناع فی العروض (تکملہ، ۱ : ۱۹۹)؛ ابن جنّی [کتاب العروض] (۱ : ۱۲۶؛ تکملہ، ۱ : ۱۹۲) ۔

پانچویں صدی

الرَّبَعی (تکملہ ۱ : ۴۹۱)؛ القَنْدری (۱ : ۲۸۶)؛ التبریزی : الکافی اور الوافی، ۱ : ۲۷۹؛ تکملہ، ۱ : ۳۹۲ ۔

چھٹی صدی

الزَّمَخْشَری : القِسْطاس فی العروض، (۱ : ۲۹۱، تکملہ، ۱ : ۵۱۱)؛ ابن القطّاع : العَروض البارع (۱ : ۳۰۸، تکملہ، ۱ : ۵۴۰)؛ ابن الدَّهّان [الفصول فی القوافی] (۱ : ۲۸۱)؛ نشوان الحِمْیَری [کتاب فی القوافی] (۱ : ۳۰۱)؛ ابن السّقّاط [: اختصار العروض] (۱ : ۲۸۲؛ تکملہ، ۱ : ۴۹۵)۔

ساتویں صدی

ابوالجَیش الاَنْدلُسی : عَروض الاندلسی، بار اوّل، استانبول ۱۲۶۱ھ، متعدد شرحیں (۱ : ۳۱۰، تکملہ، ۱ : ۵۴۴)؛ الخَزْرجی : القصیدۃ الخزرجیۃ، طبع R. Basset : *Le Khazradjiya, traite de metrique arabe* الجزائر ۱۹۰۲ء؛ مجموع المتون الکبیر کی سب طبعات میں بھی اس کا متن موجود ہے اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں (۱ : ۳۱۲؛ تکملہ، ۱ : ۵۴۵)؛ ابن الحاجب : المقصد الجلیل فی علم الخلیل، طبع Freytag (در *Dar Stellung der arab. Verskunst*، ۱۸۳۰ء)؛ ص ۳۳۴ ببعد، متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں (۱ : ۳۰۵؛ تکملہ، ۱ : ۵۳۷)؛ المَحلّی : (۱) الشفاء؛ (۲) اُرجوزۃ فی العروض (۱ : ۳۰۷، تکملہ، ۱ : ۵۳۹)؛ ابن مالک : العروض (۱ : ۳۰۰)۔

آٹھویں صدی

اللاوَسی، (۲ : ۲۵۹)؛ الساوی : القصیدۃ الحُسْنٰی، (۲ : ۲۳۹؛ تکملہ ۲ : ۲۵۸)۔

نویں صدی

الدَّمامینی (۲ : ۲۶)؛ القنائی : الکافی فی علمی العروض و القوافی، بار اوّل، قاہرہ ۱۲۷۳ھ، منقول در مجموع، متعدد شرحیں لکھی گئیں (۲ : ۲۷؛ تکملہ، ۲ : ۲۲)؛ الشَّروانی (۲ : ۱۹۴)۔

گیارھویں صدی

الاِسْفَرائنی (۲ : ۲۸۰؛ تکملہ، ۲ : ۵۱۳)۔

بارھویں صدی

الصَّبّان : منظومۃ (الشافیۃ الکافیۃ) فی علم العروض، مطبوعۂ قاہرہ، متعدد بار؛ نیز مجموع کی سب طبعات میں منقول (۲ : ۲۸۸؛ تکملہ، ۲ : ۳۹۹)۔

جس طرح قدیم ہندیوں اور یونانیوں نے اپنی اپنی موزوں شاعری تخلیق کی، اسی طرح قدیم عربوں نے اپنی شاعری کی طرز وضع کی۔ قدیم عربی نظمیں اسلام سے ایک سو برس قبل بھی مروجہ بحور میں لکھی اور پڑھی جاتی تھیں اور کئی صدیوں تک ان کا انداز زیادہ تغیر پذیر نہیں ہوا۔ قصیدہ [رک باں] جو قدیم عرب کی معروف صنف سخن ہے، اپنی ساخت میں مختصر اور سادہ ہوتا ہے۔ یہ پچاس سے لے کر سو (اور شاذ طور پر اس سے زائد) ہم قافیہ ابیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ قدیم عربی شعر ترکیب بند (استروفیہ) سے مبرّا ہوتا ہے۔ ہر بیت (جمع ابیات) دو واضح طور پر علٰحدہ مصراع (جمع مصاریع)، یعنی نصف حصوں پر مشتمل ہوتا ہے؛ پہلا مصرع الصَّدْر کہلاتا ہے اور دوسرا العجز۔ پہلی صدی ہجری تک بیت کی تقسیم صرف انھیں دو نمایاں اجزا تک محدود تھی اور ان اجزا کے یہی نام رکھے گئے تھے۔ الخلیل بن احمد الفراہیدی [رک باں] پہلا شخص تھا جس نے عربی شعر کی (مزید تفصیلات کا انکشاف کیا اور شعر کی)

ساخت کے اندر وزن دریافت کیا ۔ اس نے مختلف بحور کو ایک دوسرے سے ممیز کیا، ان بحور کے نام رکھے جو اب تک معروف ہیں ۔ اس نے ہر بحر کو اس کے جزوی عروضی عناصر میں تقسیم کیا ۔ بہرحال ان سب تفصیلات کو جن کے مشاہدے کا انحصار محض سمع پر تھا، الفاظ میں بیان کرنے اور ان کا تجزیہ کرنے میں سخت دشواریاں درپیش تھیں ۔

ہر زبان کی نثر میں الفاظ کا انتخاب اور ان کی ترتیب دو چیزوں کی تابع ہے: اول مسلّمہ نحوی قواعد کی اور دوم متکلم کی اس خواہش کی کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار جہاں تک ممکن ہو، واضح طریقے پر کر سکے ۔ شعر میں بھی جہاں وزن بنیادی حیثیت رکھتا ہے، الفاظ کا انتخاب اور شعر میں ان کی ترتیب کچھ زیادہ غیر منضبط نہیں ہوتی ۔ شعر کی موزونیت اور وہ بحر جس میں اس کا خارجی اظہار ہوتا ہے، مندرجۂ ذیل عناصر سے پیدا ہوتے ہیں: (۱) بیت یا شعر میں مقاطع لفظی کے سیاق کو ایک معیّن ترتیب میں لانا اور (۲) ارکان لفظ پر زور (Accent) کا باقاعدہ بار بار آنا، جسے نبرہ (Stress) یا کسی اور ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہے ۔ کسی بیت کی موزونیت اس زبان کی صوتی خصوصیات سے جس میں وہ لکھا جائے، ایسے ہی مکمل طریقے پر وابستہ ہے جیسے کہ اس زبان کی نثر میں الفاظ کے ارکان تہجی ۔ اس کا تعلق سب سے بڑھ کر ارکان تہجی کے امتداد اور اس ضغطے پر ہے، جس سے ان ارکان کا تلفّظ کیا جائے ۔ ہر زبان میں (الفاظ کے) ارکان تہجّی کا ایک ایسا طول ہوتا ہے جسے ناپا جا سکتا ہے، لیکن بعض زبانوں میں (مثلاً ٹیوٹانی زبانوں میں) ارکان تہجّی کا کوئی معیّن متناسب طول نہیں ہے ۔ (اگرچہ ان زبانوں میں مسلّمہ طور پر کچھ ایسے ارکان بھی ہیں جو ہمیشہ طویل ہوتے ہیں اور بعض ایسے جو ہمیشہ قصیر ہوتے ہیں، لیکن بہت سے ایسے بھی ہیں جن کی مقدار یا کمیّت معیّن نہیں ہوتی) ۔ برخلاف اس کے، بعض ایسی زبانیں بھی ہیں (مثلاً قدیم یونانی) جن میں ہر لفظ کے ہر رکن تہجی کی مقدار قطعی طور پر معیّن ہوتی ہے ۔ ایسی زبانوں کی نثر میں بھی طویل اور قصیر ارکان تہجی کے مابین سختی سے فرق کیا جاتا ہے، ان دونوں کے طول کا تناسب تخمیناً ۲ : ۱ ہوتا ہے ۔ دباؤ یا ضغطے کے عنصر کے بارے میں بھی کیفیت اسی کے مماثل ہے، بحالیکہ ہر زبان میں کسی لفظ کے اندر ایک رکن تہجی ایسا ہوتا ہے جسے کسی نہ کسی بنا پر دوسرے ارکان کی نسبت زیادہ کھینچ کر تلفّظ کیا جاتا ہے ۔ تاہم اس زور یا دباؤ کی قوت زبانوں میں فرداً فرداً بہت مختلف ہوتی ہے، مثلاً قدیم یونانی میں مترنّم اتار چڑھاؤ (Pitch) سے کام لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ارکان تہجی کی انفرادی تفریق ایک بلند تر صوت (Tone) سے ہوتی ہے، لیکن ٹیوٹانی زبانوں میں ارکان کی تفریق اس دباؤ کے ذریعے کی جاتی ہے جو سانس کے اخراج سے پیدا ہوتا ہے، چنانچہ یہ ارکان دوسرے کے مقابلے میں زیادہ زور دار ہو جاتے ہیں ۔ ہر زبان میں شعر کی موزوں ساخت کو ارکان تہجی کی ان صفات کی مطابقت کرنی پڑتی ہے ۔ اگر ارکان تہجی کی مقدار قطعی طور پر معین ہو تو بیت کا وزن زیادہ تر طویل اور قصیر ارکان تہجی کے بار بار ایک دوسرے کے بعد آنے سے، جن سے وزن یا بحر کے اجزا مرکب ہوتے ہیں، حاصل ہوتا ہے، اور ان اجزائے بحر کا طول ہمیشہ برابر ہوتا ہے، اس حالت میں نظم کو مقداری (Quantitative) کہا جاتا ہے ۔ اگر اس کے برخلاف مخصوص ارکان تہجی کو ان کے ملحقہ ارکان سے ممیّز کرنے کا مخصوص ذریعہ نبرہ، نہ کہ کوئی معیّن مقدار ہو

تو نظم کا وزن اور اس کی بحر کی ساخت دونوں بیشتر نبرہ‌دار اور بے زور ارکان تہجی کے یکے بعد دیگرے آنے سے پیدا ہوں گے۔ اس حالت میں ہم نظم کو (Accentual) کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی منثور عبارت اور قدیم عرب کے اشعار سے، جو ہم تک پہنچے ہیں، ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ قدیم عربی زبان میں ارکان تہجی کی مقدار قطعی طور پر معیّن تھی۔ بعض لحنوی خصائص کی بنا پر یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ عربی زبان میں وہ نبرہ بھی موجود تھا جو سانس کے اخراج کے ساتھ پیدا ہوتا ہے؛ اگرچہ وہ بہت کم نمایاں ہوتا تھا۔ اس لیے بادی‌النظر میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ قدیم عربی نظم میں (جیسے کہ یونانی نظم میں) موزونیت کا اظہار "مقداری" اوزان سے ہوتا تھا۔ تاہم اس زمانے میں اس مسئلے پر نظریاتی بحث کرنا کسی یونانی ماہر عروض کی نسبت کسی عرب ماہر لسان کے لیے زیادہ دشوار تھا۔ یونان کے علما نے رکن تہجی کی اصطلاح اختیار کی، طویل اور قصیر ارکان میں واضح طور پر فرق بتایا اور قصیر رکن تہجی کو شعر کے امتداد کو ناپنے کے لیے انتخاب کیا۔ یونانیوں نے ایک اصطلاح اور ایک ترسیمی علامت بھی وضع کر لی تھی جس سے وہ اتشا (یا بلندی) معلوم ہوتی تھی جس سے ہر لفظ کے ایک جز کو ممیّز کیا جاتا تھا۔ برعکس اس کے عرب ماہرین لسان رکن تہجی کے تصوّر ہی سے نابلد تھے۔ قصیر رکن تہجی کا تکلّف تو درکنار رہا۔ خود الخلیل لفظ "رکن تہجی" اور "نبرہ" سے ناواقف تھا، تاہم اس کے کان یقیناً ان چیزوں کو محسوس کرتے تھے جنھیں ہم "ارکان" اور "نبرہ" کہتے ہیں، اس لیے کہ ان اصطلاحات کی صوری تعبیر جو اس نے کی ہے اور جسے ہم سمجھ سکتے ہیں، بشرطیکہ ہم پوری کوشش کریں ہمارے سامنے قدیم عربی شعر کی موزونیت کی ایک واضح تصویر پیش کرتی ہے۔

ابتداءً الخلیل نے عربی رسم الخط کی خصوصیتوں سے، جس میں لفظ کی ظاہری صورت اس کے ارکان کی جانب رہنمائی کرتی ہے، پورا فائدہ اٹھایا۔ ایک تنہا حرف متحرک، یعنی ایک حرف صحیح جس پر کوئی حرکت ہو (مثلاً بَ، قِ) اس چیز کا مترادف ہے جسے ہم رکن قصیر کہتے ہیں، اور دو حرف جن میں سے پہلا متحرک ہو اور دوسرا ساکن (جیسے فِیْ، لَوْ، قَدْ) اس کے مترادف ہیں جسے ہم رکن طویل کہتے ہیں (دیکھیے تعلیقہ ۱ الف)۔ البتہ چند ایسے معینہ ہجے ہیں جو اس قاعدے کی مطابقت سے قاصر ہیں (مثلاً آخَرُ = أاْخَرُ، وَالِیْ = وَلِی، بْ = بِنْ، بِنْ، ذٰلِکَ = ذاْلِکَ، اُقْتُلْ = قْتُلْ) عربی رسم الخط کی اس خصوصیت کی بدولت الخلیل اس قابل ہو گیا کہ عربی بحروں کے بارے میں اپنی بحث کی بنیاد شعر کی ظاہری صورت کو قرار دے۔ حروف کی متغیّر شکلوں سے مستغنی ہونے کی غرض سے صوری علامات وضع کی گئیں، یعنی علامت "|" حرف ساکن کے لیے اور علامت "ہ" حرف متحرک کے لیے (مثلاً قِفَانَبْکِ = ہہ|ہ|ہ (دیکھیے تعلیقہ ۱ ب)۔

الحریری اور ابن خلّکان دونوں بیان کرتے ہیں کہ الخلیل نے ان مختلف اوزان کو محسوس کیا تھا جو بصرے کے بازار میں تانبے کے برتن بنانے کی دکانوں میں ہتوڑے کی آواز سے پیدا ہوتے تھے، اور یہ کہ اس سے اسے ایک علم عروض کے وضع کرنے کا خیال پیدا ہوا، یا دوسرے الفاظ میں قدیم نظموں کی ساخت میں وزن کی تعیین کا۔ یہی بات دراصل الجاحظ ان سے پہلے بیان کر چکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ الخلیل پہلا شخص تھا جس نے

مختلف بحروں میں تمیز کی، یعنی وہ پہلا ایسا شخص تھا جس نے محض سن کر قدیم اشعار کی مختلف موزوں ساختوں کو ممیّز کیا اور یہ کہ اسی نے سب سے پہلے اس موزونیت کا تجزیہ کیا اور اسے اس کے عروضی عناصر میں تقسیم کیا اس کے نظریے کی جزئیات میں متأخّرین نے اضافہ کیا، لیکن ان اضافوں سے بنیادی تصور میں کوئی فرق نہیں پڑا (دیکھیے تعلیقہ ۱، ج) آج بھی عربی شعر کی سولہ بحریں اسی ترتیب میں پیش کی جاتی ہیں جس میں الخلیل نے انھیں پیش کیا تھا، اس لیے کہ اسی ترتیب میں یہ ممکن ہے کہ انھیں پانچ دائروں (دوائر؛ مفرد: دائرہ) کی صورت میں یکجا کر کے پیش کیا جا سکے۔

الخلیل کے قول کے مطابق ہر بحر آٹھ موزوں اجزا کی تکرار سے پیدا ہوتی ہے جو سب بحروں میں ایک معیّن تقسیم اور ترتیب سے بار بار آتے ہیں۔ ان حصوں کا اصطلاحی نام جزءٌ (جمع: اَجْزاءٌ) ہے۔ عرب نحویوں کے عام دستور کی پیروی کرتے ہوے، وہ ان آٹھ "اجزاء" میں سے ہر ایک کو ایک فرضی لفظ (Mnemonic دراصل وہ لفظ ہے جو حافظے کی مدد کے لیے کام آئے؛ مراد بحور کے اجزا کے فرضی ناموں سے ہے) سے ظاہر کرتا ہے جو "ف ع ل" سے مشتق ہوتا ہے۔ ان آٹھ فرضی لفظوں میں سے دو میں پانچ پانچ حروف ہوتے ہیں، یعنی فَعُولُنْ اور فاعِلُنْ میں؛ چھے میں سات سات، یعنی مَفَاعِیلُنْ، مُسْتَفْعِلُنْ، فاعِلاتُنْ، مُفَاعَلَتُنْ، مُتَفَاعِلُنْ اور مَفْعُولاتُ میں۔ پانچوں دوائر (دیکھیے محیط الدائرہ) سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان آٹھ اجزا سے سولہ بحریں کس طرح بنتی ہیں۔ وضاحت کے خیال سے مندرجہ ذیل سطور میں ان بحور کے الگ الگ ناموں کے سامنے ان کے تفاعیل درج کیے جاتے ہیں؛ ہر ایک بحر پر الگ الگ مقالہ موجود ہے [رک باں]۔

طویل : فَعُولُنْ ۔ مَفَاعِیلُنْ ۔ فعولن ۔ مَفَاعیلن (دو بار)
مَدِید : فاعِلاتُنْ ۔ فاعِلُنْ ۔ فاعلاتن ۔ فاعلن (دو بار)
بَسِیط : مُسْتَفْعِلُنْ ۔ فاعِلُنْ ۔ مستفعلن ۔ فاعلن (دو بار)
وافر : مُفَاعَلَتُنْ ۔ مفاعلتن ۔ مفاعلتن (دو بار)
کامل : مُتَفَاعِلُنْ ۔ متفاعلن ۔ متفاعلن (دو بار)
ہَزَج : مَفَاعِیلُنْ ۔ مفاعیلن ۔ مفاعیلن (دو بار)
رَجَز : مُسْتَفْعِلُنْ ۔ مستفعلن ۔ مستفعلن (دو بار)
رَمَل : فاعِلاتُنْ ۔ فاعلاتن ۔ فاعلاتن (دو بار)
سَرِیع : مُسْتَفْعِلُنْ ۔ مستفعلن ۔ مَفْعُولاتُ (دو بار)
مُنْسَرِح : مُسْتَفْعِلُنْ ۔ مَفْعُولاتُ ۔ مستفعلن (دو بار)
خَفِیف : فاعِلاتُنْ ۔ مُسْتَفْعِلُنْ ۔ فاعلاتن (دو بار)
مُضارِع : مَفَاعِیلُنْ ۔ فاعِلاتُنْ ۔ مفاعیلن (دو بار)
مُقْتَضَب : مفعولات ۔ مستفعلن ۔ مستفعلن (دو بار)
مُجْتَثّ : مستفعلن ۔ فاعلاتن ۔ فاعلاتن (دو بار)
مُتَقارِب : فَعُولُنْ ۔ فَعُولُنْ ۔ فَعُولُنْ ۔ فعولن (دو بار)
مُتَدارِک : فاعِلُنْ ۔ فاعلن ۔ فاعلن ۔ فاعلن (دو بار)

ان سولہ بحور کو پانچ دائروں میں تقسیم کیا جاتا ہے اور ان پانچوں دائروں کی ترتیب ایک اصول ریاضی پر مبنی ہے۔ انھیں ان بحروں کے فرضی الفاظ کے حروف کی تعداد کے مطابق مرتب کیا گیا ہے جن سے وہ بنتی ہیں۔ تین بحریں، طویل، بسیط اور مدید جن کے ہر مصرع میں چوبیس حروف ہوتے ہیں، پہلا دائرہ بناتی ہیں۔ دو بحریں، متقارب اور متدارک جن کے ہر مصرع میں صرف بیس حروف ہوتے ہیں، آخری دائرہ بناتی ہیں۔ باقی بحریں، جن میں سے ہر ایک کے مصرع میں اکیس حروف ہوتے ہیں، درمیان کے تین دائروں میں منقسم ہوتی ہیں۔ دائرے کے اندر بحروں کی ترتیب بھی ایک رسمی ترتیب ہے۔ کسی بحر کے اجزا کو پہلے ایک دائرے کے خطِّ محیط کے گرد لکھا جاتا ہے؛ اس طرح بحر ہزج کے تین مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن، تیسرے دائرے کے

خطِّ محیط کے گرد لکھے جاتے ہیں۔ اگر کوئی اس دائرے کو پھر پڑھے، لیکن ایک مختلف نقطے سے شروع کرکے، تو اسے ایک دوسری بحر کے فرضی الفاظ خود بخود مل جائیں گے، مثلاً اگر تیسرے دائرے میں کوئی مَفَا سے (جیسے کہ ہزج میں) شروع نہ کرے، بلکہ مَفَاعِیْلُنْ کے عِیْ سے، تو اسے بحر رجز کی ترکیب وزنی معلوم ہو جاتی ہے اور اگر کوئی زیادہ آگے بڑھ کر لُنْ سے پڑھنا شروع کرے، تو اسے رمل کی ترکیب بحری مل جاتی ہے۔ کسی دائرے کے اجزا کو مختلف طریقوں پر تقسیم کرنے اور ایسا کرنے سے مختلف بحری ترکیبوں تک پہنچنے کے امکان کا سبب محض یہ ہے کہ الخلیل نے اپنے دائروں کو قصداً اس طرح بنایا کہ وہ فرضی الفاظ جن کو ہر دائرے میں یکجا کر دیا جاتا ہے، نہ صرف یہ کہ وہ حروف کی یکساں مجموعی تعداد پیش کرتے ہیں، بلکہ اپنے متحرّک اور ساکن حروف میں بھی ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، بشرطیکہ انہیں ایک دوسرے سے ایک مخصوص علاقے کے ساتھ لکھا جائے۔ یہ بات پانچوں دائروں کی مندرجۂ بالا جدول میں صاف طور پر دیکھی جا سکتی ہے، اگر کوئی لاطینی حروف کو عربی حروف میں لکھ دے تو یہ مطابقت اور بھی واضح طور پر نمایاں ہو جائے گی، اگر ہم خود ان متحرک اور ساکن حروف کے بجائے وہ علامتیں درج کر دیں جو مغرب عروضیوں نے ان حروف کے لیے استعمال کی ہیں۔ اس طرح تیسرے دائرے کی تصویر یوں ظاہر ہوگی:

ہزج : oo | o | o | oo | o | o | oo | o | o |
رجز : o | o | oo | o | o | oo | o | o | oo |
رمل : o | oo | o | o | oo | o | o | oo | o |

ایسی ہی مطابقت باقی چار دائروں کی بحروں میں بھی پائی جاتی ہے۔ پانچ دائروں کے خالصۃً رسمی نظام میں بحروں کو مرتب کرنے سے الخلیل کا جو مقصد تھا، وہ نہ تو خود اس کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے اور نہ کسی بعد کے عروضیوں کے ذریعے۔ تاہم یہ بالکل یقینی بات ہے کہ بحور کے فرضی الفاظ میں متحرّک اور ساکن حروف کے اس محض خارجی طور پر ٹھونسنے کا مقصد یہ نہ تھا کہ اس سے ایک بحر کے دوسری بحر سے بننے کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وہ آٹھ اجزا جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سولہ بحروں میں مختلف ترتیب و تقسیم کے ساتھ بار بار آتے ہیں، اپنے ترکیبی عناصر میں تقسیم ہو سکتے ہیں، لیکن الخلیل کے نزدیک ترکیبی عنصر کا مفہوم اس سے مختلف ہے جو یورپ کے عروضیوں کے نزدیک ہے، یعنی یہ آواز کا ناقابل تقسیم سب سے چھوٹا عنصر نہیں ہے، بلکہ سب سے چھوٹا مستقل لفظ ہے جو عربی زبان میں آتا ہے، چنانچہ الخلیل نے بظاہر اپنے خیال کے مطابق ترکیبی عناصر کی تقسیم کو دو جوڑوں کی صورت میں قائم کیا، اس لیے کہ ان چاروں لفظوں میں سے (ہر ایک مع اپنی حروف متحرّک و ساکن کی مخصوص ترتیب کے) کوئی بھی باقی تین سے ترکیب نہ پا سکتا تھا۔ بحالیکہ آٹھوں اجزا ان چار لفظوں کی باہمی ترکیب سے بنائے جا سکتے تھے۔ عناصر کے ان دو جوڑوں کے لیے اس نے خیمے کے دو اہم حصوں سے نام اخذ کیے اور ان میں یوں تمیز کی:

الف۔ دو سَبَب ("رسّی"، جمع: اسباب) جن میں سے ہر ایک دو دو حرفوں پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی

۱۔ سببِ خَفیف = دو حرف، پہلا متحرّک اور دوسرا ساکن، مثلاً قَدْ۔

۲۔ سببِ ثَقیل = دو حرف، دونوں متحرّک، مثلاً لَکَ۔

ب۔ دو وَتَد ("میخ"، جمع: اوتاد) جن میں

ہر ایک تین حرفوں پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی

۱۔ وتد مجموع = تین حروف، پہلے دو متحرّک، تیسرا ساکن، جیسے کہ لَقَدْ۔

۲۔ وتد مفروق = تین حروف، پہلا اور تیسرا متحرّک، بیچ کا ساکن، مثلاً وَقْتَ۔

اس طرح سے، اجزا میں سے ہر ایک کو اس کے ترکیبی عناصر میں یوں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ مَفَاعِیْلُنْ = وتد ۱ + سبب ۱ + سبب ۱، یا مُتَفَاعِلُنْ = سبب ۲ + سبب ۱ + وتد ۱۔ لہٰذا ان سولہ بحروں میں سے جو دائروں میں درج ہوتی ہیں ہر ایک کی تقطیع اسی بنیاد پر کی جا سکتی ہے: مثلاً وافر: مُفَاعَلَتُنْ مُفَاعَلَتُنْ مُفَاعَلَتُنْ = وتد ۱ + سبب ۲ + سبب ۱، وتد ۱ + سبب ۲ + سبب ۱، وتد ۱ + سبب ۲ + سبب ۱، یا سریع = مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُوْلَاتُ = سبب ۱ + سبب ۱ + وتد ۱، سبب ۱ + سبب ۱ + وتد ۱، سبب ۱ + سبب ۱ + وتد ۲۔

اس طریق سے تمام بحروں کو ان کے ترکیبی عناصر میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس لیے ہم کہ سکتے ہیں کہ یہ نظام عروضی مکمل ہے۔ تاہم یہ حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سولہ بحریں عملاً کبھی بھی بعینہ ان شکلوں میں نظر نہیں آتیں جن میں وہ دائروں کے اندر پیش کی گئی ہیں، بلکہ تقریباً ہمیشہ اپنی معیاری شکل سے کچھ حد تک اور بعض اوقات بہت حد تک متغیّر صورتوں میں ملتی ہیں۔ بالفاظ دیگر عربی اشعار میں متحرّک اور ساکن حروف کی ترتیب وہ نہیں ہوتی جو دائروں کے اندر معیّن کر دی گئی ہے۔ لہٰذا کوئی بحر جس صورت میں شاعر اسے استعمال کرتے ہیں ان مقررہ آٹھ اجزا میں تقسیم نہیں کی جا سکتی، بلکہ اسے ترکیبی عناصر میں بھی تقسیم نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ تقطیع کا وہ طریقہ کاملۃً دوائر کے مقررہ اجزا میں متحرّک اور ساکن حروف کی خاص ترتیب پر مبنی ہے۔ یہ حقیقت یقیناً الخلیل کو بھی اسی طرح معلوم تھی جیسے ہمیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اس کے دائرے محض "اصول" کی حیثیت رکھتے ہیں اور بحر کی وہ متغیّر صورتیں، جنھیں شاعر استعمال کرتے ہیں، ان "اصول" کی "فروع" ہیں، اسی لیے بحروں کی نوعیت ظاہر کرنے کے لیے دو مختلف اصطلاحیں موجود ہیں۔ وہ معیاری صورتیں جو دائروں کے اندر ہیں "بُحُور" (مفرد بحر، "دریا" (دیکھیے تعلیقہ ۱، د)، PUÐUOÇ، کہلاتی ہیں اور ان کی متغیّر صورتیں جو فی الحقیقت قدیم عربی اشعار میں استعمال ہوتی ہیں "اَوْزَانُ الشّعر" (metres) کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔ سب سے معمولی تغیر بحر کی تخفیف ہے۔ یہ آسانی سے نظر آ جاتی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بحر تامّ الاجزاء نہیں رہتی۔ درجے کے لحاظ سے اس تغیر کے تین امکانات ہو سکتے ہیں:

(الف) "مجزوّ"، جب ہر مصرع سے ایک جزء مفقود ہو (مثلاً ہزج، کامل یا رجز میں جزء کی تکرار صرف دو دفعہ ہو نہ کہ تین دفعہ)؛ یا

(ب) "مشطور"، جب ایک پورا نصف حصہ (= شطر) غائب ہو (مثلاً جب رجز کو صرف ایک مصرع تک محدود کر دیا جائے)، یا

(ج) "مَنْہُوک"، جب نادر مواقع پر ایک بیت کو "کمزور کرکے بالکل نڈھال کر دیا جائے"، یعنی جب اسے (مثلاً منسرح میں) ایک تہائی حصے تک محدود کر دیا جائے۔ تغیر کی یہ مندرجۂ بالا صورتیں بحر کی محض خارجی شکل سے تعلق رکھتی ہیں اور اس کی موزوں ساخت پر اثر انداز نہیں ہوتیں، جس کا اظہار بدستور متحرّک اور ساکن حروف کی (معیّنہ) ترتیب و توالی سے ہوتا ہے۔

قدیم عربی شعر میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں متحرّک اور ساکن حروف کی ترتیب و توالی

دائروں میں دی ہوئی ترتیب سے مختلف ہے۔ ان تمام صورتوں کے جواز کے لیے چند خاص قواعد وضع کر لیے گئے ہیں۔ ان قواعد کو دائروں کے ایک لازمی تتمّے کی حیثیت حاصل ہے۔ اگر ایسے کوئی قواعد موجود نہ ہوتے تو تغیر کی یہ صورتیں بالکل بے ضابطہ معلوم ہوتیں اور ان دوائر کی جنھیں "اصول" ہونے کی حیثیت حاصل ہے، اہمّیت ختم ہو جاتی۔ نظام عروض کے پہلے حصے کی (جس میں پانچ دائرے اور متعلقہ بحور کا ذکر آتا ہے) باقاعدگی جس قدر قابل تعریف ہے، اس کے اس دوسرے حصے کی الجھنیں اور پیچیدگیاں اسی قدر پریشان کن ہیں، لیکن یہ اس کی فطرت ہی میں مضمر ہے۔ نہ تو الخلیل نے رکن تہجی (Syallable) کی اصطلاح استعمال کی ہے، نہ بعد کے عروضیوں نے۔ اس لیے ہم عام قواعد کی توقع نہیں کر سکتے (مثلاً طویل ارکان کو قصیر میں تبدیل کرنے، قصیر ارکان کو حذف کر دینے وغیرہ کے بارے میں)۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر منفرد صورت میں انھیں یہ بتانا پڑا کہ آیا قدیم اشعار میں متحرک اور ساکن حروف، بمقابلہ اس معیاری ترکیب کے جو دائروں میں مذکور تھی، کم و بیش تو نہیں، اگر ہیں تو کس حد تک۔ یہ بات عروضیوں کو ہر بحر میں اور بیت کے دونوں حصوں (یعنی مصرعوں) کے ہر جزء میں کرنی پڑی اور انھیں وضاحت سے فرداً فرداً بتانے کے لیے ان تمام متعدّد تغیّرات کے لیے علٰحدہ علٰحدہ اصطلاحیں وضع کرنی پڑیں۔ اس حیران کن فہرست میں سے اس حقیقت کی بدولت کہ خوش قسمتی سے یہ سب تغیرات صرف دو قسموں پر ہیں اور ان تغیرات کے احکام کا عمل مختلف ہے اور ان کا اطلاق بیت کے مختلف حصوں پر ہوتا ہے، ایک طرح کی ترتیب اور وضاحت پیدا ہو جاتی ہے۔

پہلے مصرع کا آخری جزء العَرُوض (جمع : اعاریض) اور دوسرے مصرع کا آخری جزء الضَّرب (جمع : ضُروب)، یعنی بیت کے دو نصف حصوں کے سرے ہی بالعموم تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ ان دونوں قابل تغیر حصوں کے اصطلاحی نام معین اور مخصوص ہیں، ورنہ باقی اجزا کے لیے مختلف اصطلاحیں مستعمل ہیں اور انھیں عام طور پر حَشْو (بھرتی) کا مجموعی نام دے دیا جاتا ہے۔ قیاس سے کام لیتے ہوئے تغیرات کی دو قسمیں بتائی جا سکتی ہیں : زِحافات اور عِلَل (دیکھیے تعلیقہ ۱، ۰۰۰)۔ زِحافات (مسامحات) سے مراد جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہے، وہ خفیف تغیرات ہیں جو بیت کے ایسے اجزاے حشویہ میں واقع ہوتے ہیں، جن میں بحر کا مخصوص وزن زیادہ مضبوطی سے قائم رہتا ہے۔ چنانچہ زحاف کمزور اسباب کے حرف ثانی میں ایک خفیف مقداری تغیر کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔ بہ حیثیت تغیر اتفاقی زحافات کا کوئی باقاعدہ یا مخصوص مقام نہیں، وہ محض کبھی کبھی اجزا میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس عِلَل (امراض، نقائص) ہیں، جو ابیات کے دونوں مصرعوں کے آخری اجزا (عروض و ضرب) ہی میں رونما ہوتے ہیں اور وہاں، جیسا کہ ان کے نام میں اشارہ پایا جاتا ہے، بہ مقابلہ صحیح اجزا میں بہت کچھ تغیّر پیدا کر دیتے ہیں۔ وہ ابیات کے آخری اجزا کے اوزان کو اس حد تک بدل دیتے ہیں کہ وہ اجزاے حشویہ سے امتیازی طور پر مختلف نظر آنے لگتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ "عِلَل" تغیرات میں شمار کیے گئے ہیں، محض کبھی کبھی وارد نہیں ہوتے بلکہ ان کے لیے باقاعدہ اسی شکل میں اور نظم کے سب ابیات میں اسی جگہ واقع ہونا ضروری ہے۔ تغیرات کی ان دونوں قسموں میں ایک مزید فرق یہ بھی ہے کہ

زحافات صرف اسباب میں واقع ہوتے ہیں (وہ بھی محض ان کے حرف ثانی میں)، لیکن عِلَل دونوں مصرعوں کے آخری اجزا کے اوتاد کو اور ساتھ ہی ان کے اسباب کو بھی بدل دیتے ہیں۔

اگر ہر بحر کے اجزا کی صحیح شکل کو بطور اصل سامنے رکھا جائے اور ان میں زحافات اور عِلَل کے معیّنہ قواعد جاری کیے جائیں تو بحور کی وہ صورتیں پیدا ہو جائیں گی جو فی الواقع قصائد میں استعمال ہوئی ہیں، ٹھیک جس طرح صحیح اجزا کو ان کے آٹھ فرضی الفاظ (مثلاً فَعُولُنْ، مفاعیلن، وغیرہ) سے تعبیر کیا جاتا ہے، جن سے ان کے متحرّک اور ساکن حروف کی مقررہ ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح چند فرضی الفاظ ان شکلوں کے اظہار کے لیے بھی موجود ہیں جن میں زحافات اور عِلَل سے تبدیلی پیدا ہو گئی ہے اور ان سے حروف کی تبدیل شدہ ترتیب کا پتا چلتا ہے، مثلاً مستفعِلُن بعد حذف سین، مُتَفعِلُن رہ جانا چاہیے، جو نئی صورت کہ عربی میں لسانی اعتبار سے ناقابل قبول ہے، لیکن حروف کی اسی ترتیب کو (یعنی "طویل" اور "قصیر"، ارکان تہجی کی اسی ترتیب کو) ایک ایسے مساوی (ہم وزن) لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے جو لسانی اعتبار سے قابل قبول ہے، مثلاً اس صورت میں مَفَاعِلُن سے۔ اجزا کی اصولی شکلوں سے ممیّز کرنے کے لیے ان مبدّل شکلوں کو اجزا کی فروعی شکلیں کہا جاتا ہے۔ مندرجۂ ذیل مثالوں میں اگر اجزا کی شکل اصول سے مختلف ہوگی تو فروع کا اضافہ خطوط وحدانی میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنی گنجائش نہیں کہ زحافات اور عِلَل کی مفصل فہرست دی جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے علم العروض بر عربی (سالے)، تاہم نظریاتی تشریح کی وضاحت کے لیے اور یہ دکھانے کے لیے کہ نظام عروض کا یہ مخصوص حصہ کس قدر انوکھا اور پیچیدہ ہے، چند مثالیں پیش کی جائیں گی۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، زحافات کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب کسی بیت میں کی اپنی صحیح صورت قائم نہ رہے اور اس کے دوسرے حرف میں کوئی تغیر واقع ہو۔ تاہم ایسے ہر موقع پر محض زِحاف کہ دینا درست نہیں کیونکہ یہ ابہام کا باعث ہو سکتا ہے۔ زحاف کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے یہ بتانا ضروری ہے کہ جزو کے کون سے حرف پر اثر پڑا ہے اور آیا وہ حرف متحرّک ہے یا ساکن، مثلاً زحاف منفرد کی آٹھوں مشہور انواع کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس اعتبار سے کہ آیا کوئی سببِ خفیف متاثر ہوا ہے یا سببِ ثقیل۔ اس پر بھی ان آٹھوں صورتوں کو الگ الگ اصطلاحی ناموں سے بیان کرنا پڑے گا: (۱) اگر کسی جزو کا دوسرا حرف محذوف ہوا ہے تو یہ خَبن ہوگا، مثلاً مُ[س]تفعِلُن میں سین [= مَفَاعِلُن]، یا فا[ا]علُن میں الف [= فَعِلُن]؛ اگر چوتھا حرف حذف کر دیا گیا ہے تو یہ طَیّ ہوگا، مثلاً مست[ف]عِلُن کی فاء [= مُفْتَعِلُن]؛ اگر پانچواں حرف سے تعلق ہو تو اسے قبض کہیں گے، مثلاً فَعُو[ل]ن کا نون یا مفاء[ي]لُن میں یا اور اگر ساتواں حرف محذوف ہو تو کفّ ہوگا، مثلاً فاعلا[ت]ن کا نون؛ (۲) سبب ثقیل میں یا تو محض دوسرے حرف کی حرکت غائب ہوگی اسے اِضمار کہتے ہیں، مثلاً مت[ـَ]فاعِلُن کے فتحہ کی صورت میں (= مُسْتَفْعِلُن) اور عَصْب مُفَاعَلَتُنْ کے فتحہ کی صورت میں [= مَفَاعِيلُن]، یا یہ حرف اور اس کی حرکت دونوں محذوف ہوں (اس کو وَقص کہیں گے، جیسے م[ت]فاعلن کی تاء ساقط کردی جائے [= مَفَاعِلُن] اور مفاع[لَ]تُن کے لَ کی صورت میں عَقل [= مفاعِلُن]۔

بحالیکہ زحافات کا نتیجہ ہمیشہ اصلی سبب کے حروف میں کمی ہوتی ہے ۔ عِلَل (جن سے دونوں مصرعوں کے آخری اجزا میں تبدیلی واقع ہوتی ہے) دو قسموں میں منقسم ہوتے ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کا وقوع بوجہ کچھ بڑھانے (زیادۃ) کے ہوا ہے یا بوجہ کمی (نقص) کے: (۱) مثلاً تذییل سے وتد مجموع میں ایک حرف ساکن کا اضافہ ہو جاتا ہے (مثلاً مُسْتَفْعِلُنْ کی شکل مُسْتَفْعِلَانْ ہو جاتی ہے)، اور ترفیل سے ایک سبب خفیف کا (مثلاً مُتَفَاعِلُنْ کی شکل مُتَفَاعِلَاتُنْ ہو جاتی ہے)، (۲) برعکس اس کے حذف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک سبب خفیف کا گرا دینا ہے مثلاً مَفَاعِی[لُنْ] سے [فَعُولُنْ] بن جاتا ہے، یا فَعُوْ[لُنْ] سے فَعَلْ ۔ قطف سے مراد (جزو کے آخر سے) ایک سبب خفیف اور اس کی حرکت ما قبل کی کمی ہوتی ہے (مثلاً مُفَاعَ[لَتُنْ] سے فَعُولُنْ بنتا ہے) اور حَذَذ سے مراد (جزء کے آخر سے) ایک وتد مجموع کا حذف کر دینا (جیسے کہ مُتَفَا[عِلُنْ] [= فَعِلُنْ]) ۔

ان مثالوں سے کلاسیکی نظام عروض کی پیچیدگی کا ایک سرسری اندازہ ہوتا ہے ۔ اس سے زیادہ پیچیدہ تغیرات اس وقت واقع ہوتے ہیں، جب ایک جزو میں دو تغییرات بیک وقت موجود ہوں یا بعض اور مخصوص صورتوں میں ۔ چنانچہ آٹھ اجزائے اصلیہ سے کم از کم سینتیس فروعی اجزا حاصل کیے جا سکتے ہیں جو سب کے سب فی الحقیقت قدیم اشعار میں پائے جاتے ہیں ۔ جن اجزا میں عِلَل کے ذریعے تغیّر ہوتا ہے، وہ دو وجوہ سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں ۔ اوّل تو اس لیے کہ وہ بہ مقابلہ خفیف زحافات کے صحیح اجزا میں بہت بڑی زیادتی یا بہت بڑی کمی پیدا کرتے ہیں اور دوسرے اس لیے کہ وہ وزن کی ایسی متبادل شکلیں پیدا کر دیتے ہیں جو پوری نظم میں بار بار آتی ہیں ۔

بیت کے آخری اجزا کی متعدد متبادل شکلوں کی وجہ سے سب بحروں میں ضمنی اقسام بکثرت پائی جاتی ہیں اور چونکہ ضَرْب جو دوسرے مصرع کا آخری جزو ہے (پورے بیت کا آخر ہونے کی وجہ سے) ان تغیّرات سے بہ مقابلۂ عروض (پہلے مصرع کے آخری جزو) کے زیادہ اثر پذیر ہوتا ہے ۔ اس لیے بحر کی امکانی اقسام کو ان کی مختلف ضُرُوب سے موسوم کیا جاتا ہے، مثلاً طویل کا ایک ہی عروض ہوتا ہے، یعنی اس کے پہلے مصرع کے آخری جزو کی ہمیشہ ایک ہی شکل رہتی ہے ۔ (قبض کے عمل سے مخفف ہو کر) یعنی مَفَاعِلُنْ، لیکن اس کی تین ضُرُوب ہوتی ہیں، یعنی اس کے دوسرے مصرع کے آخری جزو کی صحیح شکل کے علاوہ اس کی ضرب کی دو اور شکلیں ہیں ۔ اس بنا پر کہ طویل کی ضرب کی شکل مَفَاعِیلُنْ ہے یا مَفَاعِلُنْ یا فَعُولُنْ ۔ بحر طویل تین قسم پر ہے جو اسی ترتیب سے پہلی، دوسری اور تیسری قسم کہلاتی ہیں ۔ یہی بات اور بحروں پر بھی صادق آتی ہے ۔ بحر کامل، جو نو قسم پر ہے، ضروب کی سب سے بڑی تعداد رکھتی ہے ۔ سب کی سب سولہ بحروں کی تمام امکانی اعاریض کی مجموعی تعداد چھتیس ہے اور تمام ضروب کی سڑسٹھ، بالفاظ دیگر سولہ قدیم عربی بحروں کو شاعروں نے کُل سڑسٹھ متبادل موزوں شکلوں میں استعمال کیا ہے جب کہ محض ان تغیرات کو شمار کیا گیا ہے جو عِلَل کی وجہ سے بیت کے آخری جزو میں واقع ہوتے ہیں اور بیت کے حشۂ حشو کے اتفاقی زحافات کو نظرانداز کر دیا گیا ہے ۔

اب اگر ہم عرب عروضیوں کے نظریات کو تسلیم کر لیں اور ان کے پیچ در پیچ طریقوں میں ان کی پیروی کریں، تو ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان تمام بحروں کی تقطیع کر سکیں جو قدیمہ

عربی اشعار میں استعمال ہوتی تھیں، اور اس طرح بظاہر علم العروض کے نظام کی تشریح مکمل ہو جاتی ہے ۔ تاہم یورپی مستشرقین نے کبھی بلا تامّل عرب عروضیوں پر اعتماد نہیں کیا ہے، اس لیے کہ ان کے اس عروضی نظام کے پیچیدہ ڈھانچے کا اندرونی سبب کبھی ان کی سمجھ میں نہیں آیا ۔ دائرے بنانے کا کیا باعث تھا؟ اور معیاری بحروں کے متعلق تفصیلات مرتب کرنے کی کیا ضرورت تھی جب کہ ان بحروں کی عملی شکلوں تک پہنچنا جائز تغیرات کے ایک پیچیدہ سلسلے کی مدد کے بغیر ممکن نہ تھا ۔ ان اعتراضات پر ہم یہ بھی اضافہ کر سکتے ہیں کہ وہ تصوّر جو عرب عروضیوں کے ذہن میں تھے اور وہ طریقہ جس سے وہ آواز اور وزن کے مختلف نمونوں کی تشریح کرتے ہیں، ہم ان سے بالکل غیر مانوس اور بیگانہ ہیں ۔ وہ نظام عروض کے خارجی مظاہر ہی کا مطالعہ کرتے ہیں، چنانچہ الفاظ بیت کے حروف میں واقع ہونے والے تغیرات کے مطابق ہی عروض کے اصولوں کو بیان کرتے ہیں ، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہمارا معمول یہ ہے کہ کسی زبان کے ارکان تہجی کے خواص بیان کرکے اس زبان میں کہے ہوئے بیت کی بدلتی ہوئی عروضی ہیئت کی تشریح کریں۔ قدیم عربی اشعار میں ارکان تہجی کے طول یا دباؤ کے متعلق ہمیں عربی نظام عروض میں کوئی صریح ذکر نہیں ملتا (دیکھیے تعلیقہ ۱ ، و) ۔ لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربی عروض کی اصل ماہیت کے متعلق ہم عرب عروضیوں سے کچھ حاصل نہیں کر سکتے، یعنی اس کے متعلق کچھ نہیں معلوم ہو سکتا کہ قدیم عربی اشعار کے مخصوص اوزان کی ابتدا کس طریقے پر ہوئی ۔ آیا قدیم یونانی زبان کی طرح عربی میں بھی بحریں محض ان طویل اور قصیر ارکان تہجی کی ہم آہنگی سے پیدا ہوئیں جو وقفوں کے بعد بار بار آتے ہیں، یعنی خالصۃً مقداری ہیں، یا تلفّظ کے دباؤ اور زور کا عنصر بھی عربی شعر کی موزونیت کو معیّن کرنے میں کارفرما تھا ۔ اس لیے مستشرقین کا رجحان عموماً یہ رہا ہے کہ عرب عروضیوں کے نظام کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کی اصطلاحات کو بادل نخواستہ کام میں لایا جائے اور وہ بھی اس حد تک کہ قدیم عربی شاعری کی شرحوں کو سمجھنے کے لیے ضروری ہو ۔

یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ ارکان تہجی کی مقدار قدیم ادبی عربی زبان میں بالکل معیّن ہے، اور اس لیے یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ عربوں کی شاعری کی موزونیت کا اظہار کسی قسم کے مقداری علم عروض میں ہوا ہوگا ۔ اس بنیادی مفروضے کے اختیار کرنے میں تقریباً وہ سب ماہرین شریک ہیں جنھوں نے عربی علم عروض سے بحث کی ہے، لیکن اس امر میں اتفاق رائے نہیں ہو سکا کہ آیا ارکان تہجی کی مقدار کے علاوہ کچھ اور عناصر نے بھی قدیم عربی شعر میں موزونیت کی تشکیل میں حصہ لیا ہے یا نہیں (اگر لیا ہے تو کس حد تک) طویل اور قصیر ارکان تہجی کی اس ترکیب وسیاق کے بارے میں، جس میں انھیں اجزائے بحری کی صورت میں مرتب کیا جائے اور پھر ان اجزائے بحری کو مرتب کرکے بحر کی صورت پیدا کی جائے، مختلف نظریات ہیں، اور اس کے علاوہ ایک خاص دشوار مسئلہ یہ ہے کہ آیا اشعار کی موزونیت کا اظہار محض علٰحدہ علٰحدہ اجزائے بحر میں طویل اور قصیر ارکان تہجی کے ایک مقداری نمونے سے ہوتا تھا (جیسے کہ قدیم یونانی میں)، یا یہ کہ ایک موزوں نبرہ (Ictus) بھی موجود تھا جو باقاعدگی سے بار بار آتا تھا اور بیت کے بعض ارکان تہجی پر زور دیتا تھا ۔ Heinrich Ewald نے عربوں کے نظریات کو نظرانداز کرتے ہوئے، قدیم عربی

علم عروض کے احداث و ارتقا کے بارے میں ایک بالکل نیا نظریہ پیش کیا ہے ۔ اس نے اس قول سے ابتدا کی ہے کہ اس کی موزونیت نہ صرف ارکان تہجی کی مقدار سے پیدا ہوئی، بلکہ ان ارکان میں بعض پر ایک نمایاں نبرہ ہے بھی (rhythmum constat aequabili arseos et theseos vicissitudine contineri) شروع میں (یعنی ۱۸۲۵ء میں) اسے صرف iambic بحریں نظر آئیں (جن کا مخصوص پہلو قصیر اور طویل ارکان تہجی کی تکرار ہوتا ہے)؛ لیکن جب اس نے اپنے نظریے کو دوسری دفعہ (۱۸۳۳ء میں) پیش کیا تو اس نے پانچ موزوں اقسام کو ممیز کیا genusiambicum, genus anapaesticum, genus amphibrachicum genus ionicum ۔ یہ تقسیم مقبول ہو گئی ہے، چنانچہ W. Wright نے اسے تسلیم کر لیا اور اسے اپنی کتاب *Grammar of the Arabic Language* (بار سوم، ۱۸۹۸ء، ۲ : ۳۶۱ ببعد) کے آخر میں چھاپ دیا، لیکن جہاں تک ارکان تہجی کی مقدار کا تعلق ہے، Ewald ایک مضبوط اساس سے ابتدا کر سکتا تھا، اور جہاں تک دوسرے اوزانی عنصر (دباؤ) کا تعلق ہے، اس کے نتائج صرف ان مفروضات پر مبنی ہو سکتے تھے، جس تک وہ عربی شعر کی ساخت کا یونانی بحروں کی ساخت سے اور ان کے اندر طویل اور قصیر ارکان تہجی کی ترتیب کا مقابلہ کرنے کے بعد پہنچا تھا ۔ اس کے یہ نتائج نہ صرف ناقابل ثبوت ہیں، بلکہ فی الحقیقت ناقابل تسلیم ہیں، کیونکہ ان کی ابتدا اس مفروضے سے ہوتی ہے کہ عربی اور یونانی دونوں بحروں میں ایک جیسا وزن موجود ہے (دیکھیے تعلیقہ ۱، ز) ۔ حالانکہ اس نے اس کا کوئی ثبوت مہیا نہیں کیا اور نہ اس حقیقت ہی کا لحاظ کیا کہ خود یونانی شاعری میں نبرہ کا وجود ہی معرض بحث میں ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے ماہرین جو Ewald کے مفروضات یا ان سے ملتے جلتے مفروضات کو لے کر چلے تھے، Ewald سے اور ایک دوسرے سے اس اہم مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ اجزاے بحری کی تقسیم کیسے ہو اور آیا بعض ارکان تہجی پر نبرہ ہونا چاہیے یا نہیں (اور اگر ہونا چاہیے تو کن پر) ۔ Stanislas Guyard نے عربی علم عروض کی حقیقت کے بارے میں ایک بالکل مختلف تشریح پیش کی؛ اس نے طویل اور قصیر ارکان تہجی کو ۲ اور ۱ کی نسبت سے تعبیر کرنے کے بجاے موسیقی کی ایک تال (beat) اختیار کرنے کا فیصلہ کیا، جس سے ہر رکن تہجی کا صحیح طول ناپا جا سکے اور اسے ایک موسیقی کی آہنگ (note) سے معیّن کیا جا سکے۔ اس نے عربی کی بحور اور ان کے اجزا کی اس تقسیم کو جو فرضی الفاظ کی شکل میں ہم تک پہنچی ہے، قبول کر لیا اور اس نے اپنے موسیقی کے حساب و شمار سے نتیجہ نکالا کہ ایک زور کی تال (temps fort) اور ایک ہلکی تال (temps faible) ہر مرتبہ ایک دوسرے کے بعد آنی چاہیے ۔ فاش اور بیّن تناقضات کی توجیہ کے لیے اس نے یا تو زور کی تال (temps fort) کو کمزور بیان کیا، یا وقفہ (یعنی سکوت) داخل کیا، تاکہ وہ وہاں ہلکی تال (temps faible) کا کام دے سکے، مگر اس نے انھیں صُوری علامات سے ظاہر نہیں کیا ۔ دیگر تغیرات کی تشریح و توجیہ کے لیے اس نے یہ مفروضہ اختیار کیا کہ عربی (بحور) کے ہر جز میں ایک دُہرا نبرہ موجود ہے اور اس نے جزو مفعولات کو محض تخیلی سمجھ کر رد کر دیا (دیکھیے تعلیقہ ۱، ح) اس لیے کہ وہ اس کے نظریات سے مطابقت نہ رکھتا تھا ۔ اس طرح وہ اس قابل ہو گیا کہ یہ دعوٰی کر سکے کہ مولہ بحریں اپنی تمام متبادل شکلوں کے ساتھ یقیناً اس مترنم

موزونیت کے مطابق ہیں جیسے اس نے فرض کر لیا تھا، لیکن عربی شاعری کے عروضی ڈھانچے کی اصل حقیقت کی تشریح کرنا تو درکنار اس نے اسے محض موسیقی کی اصطلاحات کے ایک سلسلے میں منتقل کر دیا۔ Martin Hartmann نے مختلف بحروں کے ارتقا اور ان کے ایک دوسری سے حاصل ہونے کی طرف توجہ کی ہے، نہ کہ عربی عروض کی اصل حقیقت کی جانب۔ اس لیے وہ Ewald سے بحث نہیں کرتا، اگرچہ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس سے اختلاف رکھتا ہے، کیونکہ اس نے یہاں تک کہا ہے کہ کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے یہ ظاہر ہو کہ عرب اپنی شاعری میں کبھی مقداری تمییزات کا خیال کرتے تھے۔ اگرچہ خود Hartmann کبھی بالوضاحت یہ نہیں کہتا، تاہم یہ دعوٰی کیا گیا ہے کہ اس کی رائے میں قدیم عربی شاعری نوعیت کے لحاظ سے لہرہ کی حامل (accentual) تھی۔ برعکس اس کے اس کا یہ دعوٰی صحیح ہے کہ رکن تہجی مع بڑے دباؤ کے ہمیشہ ایک غیر متغیر طول کا ہوتا ہے اور اس سے ماقبل کے قصیر رکن تہجی کو بھی اسی طرح غیر متغیر طول کا ہونا چاہیے۔ بحروں کی ابتدا کے متعلق اس کا خیال یہ تھا کہ یہ محض اونٹ کے پاؤں کی متواتر چاپ کے وزن میں ڈھلے ہوئے چربے ہیں، جو عربوں نے بالآخر اپنی فطرت کے لحاظ سے اتار لیے (دیکھیے تعلیقہ ۱، ط)۔ اونٹ اپنے دو دو پاؤں کو بیک وقت آگے بڑھاتا ہے، اس لیے وہ بنیادی بحر اسے فرض کرتا ہے جو ایک زور دار اور ایک بے زور رکن تہجی کے یکے بعد دیگرے آنے سے بنی ہو۔ اس پر انحصار کرتے ہوئے کہ آیا حالت سکون سے جب اونٹ روانہ ہو تو اس کے پہلے قدم سے حساب شروع کیا جائے، یا درمیان کے کسی قدم سے، تو بحر ہزج حاصل ہو جاتی ہے، یعنی (ن ـُ ن ـ) بحر رجز (ن ـ ن ـُ)، دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں نبرہ پہلے عنصر پر ہے اور دوسری صورت میں دوسرے پر، اس کے قول کے مطابق متقارب اور متدارک انھیں دو اساسی بحروں سے پیدا ہوئیں اور وہ اس طرح کہ ہر دو صورت میں دونوں قدموں، یعنی دونوں زور دار ارکان تہجی کے درمیان ایک کے بجائے دو بے زور ارکان داخل کیے گئے۔ اسی طرح وافر دو زور دار ارکان کے مابین دو بے زور ارکان، اور کامل دو زور دار ارکان کے مابین ایک بے زور رکن کے اِدخال سے پیدا ہوتی ہیں، بسیط (ـ ـ ن ـ [ـ] ـ ن ـ) اور طویل (ن ـ [ـ] ـ ن ـ ـ) کو علی الترتیب وہ رجز اور ہزج کی بگڑی ہوئی شکلیں سمجھتا تھا، نیز اسے یہ ثابت کرنے میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا کہ باقی ماندہ بحریں بھی diiamb ہی سے ماخوذ کی گئی ہیں، اس لیے کہ اس صورت میں زور دار اور بے زور ارکان تہجی یکے بعد دیگرے نہیں آتے، بلکہ دو زوردار ارکان کا ایک ساتھ آنا ضروری ہے۔ Hartmann کی تشریحات، بالعموم عربی شاعری کی ابتدا کے بارے میں اور بالخصوص ایک اساسی بحر سے دوسری بحروں کے ماخوذ ہونے کے بارے میں شخصی، مفروضات پر مبنی ہیں۔ اس کے دلائل قابل قبول نہیں، اس لیے کہ وہ کوئی فیصلہ کن ثبوت پیش نہیں کرتا، اور اس لیے بھی کہ بظاہر اس کا یہ عقیدہ ہے کہ عربی شعر میں ایک متواتر وزن موجود ہے، جس کی خاطر خواہ تشریح کے لیے ارکان تہجی کو حسب مرضی داخل یا خارج کر لیا جا سکتا ہے۔ یا محض ایک زائد تال (anacrusis) یا ایک وقفے کو فرض کر لیا جا سکتا ہے۔ بہرحال یہ Hartmann خود بھی تسلیم کرتا ہے کہ وہ یہ نہیں بتا سکا کہ عربوں نے کیوں ان مخصوص ترکیبوں کو اختیار کیا جو سولہ بحروں میں پائی جاتی ہیں۔

Gustav Hoelscher نے بھی عربی عروض کی ابتدا اور اس کی بحروں کے ایک دوسری سے حاصل ہونے کے متعلق ایک نظریہ پیش کیا ہے ۔ سب سے سادہ، اور بموجب روایت سب سے قدیم بحر رجز ہے جو ارکان تہجی کی تعداد اور مقدار کو منضبط کرنے سے سجع (یعنی نثر مقفّی) میں سے پیدا ہوئی، اس کا "اٹھتا ہوا" وزن ہے اور وہ دو جزوی طور پر (dipodically) مربوط ہے ۔ اس کے نزدیک باقی سب بحریں رجز ہی سے بنیں ۔ پہلے سریع، کامل اور ہزج اور پھر حذف کی مختلف شکلوں کے ساتھ وافر، بسیط، طویل اور متقارب ۔ یہاں بھی وہی اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو Hartmann کے نظریۂ ارتقائے عروض پر ہوئے تھے ۔ خود Hoelscher تسلیم کرتا ہے کہ خفیف اور منسرح کا رجز سے حاصل کرنا ممکن نہیں، اور diiambic بحروں کے علاوہ وہ بیٹھتے ہوئے وزن کی ditrochaic بحروں کی بھی ایک فہرست دیتا ہے ۔ علاوہ ازیں Hoelscher تفصیل سے وزن کے بنیادی عناصر سے بحث کرتا ہے جو مختلف بحروں کی بنیادی ماہیت کو معین کرتے ہیں ۔ اس کا قول ہے کہ سادہ ترین بحری مجموعے تال یا جزو میں معینہ نسبت سے "وقت" کی ایک تقسیم ہوتی ہے اور وہ "خفیف سے ثقیل کی طرف ایک باقاعدہ تبدیلی پر مشتمل ہوتا ہے" لیکن ان دونوں چیزوں کی وہ کوئی مزید وضاحت نہیں کرتا ۔ اس کے نزدیک عروض میں ایک رکن تہجی کی قیمت بلحاظ وقت ہمیشہ ایک "گنتی" ہے، خواہ اس کی مقدار کچھ بھی ہو اور اس کا یہ خیال ہے کہ اس قانون کا اطلاق جس کی رو سے ایک طویل رکن تہجی قصیر رکن سے دگنا ہوتا ہے، عربی شاعری پر نہیں کرنا چاہیے اسی طرح وہ نبرہ (ictus) کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک bar کے دو متحرک طور پر مربوط حصے ہوتے ہیں (جن میں سے دوسرا ہمیشہ ثقیل تر ہوتا ہے)، اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی دعوی کرتا ہے کہ زیادہ قوی نبرہ (ictus) چونکہ غیر مقیّد ہوتا ہے، دونوں دباؤں میں سے کسی سے مربوط نہیں ہوتا ۔

Hoelscher کے برعکس، Alfred Bloch "طویل" اور "قصیر" ارکان تہجی کے واضح اختلاف پر زیادہ زور دیتا ہے ۔ اس نے قدیم عربی نثر کے نمونوں کا تفصیلی مطالعہ کیا اور اس سہولت کی بنا پر جس سے قدیم عربی نثر کے نمونے مختلف بحروں کی شکل میں ڈھالے جا سکتے ہیں ۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اور زبانوں کی نسبت قدیم عربی فی الحقیقت مثالی (ideal) نظام صوتی کی حامل تھی، جس کی وجہ سے وہ مقداری بحروں کے لیے موزوں و مناسب تھی ۔ علاوہ ازیں وہ مقدار کو شعر کے وزن کا تنہا تشکیل کرنے والا عنصر تصور کرتا ہے اور (Rudolf Geyer کا اتباع کرتے ہوئے) عربی میں نبرہ (ictus) کے وجود کی تردید کرتا ہے ۔

عربی عروض کی اصل ماہیت کے بارے میں بہت سے مختلف اور متضاد نظریات پیش کیے گئے ہیں، اس کی وجہ اس امر میں مضمر ہے کہ قدیم عربی نظموں کے طرز قراءت پر ہمارے پاس کوئی تحریر یا سند موجود نہیں، مزید براں عرب عروضیوں کی گنجلک تشریحوں کی نوعیت ایسی غیر مقبول ہے کہ انھیں بالکل نظر انداز کر دینا حق بجانب معلوم ہوتا تھا، اسی لیے مختلف ماہرین نے اپنے اپنے ذاتی زاویۂ نگاہ سے اس موضوع کا مطالعہ کیا (مثلاً موسیقی کے اعتبار سے، یا دیگر زبانوں کے اعتبار سے، یا دیگر زبانوں کے عروض سے مقابلہ و موازنہ کرکے وغیرہ) ۔ بہرحال عربوں کے قواعد عروض کو بغیر تنقید کے قبول کر لینے یا انھیں یکسر رد کر دینے کا رویہ در حقیقت کسی طرح بھی انصاف پر مبنی نہیں ۔ یقیناً الخلیل جیسے مشہور

ماہر لسان نے، جس کی اہم خدمات کا بحیثیت ایک عالم صوتیات، نحوی اور ماہر لغت آج بھی اعتراف کیا جاتا ہے، اس نے پانچ دائرے اور ان سے متعلقہ پیچیدہ نظام عروض کو بے فائدہ وضع نہیں کیا تھا۔ یہ یقین کے ساتھ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس طریقے سے وہ بعض ایسے مشاہدات کا اظہار کرنا چاہتا تھا جو اس نے قدیم عربی نظموں کو سنتے وقت کیے تھے۔ اس مفروضے کو سامنے رکھ کر موجودہ مقالے کے لکھنے والے (G. Weil) نے الخلیل کے نظام عروض کی تمام جزئیات کا تجزیہ کیا ہے تاکہ معلوم ہو کہ دائروں کے خیال کا اصل محرک کیا تھا۔ ذیل میں تحقیقات کے اہم نتائج پیش کیے گئے ہیں جن سے قدیم عربی عروض کے غیر معمولی خواص صاف طور پر عیاں ہو جاتے ہیں۔

(الف) الخلیل نے قصداً اجزائے بحور کو دائروں میں ایک دوسرے سے اس طرح تعلق دے رکھا تھا کہ سب متحرک اور ساکن حروف (یعنی سب طویل اور قصیر ارکان تہجی) متوارد ہو سکیں، چنانچہ ارکان تہجی کے طول کو صوری علامت سے ظاہر کیا گیا اور اسے اس طول کے لیے کسی اصطلاح کے استعمال کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ عربی زبان بذات خود ارکان تہجی کے طول کی آئینہ دار ہے، اگر الخلیل کو محض اجزا میں ارکان تہجی کے طول کے متعلق بیانات دینے ہوتے تو اسے دائرے بنانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس لیے شروع سے یہ فرض کر لینا چاہیے کہ بحروں کو اس طرح دائروں میں مرتب کرکے وہ عربی شاعری کی موزونیت کے متعلق کچھ اور بھی ظاہر کرنا چاہتا تھا۔

(ب) یونانی عروضیوں نے اجزائے بحور کے لیے ایسی اصطلاحیں استعمال کیں جو فقط طویل اور قصیر ارکان تہجی کی خاص ترتیب کو واضح کرتی ہیں، الخلیل نے آٹھ اجزائے اصلیہ کی نمائندگی کے لیے جو واقعی ایسے الفاظ کے مطابق ہیں جو عربی زبان میں پائے جاتے ہیں، فرضی الفاظ (mnemonics) انتخاب کیے، لیکن دباؤ ہی وہ رشتہ ہے جو ارکان تہجی کو باہم ملا کر ایک واحد لفظ کی شکل دیتا ہے۔ اس لیے ہم یہ فرض کر لینے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ اجزا کے لیے جو فرضی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، ان کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ ان میں بھی ہر صورت میں ایک رکن تہجی پر ہمیشہ زور دینا چاہیے۔

(ج) اس مفروضے کو اس طریقے سے تقویت حاصل ہو جاتی ہے جس میں الخلیل نے اجزا کی مزید تقسیم ان کے عناصر ترکیبی میں کی ہے۔ جہاں یونانی طویل اور قصیر ارکان تہجی کو بطور بنیادی بحری وحدتوں (یعنی عناصر ترکیبی) کے تسلیم کرتے ہیں، وہاں الخلیل انھیں عناصر کو تعبیر کرنے کے لیے پھر ایسے حقیقی الفاظ استعمال کرتا ہے جو چھوٹے سے چھوٹے بھی ہوں اور بذات خود بھی ادا ہو سکتے ہوں (یعنی یک رکنی یا دو رکنی)۔ نیز یہ الفاظ کسی حد تک اس نبرہ کو بھی بیان کرتے ہیں جو ان کے ارکان میں موجود ہے۔ دو سبب (یعنی قدْ [= —] اور لَکَ [= ںں] جیسے ارکان تہجی کے سلسلے) نثر میں بھی نبرہ سے پاک ہیں۔ بلکہ (اپنے مابعد یا ماقبل کی نسبت سے) اپنے آپ کو الفاظ سابقہ یا لاحقہ کے مطابق بنا لیتے ہیں، لیکن وَتِد کی مثال کے دونوں لفظوں، یعنی لَقَدْ (= ں—́) اور وَقْتَ (= —́ں) میں ایک بیّن نبرہ موجود ہے جو یہاں عمودی لکیر سے ظاہر کیا گیا ہے جو وتد کے مخالف پہلوؤں میں واقع ہے۔ جب کسی بحر کے جزء کے عناصر ترکیبی کی حیثیت سے ارکان تہجی کے یہ سلسلے کبھی بیت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اس صورت میں یہ سلسلے وزن کے

حامل تصور ہوتے ہیں، لیکن دونوں سبب جو نبرہ سے پاک ہیں، اگر اجزائے بحور کی حیثیت سے واقع ہوں تو وزن کی تشکیل پر کوئی اثر نہیں ڈالتے، چنانچہ وہ مقداری تغیّرات، یعنی زحافات سے محفوظ نہیں ہوتے، لیکن وتد نبرہ کے حامل ہونے کی حیثیت سے بحر کی اساس عروضی پر شامل ہے اور اسی بنا پر شعر کے اندر (جیسا کہ دکھایا جا چکا ہے) وہ ہر طرح کے تغیّر سے، خواہ ارکان تہجی کے سلسلے میں ہو یا مقدار میں، محفوظ رہتا ہے۔ ”اٹھتے ہوئے“ یا ”بیٹھتے ہوئے“ وزن کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ دونوں مقابل وتدوں سے جزو بحری کی بنیاد کون سی ہے۔

(د) یہ مدلل مفروضہ، کہ شعر کے وہ ارکان تہجی جو وتد کا عنصر بناتے ہیں، اوزانی دباؤ کے حامل ہوتے ہیں، مندرجۂ ذیل حجّت کی بنا پر یقینی ہو جاتا ہے۔ آٹھ اجزائے اصلیہ میں سے صرف چار کی تقطیع مکمل طور پر اور بلا کسی شک و شبہہ کے کی جا سکتی ہے اور وہ یہ ہیں۔ فَعُولُنْ، FA'U-lun، مَفَاعِیلُنْ، MAFĀ-'i-lun، مُفَاعَلَتُنْ MUFĀ-'ala-tun مفعولات Maf-'u-LATU۔ چونکہ ہر جزء میں ایک وتد ہونا چاہیے، ہم ان چار اجزا کو ان کے عناصر ترکیبی میں تقسیم نہیں کر سکتے، سوا اس طرح کے جیسے رومن خط میں دکھایا گیا ہے، یعنی وتد کو بڑے (Capital) حروف میں دکھا کر بالفاظ دیگر ان چار اجزا میں جو چار ارکان تہجی نبرہ کے حامل ہیں، وہ صاف طور پر ثابت و مسلّم ہیں؛ اس کے نتیجے میں یہ بھی ایسا ہی واضح ہو جاتا ہے کہ طویل، وافر، ہزج اور متقارب چاروں بحروں میں کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں، کیونکہ فقط یہی بحریں غیر مبہم اجزا پر مشتمل ہیں، لیکن الخلیل کے قواعد کی رو سے دوسرے چار اجزائے اصلیہ کے تجزیے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں، یعنی یا تو = فاعِلن (fa 'ILUN)، مُس - تَف - عِلُن (mus-taf-'ILUN) فاعِلا - تُن (fa-'ILĀ-tun) مُتَ - فاع - لُن (muta-fa-'ILUN) اور یا: فاع - لُن (FA'i-lun)، مُس - تَفع - لُن (Mus TAF'i-LUN)؛ فاع - لا - تُن (FĀ'i-LĀ-tun)، مُتَ - فاع - لُن (MUTA-FĀ'I-lun)۔ دوسرے لفظوں میں ان چار اجزا میں نبرۂ عروضی ہر صورت میں واقعی مختلف رکن تہجی پر پڑ سکتا ہے، لہٰذا ان اجزا میں سے اگر کوئی جز کسی بحر میں واقع ہو تو وہ بحر ”اٹھتے ہوئے“ وزن کی حامل بھی ہو سکتی ہے اور ”بیٹھتے ہوئے“ وزن کی بھی۔ ان ذوجہتین بحروں کی صورت میں جو موجودہ بحروں کا بیشتر حصہ ہیں، صاف طور پر یہ بتانے کا کہ مندرجۂ بالا دو ممکن طریقوں میں سے انہیں کس میں پڑھا جائے، صرف ایک ممکن حل ہے، یعنی یہ کہ اس بحر کو پانچ دائروں میں سے ایک میں رکھ دیا جائے۔ یہیں سے دائروں کی مندرجۂ ذیل ایک خوب سوچی سمجھی تدبیر عمل آشکار ہوگی، جو دائرں کے وضع کرنے کا اصلی باعث بھی تھی۔ ہر دائرے کی (بہ استثنائے دائرۂ چہارم) پہلی بحر اہم ہے، جو صرف غیر مبہم اجزا پر مشتمل ہے، جن کے لیے اس کی اوتاد کی جگہ بالکل معیّن ہے؛ تاہم دوسری اور تیسری بحریں چار مبہم اجزا پر مشتمل ہیں۔ اگر کوئی ان بحروں کے فرضی الفاظ کو پہلی بحر کی مطابقت سے لکھے (جیسے کہ جدول میں درج ہے) تو نہ صرف یہ معلوم ہوگا کہ طویل اور تسصیر ارکانِ تہجی منطبق ہیں، بلکہ یہ بھی کہ ہر دائرے میں دوسری اور بعد کی بحروں میں دو امکانی وتدوں میں ایک کلی طور پر (یعنی اپنی ناقابل تقسیم ترکیب ارکان میں) پہلی بحر کے غیر مبہم وتد کے نیچے واقع ہوتی ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ تقطیع کی دوسری امکانی شکل کا

کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ گویا دائرے ایسی صوری علامات پیش کرتے ہیں، جن کا مقصد سب بحروں کو ایک دوسری کی نسبت سے ترتیب دے کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ بطور اوتادی عناصر کے کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں، مثلاً دونوں جزو مستفعلن فاعلن کی جن سے بحر بسیط بنتی ہے تقطیع غیر مبہم طور پر نہیں ہو سکتی ۔ تاہم یہ حقیقت کہ ان کا تَفْعِ (TAF-'I) اور فاع (FA-'I) طویل کی وتد کے نیچے واقع نہیں ہوتا، بلکہ دونوں صورتوں میں ان کا عِلُن (ILUN،) بحر طویل کے غیر مبہم وتد فَعُوْ (FA '0) اور مَفَا (MAFĀ) کے نیچے آتا ہے، یہ ظاہر کرتا ہے (ایسے واضح طور پر کہ گویا وہ ایک جدول میں مکتوب ہے) کہ بحر بسیط کے کون سے ارکان نبرہ کے حامل ہیں ۔ اس طرح سے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ جو بحریں دوائر نمبر ۱، ۲، ۳ اور ۵، میں مجتمع کر دی گئی ہیں ۔ بلا استثنا ایک "اٹھتا ہوا" وزن رکھتی ہیں، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ کن ارکان پر نبرہ رکھا گیا تھا ۔ (۵) چوتھا دائرہ اس قاعدے سے اختلاف رکھتا ہے ۔ خارجی طور پر یہ پہلے ہی نمایاں ہے، اس لیے کہ اس کی پہلی بحر سریع فقط غیر مبہم اجزا پر مشتمل نہیں ۔ یہ انحراف یقیناً الخلیل نے قصداً رکھا ہے، کیونکہ (۱) برعکس دوسرے دائروں کے جو متجانس ہیں اور جن میں صرف "اٹھتے ہوئے" وزن کی بحریں شامل ہیں، چوتھا دائرہ یکساں نہیں ہے، اس میں اور صرف اسی میں جزو مفعولات (Maf 'ū-LATU) موجود ہے، جو آٹھوں اجزا میں سے اکیلا ایسا ہے، جس کا وزن "بیٹھتا ہوا" ہے، اور وہ بھی کبھی تنہا نہیں آتا، بلکہ ہمیشہ دوسرے سات اجزا میں سے کسی نہ کسی کے ساتھ آتا ہے ۔ لہٰذا اس دائرے کی بحریں ایک "بیٹھتا" اور "اٹھتا ہوا" مخلوط وزن رکھتی ہیں؛ (۲) وتدِ مجموع (ںـــ) "جو اٹھتے ہوئے" وزن کو ظاہر کرتا ہے، کی ساخت عربی شاعری میں سختی سے معیّن ہے، مصرع کے اندر اس میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اس لیے جن بحروں میں یہ پایا جاتا ہے، ان کے وزن صاف اور واضح طور پر وہی معیّن کرتا ہے ۔ اس کے برعکس وتد مفروق (--ں) "بیٹھتے ہوئے" وزن کی خاص علامت ہے ۔ اس کی ساخت سختی سے معیّن نہیں ہوتی، اس لیے تغیر کو قبول کر لیتا ہے ۔ (اور جس بحر میں واقع ہو) اس کے وزن کو معیّن کرنے میں بہت کم حصہ لیتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ بحر سریع، اور منسرح میں وہ ارکان تہجی جو نبرہ کے حامل ہوتے ہیں، اتنی وضاحت سے ممیز اور نمایاں نہیں ہوتے، جتنے کہ دوسری بحروں میں ہوتے ہیں ۔ یہ بات یقینی ہے کہ الخلیل اسے سمجھتا تھا، کیونکہ اس نے اس دائرے کو المُشْتَبِہ ("مشکوک، کئی معنی والا") کا نام دیا تھا ۔

یہ عیاں ہوگیا کہ دائروں کا تجزیہ ان مسائل کا حل پیش کرتا ہے، جو مابہ النزاع رہے ہیں اور جن کے بارے میں علوم عربیہ کے ماہرین اب تک مختلف خیالات رکھتے ہیں : (۱) قدیم عربی بحروں کا وزن نہ صرف ارکان کی مقدار سے معین ہوتا ہے، بلکہ نبرہ کے عنصر سے بھی، اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ سب بحروں میں کن کن ارکان تہجی پر یہ نبرہ واقع ہوتا تھا؛ (۲) تقریباً سب بحروں میں ایک صاف "اٹھتا ہوا" وزن موجود ہے، یہ کبھی نہ تھا کہ کسی بحر میں محض "بیٹھتا ہوا" وزن ہی ہو ۔ صرف چند بحریں ہی ایسی ہیں، جن میں "اٹھتا ہوا" وزن "اترتے ہوئے" وزن میں تبدیل ہو جاتا ہے ۔ یہ چوتھے دائرے کی بحریں ہیں، جو شاذ استعمال ہوتی ہیں ۔ ان کا وزن مخلوط و مبہم ہونے کی وجہ سے واضح نوعیت کا

حاصل نہیں؛ (۳) سب اجزا اور بحروں کی عروضی اساس (سوا ان کے جو چھوٹے دائرے میں ہیں) کی تشکیل ایک قصیر اور ایک طویل رکن کے توالی (ں—) سے ہوتی ہے، جس کی ترتیب کبھی جدا نہیں ہوتی اور نہ مقدار ہی بدلتی ہے اور جس کا طویل رکن ہمیشہ نبرہ کا حامل ہوتا ہے۔

الخلیل نے قدیم اشعار کی طرز قراءت کو بغور سنا اور دائرے وضع کرکے اپنے مشاہدات کو صوری علامات کی شکل میں درج کر دیا، اس لیے ان دائروں کے تجزیے کے نتائج ہم اس کے دور کی شہادت تصور کر سکتے ہیں اور حقیقت بھی یہ ہے کہ یہ نتائج قدیم عربی بحروں کی خصوصیات کو مکمل طور پر سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے۔ وہ نظام عروضی جو "اُبھتے ہوے" وزن کی ناقابل علٰحدگی بنیاد (ں—) سے نظریاتی طریقے سے بنایا جائے، اس نظام اوزان سے مکمل طور پر منطبق ہے، جسے قدیم عربی شعرا استعمال کرتے تھے۔

اگر غیر عامل (neutral) ارکان کو عروضی اساس کے گرد جمع کر دیا جائے تو ہمیں "اُبھتے ہوے" وزن کے اجزا مل جاتے ہیں۔ ایسے اجزا میں سے کوئی جزو تین سے کم اور پانچ سے زائد ارکان تہجی پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ہمیں مندرجۂ ذیل سات اجزا حاصل ہوتے ہیں: (۱) ں—×، ×ں—؛ (۲) ں—××، ××ں—، ×ں—ں؛ (۳) ں—ںں—، ںںں—۔ اس اساس عروضی (ں—) سے اجزا کی مزید مختلف شکلیں حاصل نہیں کی جا سکتیں۔ اگر ہم ان اجزا کو علامتوں سے تعبیر نہ کریں، بلکہ عرب نحویوں کے طریقے پر قابل حفظ الفاظ سے تعبیر کریں تو ہمیں بعینہٖ وہی فرضی الفاظ مل جائیں گے، جو الخلیل نے "اُبھتے ہوے" وزن کے حسب ذیل ساتوں اجزا کے لیے وضع کیے تھے: (۱) فعولن (FA'U-lun)؛ فاعلن (Fa-'ILUN)؛ (۲) مفاعیلن (MAFA-'i-lun)، مستفعلن (mus-taf-'ILUN)، فاعلاتن (fa-'ILA-tun)؛ (۳) مفاعلتن (MUFĀ-'ala-tun)، متفاعلن (muta-fa-'ILUN)، جہاں ان اجزا کی حقیقی عروضی اساس ہمیشہ اسی سالم اور غیر متغیّر شکل میں طویل رکن تہجی پر نبرہ کے ساتھ نظر آتی ہے، وہاں "غیر عامل" ارکان پر (جن کا حقیقی وزن کی تشکیل میں کوئی حصہ نہیں ہوتا) نہ تو نبرہ ہوتا ہے اور نہ ان کی مقدار سالم رہتی ہے۔ وہ طویل یا "قصیر" ہو سکتے ہیں اور ان کا واحد عمل یہ ہے کہ وزن میں کچھ تغیّر پیدا کریں۔ اس قسم کے تغیّرات عملاً ظاہر بھی ہوتے ہیں اور ان کا باہمی فرق اس پر منحصر ہوتا ہے کہ آیا: (الف) کوئی جزو براہ راست اساس سے شروع ہوتا ہے، جس سے شعر میں ایک زور دار "اُبھتا ہوا" وزن پیدا ہو جاتا ہے (ایسے اجزا کی مثالیں یہ ہیں) ں—×، ں—××، ں—ںں—؛ یا (ب) یہ اساس جزو کے آخر میں ہے، جس سے بحر میں ایک طرح کی تیزی اور روانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً ×ں—، ××ں—، ںںں—؛ اور یا (ج) یہ اساس جزو کے درمیانی حصے میں ہے جو ایک طرح سے "اُبھتے ہوے" وزن کے زور کو روکتا ہے، مثلاً ×ں—×۔ چونکہ غیر عامل ارکان تہجی کو اساس کے گرد مرتب کرنے سے بحری متبادل شکلیں معین ہوتی ہیں، یہ بالکل ضروری ہے کہ بحروں کی تقطیع کرتے وقت اجزا کی معینہ شکل کو ملحوظ رکھا جائے۔ ان سات اجزا کو ملانے سے "اُبھتے ہوے" وزن کی تین قسم کی بحریں حاصل ہوتی ہیں: (۱) ان سات اجزا میں سے ہر ایک کی مستقل تکرار سے سات "سادہ" بحریں پیدا ہوتی ہیں۔ اس نظریے کے مطابق بنائی ہوئی یہ سات

بحریں، وافر، کامل، ہزج، رجز، رمل، متقارب اور متدارک ہے، جنھیں قدیم شعرا استعمال کرتے تھے، مکمل مطابقت رکھتی ہیں؛ (۲) اگر ان سات اجزا میں سے کسی کو (جیسا کہ نمبر ایک میں ہے) بار بار نہ دہرایا جائے، بلکہ ایک کو دوسرے سے ملایا جائے، تو متبادل شکلوں کے حساب کے مطابق "مخلوط" بحروں کے بہت سے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ تاہم ان امکانی مخلوط بحروں میں سے اکثر عملاً استعمال ہونے کے ناقابل ہیں، زیادہ تر اس وجہ سے کہ وہ اس عام قانون عروضی کے خلاف ہیں جس کی رو سے دو اساسیں ہرگز بلاواسطہ ایک دوسرے کے بعد نہیں آ سکتیں، بلکہ ان میں ہمیشہ ایک یا دو غیر عامل ارکان تہجی کا فاصلہ ہونا چاہیے۔ اس طرح یہ معلوم ہوگا کہ اجزا کی تینوں اقسام، جنھیں اوپر بیان کیا جا چکا ہے، مخلوط بحروں کی شکل میں خود آپس ہی میں مجتمع کی جا سکتی ہیں، لیکن ایک قسم دوسری قسم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ اس طرح امکانی مخلوط بحروں میں سے صرف تین جوڑے رہ جاتے ہیں، یعنی وہ جو تین بحروں، طویل، بسیط اور مدید کے مطابق ہوں، جنھیں قدیم عربی شعرا استعمال کرتے تھے اور ان کی مقلوب شکلیں؛ (۳) وہ خلا جو ایسی بحروں کی غیر موجودگی میں پیدا ہوتا ہے جو "اُٹھتے ہوئے" وزن کے مختلف النوع اجزا سے مل کر بنی ہوں (جیسا کہ نمبر ۲ میں دکھایا گیا ہے) ان "مخلوط" بحروں سے پر ہو جاتی ہے جو "اُٹھتے ہوئے" وزن کے ساتھ اجزا میں کسی ایک سے شروع ہوتی ہیں اور پھر گرتے ہوئے وزن کے، جزو مَفْ۔ عو۔ لاتُ (maf-'ū-LATU) سے ان میں تنوع پیدا کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں بھی نظریے کے مطابق بنانے سے وہی بحریں حاصل ہو جاتی ہیں، جنھیں قدیم شعرا استعمال کرتے تھے اور جنھیں الخلیل نے چوتھے دائرے میں جمع کر دیا ہے۔

"اُٹھتے ہوئے" وزن کی اساس (⏑–) ہے جو نظام عروض نظریاتی طور پر بنایا جائے، اس میں بعینہٖ وہی بحریں حاصل ہوتی ہیں، جنھیں قدیم عربی شعرا در حقیقت استعمال کرتے تھے اور یہ واقعہ ہمارے لیے قدیم عربی بحروں کے نظام اور اس کے بنیادی خاکے سے پوری واقفیت بہم پہنچاتا ہے۔

اگر "اُٹھتا ہوا" وزن شعر کی وہ امتیازی طرز تھی جس کی مدد سے عرب شاعر اپنی نظموں کی شکل معیّن کرتے تھے، تو بادی النظر میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ جن بحروں میں "اُٹھتے ہوئے" وزن کا اظہار سب سے زیادہ قوی ہوتا تھا، انھیں ترجیح دی جاتی تھی اور زیادہ مستعدی سے استعمال کیا جاتا تھا۔ ابتداءً ایسی بحریں تو خاص طور پر طویل اور بسیط ہیں، جو غیر مساوی اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں، یا سادہ بحروں میں سے وافر اور کامل (جن میں دو قصیر ارکان تہجی کے تواتر کی وجہ سے وزن زیادہ قابل تغیر ہوتا ہے)، نہ کہ دیگر سادہ بحریں۔ در حقیقت یہ امر ان نتائج کے بالکل موافق ہے جو مختلف ماہرین علوم عربیہ نے (دیکھیے Bräunlich، در *Islam*، ج ۲۴، ص ۲۴۹) بحروں کی مقبولیت کے متعلق اعدادی تحقیقات سے اخذ کیے ہیں۔ چنانچہ جملہ قصائد کا تین چوتھائی انھیں چار بحروں میں نظم کیا گیا اور ان میں بحر طویل کا مقام (بہ حیثیت قوی ترین بحر کے) سب سے اوپر ہے۔

اس طرح قدیم عربی بحروں کی خصوصیت اس میں مضمر ہے کہ وہ قدیم یونانی بحروں کے برخلاف ایک ایک رکن تہجی کو ملانے سے نہیں بنتیں، بلکہ تفریق ناپذیر ارکان تہجی کے ایک اس جوڑے سے بنتی ہیں جو "اُٹھتے ہوئے" وزن کی اساس ہے۔ عربی علم عروض میں موزونیت کے صرف اس ایک

تصور کی تشکیل ہوتی ہے، لیکن اس اصول سے اس کی سب امکانی متنوع شکلوں اور نتائج میں کام لیا گیا ہے، اس کی وجہ، کہ شعرا نے غیر شعوری طور پر محض ایک اس اصول ھی کو مکمل نشو و نما کیوں دی، صرف اس حقیقت سے بیان کی جا سکتی ہے کہ قدیم عربی زبان اپنی "صوت" اور ارکان تہجی کی ساخت میں "اُبھرتے ہوئے" وزن کی شکل سے مطابقت رکھتی ہے اور اسی نشو و نما کو تقویت دیتی ہے۔ یہ ایک وزن کا ہونا ھی قدیم عربی عروض کو قدیم یونانی متعدد بحروں کے عروض سے ممیز کرتا ہے (جس میں متفرق اوزانی اشکال نظر آتی تھیں، لیکن کوئی بھی باقاعدہ طور پر التمائی امکانات تک سرتی نہ ہوتی تھی، جیسے کہ عربی عروض میں ہوتی ہیں)۔ چونکہ عربی بحروں کو بعض اوقات غلطی سے محض یونانی بحروں کا مساوی قرار دے دیا جاتا ہے، اس لیے دونوں کے نظام شعری میں ایک اور بنیادی فرق جتا دینا ضروری ہے: وہ خصوصیت جو یونانی نظم میں کارفرما ہے بنیادی اوزانی وحدتوں کی مقدار ہے، جو باقاعدہ وقفوں کے بعد بار بار آتی ہیں، اس لیے یونانی عروض مقداری ہے (کہ اس میں وقت کو ناپا جاتا ہے)۔ اگر نبرہ (ictus، اوزانی دباؤ کی قوت کا عنصر) یونانی نظام میں حقیقۃً موجود تھا، تو اس کا کام محض مقدار کو جب اس میں کسی مبہم رکن تہجی (anceps Syllable، یعنی ذو جہتین) سے خلل پڑ جائے، تعدیل پر لانا تھا۔ قدیم عربی عروض بھی مقداری نوعیت کی ہے (کیونکہ عربی زبان میں ہر رکن تہجی کا طول معیّن ہے)؛ لیکن شاعری میں ان غیر عامل ارکان کی تعداد جو طویل یا قصیر رکن بن سکتے ہیں، اتنی بڑی ہے کہ وزن کے لیے محض مقدار ھی فیصلہ کن نہیں ہو سکتی تھی؛ نہ صرف تعدیل کے لیے بلکہ تشکیل کے لیے بھی۔ مقدار کے ساتھ دباؤ بھی موجود ہے؛ یہ دونوں مل کر، ایک سالم اور ناقابل تغیر عنصر کی شکل میں، اجزا اور بحور کی اوزانی اساس بناتے ہیں۔ اکثر اشعار میں یہ نبرہ (ictus) اور لفظی زور ایک ھی طویل رکن میں مجتمع ہو جاتے ہیں، لیکن اگر کسی صورت میں لفظی زور کسی ایسے رکن پر بیٹھے، جو نبرہ کا حامل نہ ہو تو بھی کوئی تناقض پیدا نہ ہوگا۔ شعر کے اندر نبرہ بہ حیثیت اس عنصر کے جو وزن کی تشکیل کرتا ہے، لفظی زور سے زیادہ قوت کے ساتھ کام کرتا ہے، لیکن قدیم عربی میں، جس میں "طویل" اور "قصیر" ارکان کا تضاد موجود ہے، دونوں کا انحصار ارکان کی مقدار پر ہے اور اس لیے وہ اتنے قوی نہیں جتنے کہ ان زبانوں میں، جن میں accent پایا جاتا ہے۔

قدیم عربی شاعری کی ساخت کی مخصوص نوعیت خود اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ عربی بحریں ایک خود رو پیداوار ہیں جسے کہیں اور سے اکھاڑ کر عرب کی زمین میں نہیں لگایا گیا ہے۔ محض اس بیان کی تکمیل کے لیے یہ بھی ذکر کر دینا چاہیے کہ Tkatsch (*Die arabischen Uebersetzungen der Poetik des Aristoteles*، ج ۱، وی انا ۱۹۲۸ء، ص ۹۹ ببعد) کا خیال ہے کہ "صحرا کے ناخواندہ لوگوں" نے یونانی علم عروض سے واقفیت آرامی و عیسائی ذرائع سے حاصل کی، اور یہ کہ بعد ازاں انہوں نے اسے مزید ترقی دی۔ تاہم اس مفروضے کی جانب عدم ثبوت کے باعث بہت کم توجہ کی گئی ہے اور اسے کوئی مقبولیت نہیں ہوئی (دیکھیے تعلیقہ، ی).

قصیدے کی شکل اور جو قدیم بحریں اس میں استعمال ہوتی تھیں، اپنے ایک محدود دائرے کے اندر آج تک بھی باقی موجود ہیں، اس سے متعلق Socin کی

Divan aus Centralarabien (لائپزگ ۱۹۰۱ء، متن ص ۱ تا ۴) میں خاصا مواد موجود ہے، جہاں قدیم تر ادب کا بھی ذکر کیا گیا ہے (۳ : ۱ ببعد) ۔ قصیدے اور اس کی پرانی بحروں کو بدوی آج بھی استعمال کرتا ہے، لیکن دوسرے شعرا انھیں بہت کم کام میں لاتے ہیں، اور وہ بھی اس صورت میں جب وہ شعوری طور پر قدامت پسندی کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ جدید بدوی قصیدے کی بحر عموماً طویل ہوتی ہے جس کا پہلا رکن محذوف ہوتا ہے؛ رمل، بسیط رجز اور وافر بحریں بھی استعمال ہوتی ہیں ۔ جدید اشعار کی یہ شکل موضوع، ہیئت اور زبان کے لحاظ سے قدیم عربی شاعری کا ایک براہ راست تسلسل ہے، اس لیے علم العروض کے قواعد کا اس پر اطلاق ہوتا ہے ۔ تاہم ان قواعد کا اطلاق ان اصلی لوک گیتوں پر ممکن نہیں، جن کے آثار زمانۂ قبل از اسلام میں بھی پائے جاتے تھے اور جسے بعد کی صدیوں میں بہت ترقی دی گئی ۔ یہ لوک گیت (muse populaire) قدیم قصیدے سے مختلف ہیں، اس لیے کہ ان میں وہ یکساں قافیہ جو پوری نظم میں مکرّر آتا ہے، نہیں پایا جاتا، بلکہ ان کی ساخت میں الگ الگ بند خوبی سے لائے جاتے ہیں، اور اس لیے کہ موضوع کے انتخاب میں وہ زیادہ آزاد ہیں، اور خصوصاً سب سے زیادہ اس لیے کہ لوک گیت کی زبان روزمرہ زندگی کی زبان ہے، لیکن اس کی آہنگی یا صوتی ساخت قدیم ادبی عربی اشعار کی ساخت سے بنیادی طور پر مختلف ہے ۔ اس زور اور دباؤ کے نتیجے میں جو عام بول چال میں پایا جاتا ہے، حرکت کی تخفیف اور الفاظ کے آخر کی حرکتوں کا اسقاط ہوا، لہٰذا نہ تو اب "طویل" اور "قصیر" ارکان تہجی کا باقاعدگی سے ایک بعد دیگرے ترکیب میں لانا نظر آتا ہے اور نہ ارکان کی مقدار کا وہ معیّن تناسب ۔ یہ دونوں قدیم عربی زبان کے امتیازی خصائص میں سے تھے اور اس حیثیت سے اشعار کے اوزان کی تعین کرتے تھے ۔ اس لیے ہم لوک گیت میں ان بحروں کو پانے کی توقع نہیں کر سکتے جنھیں قدیم شاعروں نے وضع کیا تھا اور ادبی عربی زبان کی صوتیاتی ساخت سے مطابقت دی تھی ۔ قدیم عربی زبان میں، جیسے کہ موجودہ عام بول چال میں، نبرہ کا عنصر غالب ہے؛ یہ عنصر اور بھی قوی ہو جاتا ہے جب گیتوں کو گایا جائے، اس لیے کہ نبرہ والے ارکان تہجی اس وقت سازوں کی تال یا تالی سے اور بھی نمایاں ہو جاتے ہیں ۔ اسی بنا پر عوامی عرب شاعری کی مختلف اشکال پر بحث کرنا مادۂ عروض کی حدود سے باہر ہے ۔ عروض کا تعلق محض قدیم اشعار کی بحروں سے ہے ۔

مآخذ : (علاوہ ان تصانیف کے جو خود مادّے میں مذکور ہیں) : عربی مآخذ : (۱) ابن خلکان، مترجمة de Slane، ۲ : ۵۲۸؛ (۲) المسعودی، طبع پیرس، ۷ : ۸۸؛ ۸ : ۹۲؛ (۳) تاج العروس، ۱۰ : ۱۲۳؛ (۴) الحریری، طبع de Sacy، ص ۱۵۳؛ (۵) الجاحظ : البیان، (قاہرہ ۱۹۳۲ء)، ۱ : ۱۲۹؛ علم العروض کی تشریحات: (۶) محمد بن ابی شنب : تحفة الادب فی میزان اشعار العرب، الجزائر ۱۹۰۶ء، بار سوم پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۷) Mohammed-Ben Braham : La métrique arabe، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۸) G. W. Freytag : Darstellung der arabischen Verskunst، بون ۱۸۳۰ء؛ (۹) نیز de Sacy، Planet، Wright، Vernier اور دیگر علما کی گرامر پر تصانیف میں بطور ضمیمہ؛ یورپی نظریاتی مصنفین : (۱۰) H. Ewald : De metris carminum arabicorum libri، جلد ۲، Braunschweig ۱۸۲۵ء؛ (۱۱) H. Ewald : Grammatica critica linguae arabicae، ۲ : ۳۲۳ تا ۳۴۳، لائپزگ ۱۸۳۳ء؛ (۱۲) H. Ewald، در Abhandlungen zur orient. u. bibl. Lit.، گوٹنگن ۱۸۳۲ء، ۱ : ۲۷ تا ۵۳؛ (۱۳) St. Guyard :

Nouvelle theorie de la metrique arabe در *Journal Asiatique*، سلسلۂ ۷، ۷ : ۴۱۳ ببعد؛ ۸ : ۱۰۱ ببعد، ۲۸۵ ببعد، ۱۰ : ۹۷ ببعد؛ (۱۴) M. Hartmann : *Metrum und Rhythmus*، Giessen ۱۸۹۶ء؛ (۱۵) M. Hartmann : در *Actes du 10e congrès intern. des Orientalistes*، جنیوا ۱۸۹۴ء، حصہ ۳، ص ۵۳ ببعد؛ (۱۶) R. Geyer : *Altarabische Diiamben*، لائپزگ ۱۹۰۸ء، دیباچہ؛ (۱۷) G. Hoelscher : *Arabische Metrik*، در *ZDMG*، ج ۷۴ (۱۹۲۰ء) : ۳۵۹ تا ۴۱۶؛ (۱۸) وہی مصنف : *Elemente arabischer metrik*، در *Festschrift Karl Budde*، ص ۹۳ ببعد (۱۹۲۰ء کا ضمیمہ ۳۴ بر *ZAW*)؛ (۱۹) R. Brunschwig : *Versification arabe classique*، الجزائر ۱۹۳۷ء (در *Rev. Africaine* شمارہ ۳۷۲/۳۷۳)؛ (۲۰) E. Braunlich : *Versuch .... altarabische Poesien*، در *Islam*، ۲۴ (۱۹۳۷ء) : ۲۰۱ ببعد؛ (۲۱) A. Bloch : *Vers und Sprache im Altarabischen*، Basle ۱۹۴۶ء؛ (۲۲) وہی مصنف : *Qasida*، در *Asiatische Studien*، ج ۲ و ۴ : ۱۰۶ تا ۱۳۲، Bern ۱۹۴۸ء؛ (۲۳) وہی مصنف : *Der künstlerische Wert der altarabischen Verskunst*، در *Acta Orientalia*، ۲۱ : ۲۰۷ تا ۲۳۸، کوپن ہیگن ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) G. Weil : *Das metrische System des Al-Xalil und der Iktus in den altarabischen Versen*، در *Oriens*، ۷ : ۳۰۴ تا ۳۲۱، لائیڈن ۱۹۵۴ء؛ (۲۵) وہی مصنف : *Grundriss und System der altarabichen Metren*، Wiesbaden ۱۹۵۸ء۔

(GOTTHOLD WEIL)

ایرانیوں نے جس نظام عروض کو اختیار کیا اس کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مقدار پر زور ہے، اس سے فارسی شعر میں ایک طرح کا ترنم اور تموّج پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کو ہمارے کان زیادہ آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں حالانکہ وہ عربی شعر کے دقیق اوزان سے غیر مانوس رہتے ہیں۔ ایسے الفاظ میں جو دو حرفوں پر ختم ہوتے ہیں (سوا نون کے) اور جس کے پہلے ایک حرکت خفیفہ ہو، یا ایک حرف پر جس سے پہلے کوئی حرکت ثقیلہ ہو، ایک زائد خفیف حرکت کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔ اس "نیم فتحہ" کا، جس نام سے کہ یہ موسوم ہے، اب ایرانی تلفظ نہیں کرتے۔ ضرورت شعری کی بنا پر بعض یک رکنی "طویل" ارکان تہجی تقطیع کی رو سے "قصیر" ہو سکتے ہیں۔ نظموں کی اقسام کے اعتبار سے مثنوی اور رباعی فارسی شاعری کی مخصوص ترین شکلیں ہیں۔ مقدم الّذکر متبدّل قوافی کی نظم ہوتی ہے جس کے ابیات کا ہر مصرع دوسرے مصرع کا ہم قافیہ ہوتا ہے۔ وہ سہولت جو قافیہ بندی میں اس طرح حاصل ہو جاتی ہے، اس طرز کو رزمیہ اور اخلاقی نظموں کے لیے نمایاں طور پر مناسب بنا دیتی ہے۔ رباعی کے متعلق جسے ترانہ بھی کہتے ہیں خیال کیا جاتا ہے (Browne، ۱ : ۴۷۲ تا ۴۷۳) کہ وہ ایرانیوں کی وضع کردہ اصناف سخن میں قدیم ترین ہے۔ اس کا وزن بحر ہزج کی چوبیس مختلف شکلوں سے بنتا ہے اور شاید یہ وہ شکل ہے جو یورپ میں معروف ترین ہے۔ فارسی ادب میں قصیدے کی اصلی اہمیت بہت شروع کے زمانے ہی میں جاتی رہی اور خاقانی (م ۵۸۲ھ/۱۱۸۵ء) جیسے شاعروں کے ہاتھوں قصیدے میں تصنّع کا رنگ بڑھتا گیا۔ زمین سخن اور موضوع کے اعتبار سے فارسی قصیدہ اپنے عربی کے اصل نمونے سے بہت مماثل تھا۔ اس کے سوا کہ ایرانی ہاتھوں میں وہ زیادہ تر مربی کی مدح بن کر رہ گیا۔ البتہ اسی یک قافیہ نوعیت کی نظم کو جو مختصر تر تھی (پانچ سے پندرہ ابیات)، یعنی غزل کو ایرانی

شعرا کی بدولت زیادہ شہرت حاصل ہوئی اور اس میں سانٹ Sonnet (چودہ مصرعوں کی مختلف القوافی نظم جو موضوع کے اعتبار سے یک رنگ ہوتی ہے) کی سی خوشگوار کیفیت پیدا ہو گئی۔ غزل کے صرف مطلع (یعنی التناعیہ بیت) میں دونوں مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں۔ قدیم تقسیم کی بنا پر شعر کی دو قسمیں ترجیع بند اور ترکیب بند بھی ہیں۔ یہ ایک سے زیادہ متحد البحر و مختلف القافیہ غزلوں کا مجموعہ ہوتا ہے، جن کے اشعار پانچ سے گیارہ تک ہوتے ہیں، مگر ہر بند میں ان کی تعداد برابر رہتی ہے۔ ہر غزل کے بعد ایک بیت متحد الوزن و مختلف القافیہ آتا ہے، جو غزل کے مفہوم سے مربوط ہوتا ہے۔ اگر پوری نظم میں ہر غزل کے بعد ایک ہی شعر دہرایا جائے تو اسے ترجیع بند کہتے ہیں اور اگر ہر غزل کے بعد وہ شعر نیا ہو تو اسے ترکیب بند (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب عروض)۔ شعر کی ایک قسم مستزاد خاص توجہ کی مستحق ہے۔ یہ ایک ایسی نظم ہے جس کے ہر مصرعے کے بعد رباعی میں اور ہر مصرعے یا ہر شعر کے بعد غزل یا کسی مسلسل نظم میں چھوٹا سا موزوں مصرع آتا ہے، جو اس مصرعے یا شعر کے مفہوم کی تکمیل کرتا ہے یا اس مصرعے یا شعر کے مفہوم میں کچھ اضافہ کر دیتا ہے۔ اس چھوٹے سے زیادہ مصرعے ہی کی وجہ سے یہ نظم مستزاد کہلاتی ہے۔ کبھی یہ چھوٹا سا مصرع ایک ہی مصرعے کے بعد ایک سے زیادہ مرتبہ بھی لایا جاتا ہے۔ انشا نے یہ چھوٹے مصرعے ایک ایک مصرع کے بعد پانچ پانچ بھی بڑھائے ہیں (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب عروض)۔ ایرانی تین نئی بحروں، جدید، قریب اور مشاکل کے موجد سمجھے جاتے ہیں، لیکن یہ شاذ و نادر استعمال ہوتی ہیں۔

ترکوں کے لیے ایران و عرب کے نظام عروض اختیار کرنے میں سہولت نہ صرف اس بنا پر پیدا ہوئی کہ وہ ایرانی ادب لطیف کو حقیقی طور پر بنظر استحسان دیکھتے تھے، بلکہ اس بنا پر بھی کہ ترکوں کے پرسق حسابی (یعنی شعر سازی کے اصول) اور ایران و عرب کے علم عروض میں بہت مشابہت تھی، مثلاً "قودت قو بلیگ"، جو ۴۶۲ھ/۱۰۶۹ء میں نظم ہوئی، ایک ایسی بحر میں لکھی گئی تھی جو متقارب سے غیر مماثل نہ تھی اور ترکمانی تیوغ (؟) بھی رباعی سے مشابہ تھی۔ ترک اپنے قدیم اصول اوزان اور ایران و عرب کے عروض دونوں ہی کو برابر استعمال کرتے رہے یہاں تک کہ پندرھویں صدی کے دوران میں مقدم الذکر کی جگہ مؤخر الذکر نے لے لی۔ دونوں اصولوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ پرمق حسابی میں اشعار کی بنا مقدار پر نہیں ہوتی تھی، بلکہ ارکان تہجی کی تعداد اور تال (beat) پر۔ پرانا نظام صرف آناطولی کی عوامی شاعری میں باقی رہ گیا جس کی سب سے زیادہ نمائندہ شکابی ترکی، شرقی اور معنی (مانی) ہیں۔ سترھویں صدی میں قراجہ اوغلان جیسے شعرا کی سرپرستی میں قدیم اصول اوزان کا احیا ہوا اور گزشتہ صدی کے دوران میں احساس قومی کی افزائش کے ساتھ ترکی اصول اوزان کو فتح حاصل ہو گئی۔ عربی نظام عروض اب متروک ہو گیا ہے اور اسے صرف چند قدامت پسند یا نو کلاسیکی شعرا استعمال کرتے ہیں۔ سب سے اہم جدت جو ترکوں نے عربی عروض میں پیدا کی کسی قدر مصنوعی تھی، اگرچہ وہ بہت ضروری تھی۔ خالص ترکی الفاظ میں، فی الواقع، طویل ارکان تہجی نہیں ہوتے، لیکن عربی و فارسی کے حروف مد (یعنی و، ا اور ی) کو بطور حروف علت استعمال کیا جاتا تھا۔ ضرورت شعری کی بنا پر جہاں بھی بحر اس کی متقاضی ہو، انہیں طویل تصور کر لیا جاتا تھا۔

فارسی اور ترکی میں جو بحریں استعمال ہوتی ہیں، وہ عربی کی مستعمل بحروں سے تعداد میں کسی قدر کم ہیں ۔ عربی کی بعض مقبول بحریں، مثلاً طویل، بسیط، کامل، وافر اور مدید شاذ و نادر پائی جاتی ہیں ۔ ان بحروں کی تفصیل کے لیے جو سب سے زیادہ رائج ہیں، قارئین کی توجہ فہرست مآخذ کی جانب مبذول کرائی جاتی ہے ۔

مآخذ : (۱) H. Blochmann : *The Prosody of the Persians according to Saifi, Jāmi and other writers*، کلکتہ ۱۸۷۲ء؛ (۲) Rückert-Pertsch : *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*، گوتھا ۱۸۷۴ء؛ (۳) Browne : ۲ : ۲۲ ببعد؛ (۴) Gibb : *Ottoman Poetry*، ج ۱، باب ۲ و ۳؛ (۵) [آ] (ترکی) عروض (از م۔ فؤاد کوپرولو) ۔

(G. Meredith-Owens)

⊗ تعلیقہ : [اس مقالے کے بعض حصوں پر سید جابر علی نے استدراک کیا ہے ۔ نشانات متعلقہ اصل مقالے میں بغرض حوالہ موجود ہیں] :

(ا) انگریزی عروض میں رکن طویل (Long syllable) ہمیشہ ہمارے عروض کا سبب خفیف نہیں ہوتا (رکن طویل کے بجائے ہجاء طویل کی اصطلاح انسب معلوم ہوتی ہے)، اس بنا پر کہ ہجاء طویل (یا ہجاء بلند) کا ہے ہمارے وتد مفروق کا بدل بھی بن جاتا ہے، مثلاً انگریزی لفظ afoot میں شروع کا خفی short ہے اور foot طویل یا بلند ہے، لیکن لفظ afar یا لفظ ajar بھی جو afoot کی طرح خفی + طویل (Iambic) ہیں، ہمارے وتد مفروق کے برابر ہو گئے ہیں ۔ اس سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ ہمارا عروضی نظام بنیادی طور پر انگریزی کے عروضی نظام سے مختلف ہے ۔

(ب) الحریری اور ابن خلکان کا قیاس ذاتی مفروضے سے زیادہ نہیں کہ خلیل اوزان عروضی کی تشکیل میں ہتوڑے کی آواز سے متأثر تھا ۔ ان آوازوں سے جن کا کوئی اندرونی صوتی یا عروضی نظام نہیں، خلیل کا مستفید ہونا مستبعد امر معلوم ہوتا ہے ۔ اس بنا پر کہ عروضی نظام حروف متحرک و ساکن کا ایک سخت گیر سلسلہ ہے جو متعدد رعایات زمانی کے وصف اپنی ساخت کی سختی سے روگردانی نہیں کرتا بلکہ سخت تر اور پیچیدہ تر ہو جاتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ واضع عروض کے پیش نظر مادہ "ف ع ل" تھا جس پر اوزان صرفی کا انحصار تھا ۔ خلیل نے ان میں یہ تصرف کیا کہ اوزان صرفی کی مقید حرکات و سکنات کو آزاد اور عمومی بنا دیا ۔ اس طرح اوزان صرفی خالصۃً معنوی اوزان رہے، جبکہ اوزان عروضی خالصۃً آہنگ کے نمونے Rhythmic Patterns ٹھہرے ۔ حمزہ اصفہانی کا یہ دعوی جو صرف حسد پر مبنی الزام معلوم ہوتا ہے کہ خلیل نے علم النغم کو علم العروض میں ڈھال کر بظاہر ایک نئے علم کی بنیاد ڈالی، یکسر غیر مدلّل ہے ۔ اس بنا پر کہ علم النغم میں ایقاع بنیادی جوہر ہے جو شعری اوزان کی ساخت سے زیادہ مبسوط اور مختلف الانواع واقع ہوا ہے ۔ خلیل اگر علم النغم میں ماہر بھی ہوتا تو بھی مذہبی وجوہ کی بنا پر وہ اپنے وضع کردہ علم میں اس ممنوع شرع علم سے استفادہ نہیں کر سکتا تھا ۔

(ج) فاضل مقالہ نگار نے بحور کے استخراج کے سلسلے میں متدارک کے موجد ابوالحسن اخفش الاوسط (م ۲۲۱ھ) کا ذکر نہیں کیا ۔ اخفش کے نزدیک خلیل کے مجوزہ فواصل معتبر اور مستقل بالذات اصول نہیں، کیونکہ فاصلۂ صغریٰ جس میں تین متحرک اور ایک ساکن آتا ہے، دراصل ایک سبب ثقیل اور ایک سبب خفیف سے مختلف نہیں، مثلاً لفظ ضَرَبْتُ جو خلیل کے نزدیک فاصلۂ صغریٰ ہے ۔ اصل میں سبب ثقیل (ضَرَ) اور سبب خفیف

(بتّ) کا مجموعہ ہے۔ نجم الغنی (بحر الفصاحت، ص ۱۲۵، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۲۸ء) کا خیال ہے کہ اخفش کے مذہب کو ایرانی عروضیوں نے پسند کیا اور فاصلے کو غیر ضروری اصول گردانا۔ فاضل مقالہ نگار بھی عملاً اخفش کا ہم مسلک ہے کیونکہ وہ بھی صرف سبب اور وتد کا قائل ہے اور ان کو کافی و وافی خیال کرتا ہے۔ اردو کے عروضی البتہ ہمیشہ خلیل کے مقلد رہے ہیں اور فاصلے کو معتبر بلکہ لازمی جانتے ہیں۔

(د) لفظ بحر کے معنی سمندر کے ہیں جس طرح سمندر کے اندر کئی دریا شامل یا داخل ہوتے ہیں، اسی طرح ایک بحر میں متعدد اوزان شامل ہوتے ہیں۔

(ہ) علل کی اصطلاح عرصۂ طویل سے زحاف کی اصطلاح میں ضم ہو چکی ہے۔

(و) یہ امر بالکل واضح اور مسلم ہے کہ عربی عروض اور انگریزی و یونانی عروض میں بنیادی فرق نبرہ (Ictus) کا ہے۔ معدودے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں اور وہ بھی (جبریہ) جہاں بعض عروضی اصول یا ارکان انگریزی الفاظ کے ہم آہنگ ہو جائیں، مثلاً اگر ہم عربی لفظ لَکَ (سبب ثقیل) کو انگریزی City یا Pity ("ٹروکائی" رکن) کے برابر قرار دیں جو بظاہر درست معلوم ہوتا ہے، پھر بھی ہماری سماعت گواہی دے گی کہ City اور Pity کا لہجہ لک سے بلند تر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح انگریزی لفظ Piteous کا لہجہ عربی لفظ ضُرِبَتْ سے زیادہ اونچا ہے۔

(ز) فاضل مقالہ نگار نے یہاں اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ خود یونانی زبان ہی، جس کے عروضی نظام پر یورپی عروضی نظام قائم ہے، نبرہ کا وجود مشتبہ ہے، تاہم یہ اشتباہ چند ماہرینِ عروض ہی کو ہوا ہے، ورنہ عام طور پر یونانی عروض کو لہجہ دار Accentual تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے Short کو Unaccented اور Long کو Accented مانا جاتا ہے، لیکن اس اصول میں لچک بھی ہے، اگرچہ انگریزی شاعر کولرج Colerdege اصولی طور پر Short کو Unaccented تسلیم کرتا ہے اور Long کو Accented۔

(ح) جرمن مستشرق گویارڈ Guyard نے عروضی نظام میں نبرہ کا سراغ لگانے کی سعی کی ہے، لیکن اس کی سعی مشکور نہیں ہو سکی۔ گویارڈ رکن مفعولاتُ کو محض خیالی Ideal چیز قرار دیتا ہے حالانکہ مفعولات کا عروضی مقام بالکل واضح ہے اس کے آخر میں جو وتدِ مفروق ہے وہ دوائر کی اندرونی ساخت میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔

(ط) عربی شعر کی بحور اور ان کے آہنگ کا سراغ شترِ صحرائی کی چال میں دریافت کرنے کی جو بعض مستشرقین، مثلاً ہارٹ مان نے کوشش کی ہے وہ بھی بعید از قیاس تمثیل ہے، اور بہت دور تک عروضی حرکات کے سلسلے کا ساتھ نہیں دیتی۔

(ی) اردو عروض کا ارتقائی جائزہ:

خلیل کا عروضی نظام اشاعت اسلام کے ساتھ ساتھ اسلامی زبانوں اور ادبیات میں داخل ہوتا گیا۔ تاہم ہر قوم اور ہر زبان نے اس نظام کو بکلی قبول نہیں کیا اور اپنی اپنی غنائی حِس کے زیر اثر اس میں تصرفات کیے۔ اہل ایران نے متعدد عربی بحور مثلاً طویل، مدید، بسیط، منسرح، سریع، وافر، کامل وغیرہ کو بہت کم استعمال کیا، پھر اپنے اوزانِ شعری میں ارکان کی تعداد میں کمی بیشی کرکے اپنی مخصوص سماعی حِس کو مطمئن کیا۔ فارسی شاعری میں مربع بحور شاذ و نادر ہی نظر آتی ہیں جبکہ عرب شعرا کو یہ صورت بہت مرغوب رہی ہے۔ شعرائے اردو نے بیشتر فارسی عروض کی پیروی کی، تاہم وہ بھی بعض فارسی بحور و اوزان سے اعراض کرتے رہے، مثلاً بحر منسرح کا یہ وزن

"مفتعلن فاعلات مفتعلن فع" ایرانیوں کو خاصا مرغوب رہا ہے اور اس میں طویل پابند نظمیں بھی لکھی گئی ہیں، لیکن اردو زبان میں اس وزن میں دو سے زیادہ غزلیں سرانجام نہیں پا سکیں۔ شعرائے اردو نے ہندی شاعری کے چھندوں (بحور) سے بھی احتراز ہی برتا ہے اور سوا دوہا چھند کے کوئی اور پنگلی آہنگ پسند نہیں کیا، وہ بھی نسبۃً جدید عہد میں۔

اردو عروض کی اوّلین تالیف امام بخش صہبائی دہلوی کا اردو ترجمۂ حدائق البلاغت ہے جس کی متعدد اشاعتیں لکھنؤ سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔ صہبائی کا رسالہ میر شمس الدّین فقیر دہلوی (م ۱۷۶۰ء) کے فارسی رسالے حدائق البلاغت کا اردو ترجمہ ہے جو ۱۸۴۲ء میں تیار ہو کر نولکشور پریس سے شائع ہوا۔ حدائق البلاغت میں عروض کے علاوہ بیان، بدیع اور قافیہ بھی شامل ہیں۔ عروض کا حصہ مختصر، مگر جامع ہے، لیکن اس کی عبارت قدیم طرز کی اور پیچیدہ ہے۔ صہبائی کے اس رسالے کا فرانسیسی ترجمہ گارساں دتاسی نے پیرس سے ۱۸۷۳ء میں *La prosody La Rhetoricle Mussalman* کے نام سے شائع کیا۔ حدائق طویل عرصے تک کتب درسیہ میں داخل رہی اور آج تک بھی ہے۔ کریم الدّین نے ۱۸۴۴ء میں عجالۃ العلالہ کے نام سے ایک رسالہ در عروض شائع کیا جو بقول مؤلف بہت فائدہ مند رہا، لیکن کریم الدین کے کام کو آج کوئی نہیں جانتا۔ حدائق البلاغت کے بعد جو کتابیں اس موضوع پر شائع ہوئیں، ان میں قدر بلگرامی، تلمیذ غالب کی ضخیم تالیف قواعد العروض (لکھنؤ، تالیف ۱۲۸۸ھ) تھی۔ مؤلف نے اس میں پنگل کا حصہ بھی شامل کیا ہے۔ اس اعتبار سے قواعد العروض اپنی طرز کی واحد کتاب ہے، جو ماخذ کا مرتبہ رکھتی ہے۔ ایک ماخذ نجم الغنی رام پوری کی بحر الفصاحت (تالیف ۱۳۵۳ھ) ہے۔ تاریخی نام مقاصد البلاغۃ ہے۔ بحر الفصاحت کو اصناف شعر ونثر، معانی، بیان، بدیع، عروض، سرقہ وغیرہ سے متعلق بہترین اور جامع ترین کتاب سمجھنا چاہیے۔ مصنف پہلا شخص ہے جس نے عروضی وزن کی جمالیاتی اور تکنیکی تعریف پیش کی ہے۔ اس سے قبل وزن کی منطقی اور ماہیتی تعریف عروضی رسائل میں مفقود تھی، صرف اوزان وبحور کے نام، اجزاء، وجوہِ تسمیہ زحافات، دوائر وغیرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ نجم الغنی نے وزن کو "حظّ بخش" ہیئت کہہ کر اپنی تعریف کو جدید ترین خطوط پر قائم کر دیا۔

اگر قواعد العروض کے مؤلف نے پنگل کو اردو والوں سے متعارف کرایا تو عظمت اللہ خان دہلوی نے اپنے طویل مقالۂ شاعری (اردو، جنوری ۱۹۲۳ء) میں اردو عروض کو نظر حقارت سے دیکھتے ہوئے ہندی چھندوں اور یورپی علامات تقطیع کا ایک ایسا مرکب تیار کیا جو کسی اردو کے شاعر یا عروضی کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔ شاعری اب سریلے بول (حیدر آباد دکن ۱۹۲۴ء) کا دیباچہ ہے جو چند سال تک اثر انگیز اور انقلابی کارنامہ سمجھا جاتا رہا، لیکن جلد ہی عظمت اللہ خان کے متعلق یہ جملہ کہا جانے لگا:

"Not that he does not know enough of prosody, only he knows too much of it"

عظمت اللہ خان کی لیرکیں Lyrics جنھیں وہ غلطی سے گیت کے مترادف خیال کرتا ہے، حالانکہ انگریزی شاعری میں Lyric اور Song دو مختلف صنفیں ہیں، اب بھی متاثر کرتی ہیں، لیکن صرف وہی چند ایک جو عربی اوزان میں کہی گئی ہیں۔ آخر عربی عروض ہی عظمت اللہ خان کی مدد کو پہنچا۔

عظمت اللہ خان کا مقصد عروض کو آسان اور مختصر بنانا تھا۔ ایسی کوششیں بعض دوسرے لکھنے والوں نے بھی کیں، ان میں کاظم فرید آبادی

کی گلزار عروض (۱۹۲۲ء کتاب خانۂ انجمن ترقی اردو دہلی) اور حبیب اللہ خان غضنفر امروہی کی اردو کا نیا عروض (کتاب خانۂ حیدریہ کراچی ۱۹۵۱ء) زیادہ قابل ذکر ہیں۔ کاظم فرید آبادی کے خیال میں صرف تین لفظوں (گل، صبا، چمنی) سے ہر شعر کی باسانی تقطیع کی جا سکتی ہے، مثلاً

ع منزل ہے کہاں تیری، اے لالۂ صحرائی
(اقبال)

گل گل چمنی گل گل، گل گل چمنی گل گل

یا

افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی
(میر)

گل گل صبا صبا چمنی گل صبا صبا

اس نظام میں ایک کمی ہے، یعنی مصرع کے آخر میں دو ساکن واقع ہوں تو دوسرا ساکن تقطیع سے خارج ہوتا ہے۔ اس نقص سے قطع نظر گلزار عروض، ایک دلچسپ، مختصر اور کارآمد رسالہ ہے۔ غضنفر امروہی کا رسالہ اردو کا نیا عروض کئی اعتبار سے قابل ذکر ہے۔ مؤلف نے (۱) انگریزی عروض کے Short اور Long کو ارکان عروضی میں ایک حد تک دخیل کر دیا، مثلاً مزاحف رکن فعول = ہجاء خفی (فَ) + وتدِ مفروق (عول)، لیکن یہ طریق کار تقطیع میں شامل نہیں کیا گیا، یعنی علامات تقطیع انگریزی اختیار نہیں کی گئیں۔

۲۔ زحافات اور دوائر کو موقوف کر دیا ہے۔

۳۔ بعض مزاحف اوزان کو مستقل بحور قرار دے کر نام تجویز کیے ہیں، مثلاً اُرمولہ، اهزوجہ، مهزوج، اشروع، جامہ، زمزمہ، ترانہ (رباعی کی بحر) نغمہ وغیرہ۔

۴۔ رباعی کا اساسی وزن یہ تجویز کیا ہے:
مفعول مفاعلن فعولن فعلن یا فعلان۔

۵۔ ارکان افاعیل کی تشکیل میں مزاحف ارکان فعل، فعول، فاع وغیرہ کو بھی مستقل ارکان قرار دے کر کل تعداد کو سولہ تک پہنچا دیا ہے (ان میں رکن متفاعلن غیر حاضر ہے) اس میں شک نہیں اردو کا نیا عروض، اختصار، کلاسکیت، تدریسی رجحان اور جدت طرازی کی بنا پر ایک قابل قبول اور مفید کارنامہ ہے۔

اوپر ہم نے کلاسیکی عروض سے تکنیکی انحراف کی مثالیں پیش کی تھیں۔ اب اس سے تخلیقی انحراف کی صورتوں پر نظر کیجیے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں شرر، اسمٰعیل میرٹھی اور نظم طباطبائی نے بے قافیہ نظمیں لکھ کر آزاد نظم (Verse Libre) کی راہ ہموار کی جو ۱۹۴۲ء تک یعنی ن۔م راشد کی ماوراء کی اشاعت کے سال میں نقطۂ عروج پر پہنچ گئی۔ آزاد نظم کی وجوہ جواز دو تھیں۔ آزاد تلازمہ (جو اصل میں معالجۂ نفس کا طریق کار ہے) اور دوسرے مصرع کا تخلیقی اکائی ہونا۔ ماوراء میں پہلی وجہ جواز جزوی حد تک درست نظر آتی ہے اور دوسری محض فریب خیال ہے کیونکہ اگر آزاد نظم، نظم ہے تو وہ مختلف نفسیاتی اور تکنیکی لحاظ سے مربوط مصرعوں کا منطقی مجموعہ ہے۔ ورنہ کچھ نہیں۔ آزاد نظم میں قافیے کا استعمال arbitrary یعنی ارادی ہے اور اس کا آہنگ بنیادی بحر کو قائم رکھتے ہوئے مختلف طریق کے مصرعوں کا مجموعہ ہے۔ عموماً نظم کے آخری دو مصرعوں میں قافیہ لا کر اسے باآہنگ اختتام تک پہنچایا جاتا ہے۔ یقیناً آزاد نظم اپنی کامیاب صورت میں جدید انسان کی نفسی زندگی اور اس کے گرد و پیش کا عکس ہے۔

آزاد نظم کو جکڑبند اور دقیانوسی قرار دیتے ہوئے (افتخار جالب: لِی شاعری، ۱۹۶۱ء لاہور)، صحیح معنوں میں، آزاد تلازمہ سے کام لیتی ہے۔ نئی نظم جس میں Prose Poem (نظم منثور) کا رجحان کم و بیش غالب ہے، لیکوری نثر سے بہت کچھ

ماتی جاتی ہے۔ اس میں شاعری کا عنصر صرف تخیل کی آزادہ روی تک محدود ہے۔ آزادہ روی چونکہ کسی قسم کے احساس ہیئت Sense of form کو قبول نہیں کرتی، اس لیے نئی نظم منثور کو تخیل کے کسی پھیلاؤ سے بھی شاعری یا نظم نہیں کہہ سکتے۔ کلاسیکی عروض اب صنف غزل سے وابستہ بلکہ بڑی حد تک اس کا محتاج ہو کر رہ گیا ہے۔ پابند نظم جو کبھی غزل اور آزاد نظم کی درمیانی صورت تھی، اب مٹتی نظر آتی ہے (سوا نعت، مرثیہ، رباعی اور قطع کی صورت میں) **گویا** اب غزل، نعت، مرثیہ، رباعی اور قطعہ ہی ایسی اصناف باقی بچی ہیں جو ہمارے کلاسیکی عروضی نظام کی یاد دلاتی ہیں اور اس کی بقا کی ضامن نظر آتی ہیں۔

(جابر علی)

⊗ تعلیقہ (۲): رباعی، اخرب اور اخرم دو شجروں کے چوبیس وزن زبانی یاد رکھنا اور ان اوزان کے ارکان کی باہمی ترتیب کو ذہن نشین کر لینا تو ناممکن سا ہے ہی، کتاب کی مدد سے بھی کثیر مشق و مزاولت کے بغیر رباعی سے عہدہ برآ ہونا دشوار ہے۔

امیرالاسلام شرقی (مشرقی پاکستان) جو عروض میں مہارت خاص رکھتے ہیں، نے بحر ہزج کو نظری گردان کر بحر رجز کے سالم رکن 'مستفعلن' سے چار مزاحف ارکان (۱) فع، احذ محذوف، (۲) 'مفتعلن' مطوی، (۳) 'مفاعلن' مخبون اور (۴) 'مفعولن' مقطوع اخذ کیے۔ یہ چاروں رکن مندرجۂ بالا ترتیب سے 'فع مفتعلن مفاعلن مفعولن'، لکھے جائیں تو ان سے رباعی کا ایک وزن حاصل ہوتا ہے جو مروجہ وزن، مفعول مفاعلن مفاعیلن فع، کے مقابل ہے۔

اس کے بعد 'مفتعلن' اور مفعولن میں تسبیغ کے عمل سے 'مفتعلان' اور 'مفعولان' دو رکن مزید حاصل کیے۔ ان چھ ارکان: فع، مفتعلن، مفاعلن، مفعولن، مفتعلان اور مفعولان سے رباعی کے چوبیس وزن اس طرح حاصل کیے کہ جنہیں ہر شخص آسانی سے سمجھ اور یاد رکھ سکتا ہے، خواہ وہ عروض سے واقف ہو یا نہ ہو۔

کلیہ یہ ہے کہ ہر وزن کے چار ارکان میں سے پہلا رکن ہمیشہ مستقل طور پر 'فع' ہوگا۔ باقی تین ارکان صرف 'مفتعلن' کی تکرار سے جیسے، فع مفتعلن مفتعلن مفتعلن، یا صرف 'مفعولن' کی تکرار سے جیسے، فع مفعولن مفعولن مفعولن، رکھے جا سکتے ہیں، یا پہلے رکن فع کے بعد بقیہ تین رکن 'مفتعلن' اور 'مفعولن' دونوں سے جس ترتیب سے جی چاہے، لیے جا سکتے ہیں۔ جیسے فع مفتعلن مفتعلن مفعولن، یا فع مفعولن مفتعلن مفعولن وغیرہ۔ البتہ 'مفاعلن' کے ساتھ یہ شرط ہے کہ اگر اسے رکن بنایا جائے، تو ہمیشہ تیسرے رکن کی جگہ لایا جائے۔ جیسے 'فع مفتعلن مفاعلن مفتعلن' وغیرہ۔ اب رہے 'مفتعلان' اور 'مفعولان' ان میں سے ہر ایک کے آخر میں، یعنی چوتھے رکن کی جگہ آئے گا۔ جیسے 'فع مفتعلن مفاعلن مفتعلان' یا 'فع مفعولن مفعولن مفعولان' وغیرہ۔

ذیل میں تمام مروجہ اوزان کے مقابلے میں مخترعہ اوزان لکھے جاتے ہیں:

مروجہ اخرب		مخترعہ
۱۔ مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فعَل	=	فع مفتعلن مفتعلن مفتعلن
۲۔ مفعولُ مفاعیلن مفعولُ فعَل	=	فع مفتعلن مفعولن مفتعلن
۳۔ مفعولُ مفاعلن مفاعیلُ فعَل	=	فع مفتعلن مفاعلن مفتعلن

مروجہ اخرب		مخترعہ
۴- مفعولُ مفاعلن مفاعیلُ فعول	=	فع مفتعلن مفاعلن مفتعلان
۵- مفعولُ مفاعیلن مفعولُ فعول	=	فع مفتعلن مفعولن مفتعلان
۶- مفعولُ مفاعلن مفاعیلُ فعول	=	فع مفتعلن مفاعلن مفتعلان
۷- مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلن فاع	=	فع مفتعلن مفتعلن مفعولان
۸- مفعولُ مفاعیلن مفعولن فاع	=	فع مفتعلن مفعولن مفعولان
۹- مفعولُ مفاعلن مفاعیلن فاع	=	فع مفتعلن مفاعلن مفعولان
۱۰- مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلن فع	=	فع مفتعلن مفتعلن مفعولن
۱۱- مفعولُ مفاعیلن مفعولن فع	=	فع مفتعلن مفعولن مفعولن
۱۲- مفعولُ مفاعلن مفاعیلن فع	=	فع مفتعلن مفاعلن مفعولن

مروجہ اخرم		مخترعہ
۱۳- مفعولن مفعولُ مفاعیلُ فعَل	=	فع مفعولن مفتعلن مفتعلن
۱۴- مفعولن مفعولن مفعولُ فعَل	=	فع مفعولن مفعولن مفتعلن
۱۵- مفعولن فاعلن مفاعیلُ فعَل	=	فع مفعولن مفاعلن مفتعلن
۱۶- مفعولن مفعولُ مفاعیلُ فعول	=	فع مفعولن مفتعلن مفتعلان
۱۷- مفعولن مفعولن مفعولُ فعول	=	فع مفعولن مفعولن مفتعلان
۱۸- مفعولن فاعلن مفاعیلُ فعول	=	فع مفعولن مفاعلن مفتعلان
۱۹- مفعولن مفعولُ مفاعیلن فاع	=	فع مفعولن مفتعلن مفعولان
۲۰- مفعولن مفعولن مفعولن فاع	=	فع مفعولن مفعولن مفعولان
۲۱- مفعولن فاعلن مفاعیلن فاع	=	فع مفعولن مفاعلن مفعولان
۲۲- مفعولن مفعولُ مفاعیلن فع	=	فع مفعولن مفتعلن مفعولن
۲۳- مفعولن مفعولن مفعولن فع	=	فع مفعولن مفعولن مفعولن
۲۴- مفعولن فاعلن مفاعیلن فع	=	فع مفعولن مفاعلن مفعولن

مآخذ: (۱) وجاہت حسین عندلیب شادانی: تحقیق کی روشنی میں۔

(ہادی علی بیگ وامق)

* **عَرُوضی:** رک بہ نظامی عروضی۔

* **عَرِیب بن سعد:** الکاتب القرطبی، اندلسی موالی میں سے تھا اور مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہا (وہ بالخصوص ۳۳۱ھ/۹۴۳ء میں ضلع اشونہ کا عامل تھا)۔ وہ المصحفی [رک بآں] اور ابن ابی عامر [رک بہ المنصور] کا مصاحب اور اموی خلیفہ الحکم ثانی (۳۵۰ھ/۹۶۱ء تا ۳۶۶ھ/۹۷۶ء) کا کاتب رہا۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ معلوم نہیں، لیکن **Pons Boigues** کا اندازہ ہے کہ وہ حدود ۳۷۰ھ/۹۸۰ء میں فوت ہوا۔

عریب بڑا عالم تھا۔ اس نے طبیب اور شاعر

کی حیثیت سے امتیاز حاصل کیا، لیکن وہ بطور مؤرّخ زیادہ معروف ہے۔ اس نے الطبری کا خلاصہ مرتب کرکے واقعات کو اپنے زمانے تک لکھا۔ [صلۃ تاریخ الطبری کا مخطوطہ گوتھا کے کتاب خانے میں ہے، عدد ۱۵۵۴]۔ الصلۃ کا جو حصہ عراق سے متعلق ہے، اسے ڈخویہ نے شائع کیا ہے۔ Arib : *Tabari Continuatus*، لائیڈن ۱۸۹۷ء) اور R. Dozy نے ابن عذاری کی البیان المغرب (لائیڈن ۱۸۴۸ء تا ۱۸۵۱ء) کے آخر میں شمالی افریقیہ اور اندلس سے متعلق عریب کی کتاب کے اجزا کو شامل کر دیا (جو ۲۹۱ تا ۳۲۰ھ کے حوادث پر مشتمل ہیں اور جو عبدالرحمٰن ثالث کے عہد کے حالات کا اہم مآخذ ہیں۔ دیکھیے E. Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.*، ۳ : ۵۰۶، اشاریہ)۔ عریب نے غالباً دایہ گری کے موضوع پر بھی ایک کتاب لکھی تھی (کتاب خلق الجنین و تدبیر الحبالی و المولود۔ اس کا ایک مخطوطہ محفوظ ہے، دیکھیے H. Derenbourg - H. P. J. Renaud : *MSS. ar. de l' Escurial*، ۲/۲ (پیرس ۱۹۴۱ء) : ۴۱ تا ۴۲، عدد ۸۳۳) اور یہ کتاب الحکم ثانی کے نام پر معنون ہے۔ اس کی ایک کتاب عیون الادویہ بھی ہے۔ کتاب الانواع جو یقینی طور پر اسی کی تصنیف ہے، واضح طور پر اسقف ربیع بن زید (= Recemundo) کی تقویم میں جو عیسائیوں کی عبادت سے متعلق ہے، ضم کر لی گئی ہے۔ اسقف ربیع کی کتاب ڈوزی نے *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961* (لائیڈن ۱۸۶۳ء) کے عنوان سے شائع کی (Ch. Pellat کی تصحیح سے اس کا نیا ایڈیشن عنقریب شائع ہوگا)۔

مآخذ : (۱) مراکشی : الذیل و التکملۃ (اس کا ایک حصہ Krenkow نے *Hespéris*، ۱۹۳۰ء، ص ۲ تا ۳ میں شائع کیا ہے)؛ (۲) A. A. Vasiliev : *Vizantiya i Arabi*، ۲/۲ : ۴۳ ببعد (فرانسیسی طباعت از Grégoire و M. Canard، ۲ : ۴۸ ببعد، برسلز ۱۹۵۰ء، مع فہرست مآخذ)؛ (۳) Pons Boigues : *Ensayo*، ص ۸۸ تا ۸۹؛ (۴) E. Lévi-Provençal : *Xe Siècle*، ص ۱۰۷؛ (۵) González Palencia : *Literatura*، بمدد اشاریہ؛ (۶) براکلمان، ۱ : ۱۴۳، ۲۳۶؛ تکملہ، ۱ : ۲۱۷؛ (۷) Steinschneider : *Hebr. Übersetzungen*، ۳۲۸؛ (۸) وہی مصنف، در *Zeit. für Math. and Physik*، ۱۸۶۶ء، ص ۲۳۵ ببعد؛ (۹) R. Dozy، در *ZDMG*، ۲۰ : ۵۹۵ تا ۵۹۶؛ (۱۰) وہی مصنف : مقدمہ، *Cal. de Cordoue*؛ (۱۱) وہی مصنف : مقدمہ، البیان المغرب، ص ۳۲ تا ۶۲؛ (۱۲) Leclerc : *Hist. De la méd. ar.*، ۱ : ۳۲۲؛ (۱۳) Sarton : *History of Science*، ۱ : ۶۸۰۔

(Ch. Pellat)

العریش : یا عریش المصر (عریش مصری)، * قدما کا ریہنو کورورا Rhino Korura، بحیرۂ روم کے ساحل پر ایک شہر، جو ریت سے گھرے ہوئے ایک سرسبز و شاداب نخلستان میں فلسطین اور مصر کی درمیانی سرحد پر واقع ہے۔ مذکورۂ بالا نام عیسوی سنہ کی بالکل ابتدائی صدیوں میں لارِس Laris کی صورت میں ملتا ہے۔ عام خیال کے مطابق، جس کا اظہار حضرت عمروؓ بن العاص کی مصر کے خلاف مہم کے افسانے کے سلسلے میں بھی ہوتا ہے، یہ شہر مصر کی مملکت میں شامل تھا۔ الیعقوبی کے بیان کے مطابق یہاں کے باشندے بنو الجذام کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ابن حوقل نے اس شہر کی دو مسجدوں اور یہاں کے پھلوں کی افراط کا ذکر کیا ہے۔ العریش ہی میں ۱۱۱۸ء میں شاہ بالڈون Baldwin اوّل کا انتقال ہوا۔ یاقوت لکھتا ہے کہ اس شہر میں ایک بہت بڑا بازار اور بہت سی سرائیں تھیں اور یہاں سوداگروں کے کارندے رہتے تھے۔ ۱۷۹۹ء میں العریش پر نپولین Napoleon نے قبضہ کر لیا۔ اس سے اگلے ہی سال

اسی شہر میں ایک معاہدہ ہوا جس کی رو سے فرانسیسیوں کو مصر خالی کرنا پڑا .

مآخذ : (۱) Butler : *The Arab Conquest of Egypt*، ص ۱۹۶ - ۱۹۷؛ (۲) ابن حوقل، ص ۹۵؛ (۳) المقدسی، ص ۵۴، ۱۹۳؛ (۴) الیعقوبی، ص ۳۳۰؛ (۵) یاقوت، ۳ : ۶۶۰ تا ۶۶۱؛ (۶) Wilhelmus : *Tyrensis*، ص ۵۰۹؛ (۷) Musil : *Arabia Petraea, Edom*، ص ۲۲۸ ببعد، ۳۰۴ تا ۳۰۵؛ (۸) G. Wiet و J. Maspero : *Matériaux pour servir à la géographie de l' Égypte*، ص ۱۲۵؛ (۹) Capitaine Bouchard : *La chute d' el Arich*، طبع و حاشیہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۱۰) المقریزی : الخطط، مطبوعة *IFAO*، ۴ : ۲۴ تا ۲۷ .

(F. BUHL)

⊗ **العَرِیْضہ** : رک بہ دفتر .

* **عَرِیْف** : [(ع)؛ بمعنی جاننے والا؛ قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والا؛ نقیب؛ جمع : عُرَفاء] یہ اصطلاح بعض ان عہدے داروں کے لیے استعمال ہوتی ہے، جو ایسے فوجی یا ملکی عہدوں پر مامور ہوں جن کی بنیاد رواجی امور، یعنی عُرْف میں مہارت پر ہوتی ہے ۔ لفظ عرف علم قانون کی ضد ہے جو عالم کا امتیاز خصوصی ہے ۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے زمانے میں یا آپؐ سے پہلے عرب میں کچھ رسمی عرفاء موجود ہوں (الشّافعی : الأمّ، ۴ : ۸۱) جن کی آپؐ نے مذمت کی ہے (ابن حنبل، ۴ : ۱۳۳؛ ابن الأثیر : نہایۃ، ۳ : ۸۹؛ السّرخسی : شرح السِّیَر الکبیر، ۱ : ۹۸؛ البخاری : التاریخ الکبیر، ۲ : ۱۳۴) .

خلفاے مدینہ کے عہد میں، نیز بنو امیّہ کے دور میں "عریف" مختلف قبائل سے محاصل وصول کرنے اور "مُصَدِّق" کی تحویل میں دے دیا کرتے تھے جو خلیفہ کا مقرر کردہ ہوتا تھا (الشافعی : الأمّ، ۲ : ۶۱، ۷۲، ۷۴؛ الأغانی، ۳ : ۶۲؛ ۱۱ : ۲۴۸) ۔ ان کے تقرر کے متعلق ہمارے پاس تفصیلات موجود نہیں ہیں، اس کے سوا کہ انھیں متعلقہ قبیلوں ہی سے مامور کیا جاتا تھا، گویہ لوگ قبیلوں کے سرداروں میں سے نہیں ہوتے تھے .

حضرت عمرؓ اوّل کے وقت سے لے کر مملکت اور امصار کے فوجی نظام کے ضمن میں "عَرِیف" کا ذکر اکثر آتا ہے ۔ سیف بن عمر کا بیان ہے کہ جنگ قادسیّہ کے بعد کوفے کی فوجیں متعدّد دستوں (عِرافۃ) میں تقسیم کر دی گئی تھیں اور ہر دستے پر علٰحدہ علٰحدہ عریف مامور تھے (الطّبری، ۱ : ۲۴۹۶)، لیکن عریف کے وظائف سے تعلق رکھنے والی اکثر تفصیلات کا تعلق صرف حضرت معاویہؓ کے عہد سے ہے ۔ ہر عریف ایک مخصوص "عِرافہ" سے منسلک تھا اور اپنے عِرافہ کے اراکین میں ان کے مشاہرے (عطاء) تقسیم کرنے کا ذمّے دار ہوتا تھا ۔ اس مقصد کے لیے اسے وظیفہ خواروں اور ان کے اہل و عیال کے لیے ایک رجسٹر (دیوان) رکھنا پڑتا تھا ۔ مزید براں وہ اپنے عِرافہ میں امن و امان قائم رکھنے کا ذمّے دار تھا اور غالبًا اس کی کچھ اور ذمّے داریاں بھی تھیں، مثلاً دِیَت (زر قصاص) جمع کرنا اور عرافہ کے ارکان کے مابین تنازعات کے تصفیے میں ثالث بننا .

حاکم "مصر" (یا صاحب الشُّرطہ) "عرفاء" کی تقرری اور برطرفی کے معاملے میں مختار مطلق تھا ۔ اس معاملے میں وہ خلیفہ سے یا قبیلے سے منظوری حاصل کرنے کا پابند نہ تھا، مگر غالبًا اس پر یہ پابندی ضرور تھی کہ اس عہدے پر صرف بااثر لوگوں کو مامور کرے (دیکھیے حوالہ جات در صالح العلی : التنظیمات وغیرہ، ص ۹۷ تا ۱۰۰) .

عریف کا فوجی عہدہ قرون وسطٰی تک قائم رہا ۔ اس سلسلے میں جو تھوڑی بہت شہادت مہیّا

هو سکتی ہے۔ اس سے معلوم هوتا ہے کہ اس کے اختیارات کی حدود برابر بدلتی رهیں، مثلاً هارون الرّشید کے دور میں وہ دس سے پندرہ آدمیوں تک کا مختار تھا (البلاذری : فتوح، ص ۱۹۶)۔ هسپانیه [اندلس] میں الحَکَم کے دور حکومت میں اسے ایک سو سواروں کا حاکم (سالار) بتایا گیا ہے (اخبار مجموعه، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰)۔ عراق اور شام کی فوجوں میں آج کل وہ صرف دس آدمیوں پر مامور هوتا ہے۔ همیں عیّاروں [رک باں] کے "عرفاء" کا بھی ذکر ملتا ہے، جب انھیں سرکاری فوجی دستوں میں منظم کرنے کا ارادہ کیا گیا تھا (الطّبری، ۳ : ۱۷۹؛ المسعودی : مروج، ۶ : ۳۵۲)۔

ملکی عہدوں کے سلسلے میں همیں "عریف" کا ذکر سنه هجری کی پہلی دو صدیوں میں ملتا ہے، جب وہ ایک مخصوص افسر هوتا تھا جس کے ذمے یتیم اور ناجائز بچوں کی نگہداشت هوتی تھی۔ کبھی کبھی ذمیوں کے "عریف" کا ذکر بھی ملتا ہے، لیکن قرون وسطٰی کے عربی بولنے والے مشرقی ممالک میں جس عریف کا ذکر بکثرت موجود ہے، اس کی حیثیت کسی برادری یا انجمن کے رئیس کی سی ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاح جو بیک وقت (یا مختلف اور پیشوائی یا کلیسائی نظام کے سلسلے میں) بعض دوسرے الفاظ، مثلاً نقیب، رئیس یا محض "شیخ" کے ساتھ ساتھ استعمال هوتی تھی، عثمانی عہد میں متروک هوگئی اور المغرب میں تو عموماً اس کی جگہ لفظ "امین" [رک باں] نے لے لی۔ اس مفہوم میں "عریف" کی اصطلاح کا استعمال بنوامیّه کے عہد سے ملتا ہے اور لفظ محتسب کے استعمال میں آنے سے پہلے وہ براہ راست قاضی کے رشتے سے منسلک نظر آتا ہے (وکیع : اخبار القضاة، ۲ : ۳۴۷ کے مطابق جہاں قاضی شریح کا ذکر ہے، جس کی وفات ۸۰ھ/ ۷۰۰ء کے قریب هوئی)، لیکن چھٹی صدی هجری/بارھویں صدی عیسوی کے بعد سے "عرفا" کا ذکر بطور محتسبین کے نائب کے ان تصانیف میں بکثرت ملتا ہے جو ان کے استعمال کے لیے لکھی گئیں۔

کسی تجارتی برادری یا انجمن کے رئیس کی حیثیت پر بحث کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ یہ ذکر ان برادریوں یا انجمنوں کے نظام کے تفصیلی مطالعے کے سلسلے میں نہ آیا هو، اور یہ ذکر مقالہ "صِنْف" [Guild] کے تحت ملے گا۔ عریف یا امین کی حیثیت کا صحیح طور سے جائزہ لینے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ شخص جو ناظم پنچایت اور اصناف کے درمیان ایک طرح کی کڑی تھا، کسی ایسی خود مختار جماعت کا نمائندہ هوتا تھا جس کا مقابلہ هم قرون وسطٰی کے عیسائی مغرب کے کمیونوں Communes سے کر سکتے هیں، یا جس کی مثال همیں ان عہدیداروں کی شکل میں ملتی ہے جو متأخر رومی سلطنت یا بوزنطی عہد میں ایک خاص علاقے میں افسران بالا کی نمائندگی کرتے تھے۔ قیاس ہے کہ اس کی حیثیت ان سپاهیوں کی تعداد کے ساتھ بدلتی رهتی هو گی جو اس کے ماتحت هوتے تھے۔ جہاں تک کسی پنچایت کے قواعد و ضوابط یا اس کے اندرونی نظم و نسق یا مالی ذمّے داریوں اور پابندیوں کا تعلق تھا عریف یا امین کی حیثیت بالعموم محتسب کے معاون یا نائب کی سی نظر آتی ہے، لیکن اس کے لیے محتسب کے وظائف کی انجام دهی اس وقت تک ممکن نہیں تھی جب تک کہ پنچایت کے ان قائدین کے دل میں اس کا تھوڑا بہت اعتماد موجود نہ هو جن میں سے وہ منتخب هوکر آتا تھا اور جو اسے اکثر متفقہ طور پر تجویز یا قبول کرتے تھے۔ حکام اور پنچایت کے درمیان جو معاملات پیش آتے تھے ان میں وہ عملی طور پر پنچایت کی نمائندگی بھی کرتا تھا۔ بعض تقاریب میں وہ اپنی پنچایت کی شمولیّت کا انتظام بھی کرتا تھا۔

بسااوقات اسے ایک نائب "خلیفہ" بھی دیا جاتا تھا اور وہ بڑے بڑے مرکزوں میں فیصلے اور ثالثی کے فرائض انجام دیتا تھا ۔ اس کام میں بعض اوقات ایک آئینی "عدالت" بھی اسے مدد دیتی تھی جو محتسب کے ماتحت ہوتی تھی ۔ "امین" کی تحویل میں ایک رجسٹر ہوتا تھا جس میں پنچایت کے ارکان کے نام درج ہوتے تھے۔ بعض ابتدائی رسوم کی پابندی کے ساتھ وہ نئے ارکان بھی بھرتی کرتا تھا ۔ اس کے عہدے کے فرائض کی نوعیت بنیادی طور پر عارضی ہوتی تھی ۔ اب تو یہ پورا کا پورا نظام یورپی نمونے کی تجارتی انجمنوں (Unions) کے قائم ہو جانے کے باعث ختم ہو چکا ہے ۔

مآخذ : (۱) جو مآخذ متن میں دیے گئے ہیں ان کے علاوہ دیکھیے ڈوزی : تکملہ، بذیل مادہ؛ (۲) I. Goldziher : *Abhandlungen zur Arab. Philologie*، ۱ : ۲۱؛ (۳) جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی، ۱ : ۱۳۸؛ (۴) P. Hitti : *A History of the Arabs*، لندن ۱۹۳۷ء، ص ۲۲۸؛ (۵) ز آ، ترکی، بذیل مادہ (از محمد فؤاد کوپرولو)؛ (۶) راشد بروی : حالات مصر الاقتصادیۃ، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۷) عبدالعزیز الدوری : تاریخ العراق الاقتصادی، بغداد ۱۹۳۸ء، ص ۸۲؛ (۸) صالح عبدالعلی : التنظیمات الاجتماعیۃ و الاقتصادیۃ فی البصرۃ، بغداد ۱۹۵۳ء، ص ۹۷ تا ۱۰۰ ۔

پنچایتی اصطلاحات کے طور پر "عریف" اور "امین" سے بالخصوص تعلق رکھنے والے معاملات کے سلسلے میں ضروری مآخذ "حِسْبہ" پر شامی، مصری تصانیف میں (شیزری، طبع عرینی، ۱۹۴۶ء؛ Bernhauer نے اس کا تجزیہ کیا ہے اور مصنف کا نام نَبْرَوی لکھا ہے، در *JA*، ۱۸۶۰ء، ص ۱۱؛ (۲) ابن الاُخُوّہ، طبع R. Levy، ۱۹۳۸ء؛ (۳) ابن بَسّام، اقتباسات از شیخو، در المشرق، ۱۹۰۷ء) یا اسی قسم کی اندلسی تصنیفات (ابن عَبْدُون، طبع Lévi-Provençal، در *JA*، ۱۹۳۴ء، ترجمہ در *Seville musulmane au XIIᵉ* اور ہمارے نقطۂ نگاہ سے بالخصوص سقاطی مالقی، طبع Colin و Lévi-Provençal، ۱۹۳۱ء) ۔ علاوہ اسی قسم کی دیگر تصانیف کے جو اس وقت تک طبع نہیں ہوئیں اور دوسرے ممالک میں لکھی گئی ہیں، E. Tyan نے ان سے استفادہ کیا ہے ۔ *Organisation judiciaire*، ج ۲، ابھی تک نامکمل ہے؛ جہاں تک اندلس اور قرون وسطٰی کے تونس کے عریف اور امین کا تعلق ہے، ہماری معلومات کا ذریعہ وہ ملاحظات ہیں جو Lévi-Provençal : *Hist. Esp. mus.*، ج ۳، بالخصوص ص ۳۰۰ تا ۳۰۲ اور Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafsides*، ۲ : ۱۵۰، ۲۰۳ وغیرہ میں درج ہیں ۔ شمالی افریقہ میں عہد حاضر کے لیے دیکھیے Massignon کے مراکشی پنچایتوں پر مطالعات (*RMM*، ۱۹۲۴ء) ۔ ان کی تکمیل فرانسیسی سیادت سے قبل کے فاس کے بارے میں Le Tourneau کی اس شہر سے متعلقہ کتاب سے ہو جائے گی (مع مآخذ) ۔ تونس کے لیے Payre : *Les amines en Tunisie*، ۱۹۴۰ء سے استفادہ کرنا چاہیے۔ مشرقی ممالک کے لیے ان تصانیف کی سی کوئی کتاب موجود نہیں ہے اور یہاں ہمیں جن کتابوں پر انحصار کرنا پڑے گا وہ یہ ہیں : (۱) الیاس قدسی کی لمبی، لیکن محتاط تصنیف : (*Travaux de la VIᵉ Session du Congrès international des orientalistes*، لائیڈن ۱۸۸۳ء، ص ۳ ببعد) جو انیسویں صدی کے اواخر میں دمشق کی پنچایتوں کے بارے میں ہے؛ (۲) مصر کے لیے وہ معلومات جو *Description de l'Egypte*، ج ۱۷، ۱۸ اور بعض مخصوص موضوعوں پر رسالوں میں، جیسے G. Martin : *Les Bazars du Caire*، ۱۹۱۰ء؛ وسطی ایشیا سے تقابل کے لیے دیکھیے : M. Gavrilov : *Les corps de métiers en Asie centrale*، در *REI*، ۱۹۲۸ء، ص ۳۰۹ ببعد؛ ایران : Ann K. S. Lambton : *Islamic Society in Persia*، در School of Oriental and African Studies،

لنڈن ۱۸۵۰ء؛ سلطنت عثمانیہ کے بارے میں اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۳۷۴ ببعد (V. Hammer کا انگریزی ترجمہ، ۱: ۲، ۹۰ ببعد) میں قسطنطنیہ میں سترھویں صدی عیسوی میں پنچایتوں کی کیفیت اور H. Thorning: *Beiträge zur kenntnis des islamischen vereinswesens auf Grund von Bast Madad et. Taufiq* (Turkische Bibliothek، ۱۶) برلن ۱۹۱۳ء۔

(صالح بن العلی و CL. CAHEN)

* **عزازیل**: مسلمانوں کی روایتی کہانیوں میں بہشت سے نکالا ہوا فرشتہ یا جنّ (قرآن مجید میں یہ نام مذکور نہیں)۔ توراۃ میں اس کا نام عزازیل Azāzēl آیا ہے (Leviticus، ۱۶: ۸، ۱۰، ۲۶) جس سے شاید غول صحرائی مراد ہے (دیکھیے L. Koehler: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*، ص ۶۹۳)۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی روایات میں یہودیوں کے بعض اسفار محرّفہ (خنوخ Enoch و صحیفۂ ابراہیم) کے بیانات اور یہودی متون کو زیادہ شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے، جن کی رو سے عزازیل نکالے ہوئے فرشتوں عزّہ اور عزائیل (اسلامی روایات میں ھاروت و ماروت [رک بآن]) سے کم و بیش تعلق رکھتا ہے، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ بعض حدیث میں یہ نئی بات بیان کی گئی ہے کہ اخراج سے پہلے ابلیس [رک بآن] کا نام عزازیل تھا۔ اس حدیث کے راویوں کا سلسلہ ابن عباسؓ تک پہنچتا ہے بلکہ اسے الجیلی کی الانسان الکامل میں بھی دہرایا گیا ہے۔

[اسلامی روایات کے نقطۂ نظر سے ابلیس، عزازیل اور شیطان ایک ہی شخصیت کے مختلف نام ہیں۔ آدم سے قبل روے زمین پر جنات آباد تھے۔ ابلیس، جو ملائکہ کے ایک گروہ سے تھا اور اسے الجنّۃ کہا جاتا تھا، کو اللہ تعالٰی نے ان میں قاضی بنا کر بھیجا اور ایک ہزار سال تک اس نے عدل قائم رکھا، مگر آئندہ دو ہزار سال جنات نے روے زمین پر قتل و فساد برپا کیے رکھا اور ابلیس کو آسمان پر چڑھنے کا حکم ہوا اور خازن مقرر ہوا۔ اس نے اللہ کی اتنی عبادت کی کہ جتنی کسی اور فرشتے نے نہ کی تھی۔ اللہ تعالٰی نے اسے مقرب فرشتہ بنایا اور اس کا لقب عزازیل ٹھیرا، مگر تخلیق آدم کے موقع پر عظمت و تکریم آدم سے جل اٹھا اور تکبر کے باعث زندان لعنت میں گرفتار ہو کر شیطان مردود ٹھیرایا گیا (دیکھیے تاریخ الطبری، ۱: ۸۵ ببعد؛ الکامل لابن الأثیر، ۱: ۱۷ ببعد)]۔

[نیز رک بہ ابلیس؛ شیطان]۔

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Judaica*، ۳: ۴۱۸ تا ۴۲۱، بذیل مادّہ "Asasel" (Jehoschua Gutmann نے سابقہ مآخذ دیے ہیں)؛ (۲) Ginzberg: *The Legends of the Jews*، وہ عبارتیں جو اشاریے میں مذکور ہیں (Philadelphia، ۱۹۳۸ء، ص ۵۲) بذیل مادّہ "Azazel"؛ (۳) Hans Bietenhard: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*، توبنگن ۱۹۵۱ء، بالخصوص ص ۹۶ و ۱۱۳؛ (۴) B. J. Bamberger: *Fallen Angels*، فلیڈلفیا ۱۹۵۲ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ "Azazel"؛ (۵) الطبری [تاریخ]، ۱: ۸۳؛ (۶) وہی مصنف: تفسیر، ۲ [البقرۃ]: ۳۴ (۳۲)، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۱۷۳؛ (۷) الثعلبی: عرائس المجالس، ص ۲۲؛ (۸) H. Ritter: *Das Meer der Seele*، لائیڈن ۱۹۵۵ء، ص ۵۴۹؛ (۹) M. Gaudefroy-Demombynes: *Mahomet*، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۴۷۔

([و ادارہ] G. VAJDA)

* **عَزَب**: ایک عربی لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں وہ مرد یا عورت جس کی شادی نہ ہوئی ہوا یعنی "کنوارا یا کنواری"۔ یہ نام تیرھویں اور انیسویں صدی عیسوی کے درمیان عثمانی اور دیگر

ترکی ادوار حکومت میں لڑنے والوں کی متعدد قسموں کو دیا جاتا تھا۔ عثمانی فوج کے مختلف دستوں کے سپاہیوں کو، خصوصاً جنھیں دیو شیرمہ [رک بہ دیو شرمہ] بھرتی کرتے تھے، خدمت سے سبکدوش ہونے سے پہلے شادی کرنے کی ممانعت تھی اور یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ سب سے پہلے اعزاب، جن کا ہمیں ذکر ملتا ہے، یعنی وہ جنھیں تیرھویں صدی میں ایدین اوغلری نے بحری فوج میں بھرتی کیا تھا وہ ایسے کنوارے اشخاص تھے جو ساحل کے آس پاس کے گاؤں سے بھرتی کیے گئے تھے۔ اس طرح یہی نام غالباً قونیہ کی سلجوق مملکت نیز اس کے بعد قائم ہونے والی ان چھوٹی چھوٹی مملکتوں کے بحری سپاہیوں کو بھی دیا جاتا تھا جن کا سمندری ساحلوں پر قبضہ تھا۔

یہی نام عثمانی عہد کے ابتدائی زمانے سے ان سب تیر اندازوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا جو خاص طور پر بعض مہمات کے لیے حسب ضرورت بھرتی کیے جاتے تھے اور جن کا کام یہ ہوتا تھا کہ توپ خانے اور ینی چریوں کے آگے دشمن کے بالکل بالمقابل کھڑے ہو کر تیروں کی بوچھاڑ سے لڑائی کا آغاز کریں۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان کا یہ نام بھی اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ لوگ بھی غیر شادی شدہ ہوتے تھے۔ یہ عزب صوبوں کے ہر بیس یا تیس گھرانوں میں سے ایک ایک کے حساب سے لیے جاتے تھے اور جب تک ملازمت میں رہتے ان کی تنخواہ کا بندوبست انھیں گھرانوں کی ادا کردہ رقوم سے کیا جاتا تھا جو لگان کا بدل سمجھی جاتی تھیں [رک بہ عوارض]۔

چودھویں صدی عیسوی کے وسط سے ان کے علاوہ کچھ اور عزب بھی ہوتے تھے جو عثمانی قلعوں کی محافظ فوج کی خدمات انجام دیتے تھے اور قلعہ عزبلری کے نام سے موسوم تھے۔ ان کی تنظیم کم و بیش ینی چریوں اور دیگر اوجاقوں کی طرح تھی جنھیں دیو شیرمہ بھرتی کرتے تھے؛ (گو وہ خود اس طرح بھرتی نہیں کیے جاتے تھے) اور خزانۂ سلطنت سے انھیں تنخواہ ملتی تھی۔ اگرچہ وہ سب بھرتی ہوتے وقت کنوارے ہی ہوتے ہوں گے، لیکن انھیں بعد میں شادی کرنے کی اجازت ضرور دی جاتی ہوگی کیونکہ ان جیوش کی اسامیاں موروثی طور پر ان کے لائق بیٹوں کو مل سکتی تھیں۔ سولھویں صدی عیسوی کے بعد قلعہ عزبلری سے کبھی کبھی پل بنانے اور سفر مینا (لغم جی لر) کا کام بھی لیا جاتا تھا۔ شاید یہی وہ عزب تھے جن کی بابت D'ohsson (*Tableau*، ۷ : ۳۰۹) نے بیان کیا ہے کہ انھیں ذخائر حرب کی حفاظت پر مامور کیا جاتا تھا اور بعدازاں جیوش جبہ جی میں شامل کر لیا گیا تھا۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے (*Tableau*، ۷ : ۳۶۳) کہ وہ اگرچہ در حقیقت جبہ جی تھے، لیکن ان کو اکثر، خاص کر مصر میں، عزب ہی کہتے تھے۔ ان جیوش میں ان کی "شمولیت" غالباً اس وقت عمل میں آئی جب انھیں دیو شیرمہ نے بھرتی کرنا چھوڑ دیا۔ "سرحدی" عزبوں کا حوالہ بعد کے زمانے میں Juchereau de Saint-Denys نے بھی دیا ہے (*Revolutions*، ۱ : ۹۰)۔ نویں صدی عیسوی کے دوسرے عشرے میں (نظام جدید کے ہبوط اور ینی چریوں کی موقوفی کے درمیانی زمانے میں) وہ عزبوں کو سرحد قلری کی فہرست میں شامل کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہ ایک منتخب پیادہ دستہ تھا جسے سرحدوں پر متعین کیا جاتا تھا۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ عثمانیوں نے ایدین اوغلری کی یہ روایت جاری رکھی کہ عزبوں کو بحری فوج میں تنخواہ دار بندوقچیوں کی حیثیت سے بھرتی کر کے افسروں (رئیسوں) کے ماتحت کمپنیوں میں منظم کیا جائے۔ ان افسروں

کے لیے جہاز کی کمانداری یا امارت بحری (جس کے قریب ہی عزبوں کی بارکیں تھیں)، کے کسی بڑے عہدے، مثلاً اس کے کاہیا تک ترقی کرنا ممکن تھا ۔ امارت بحری کے اوجاق کے جوان بھی عزب ہی سمجھے جاتے تھے اور بحری ماموریں کی طرح خزانے ہی سے تنخواہ پاتے تھے ۔ ان کا کام یہ تھا کہ جب تک بحری جہاز گودی میں ٹھہرے رہیں، وہ ان کی حفاظت کرتے رہیں ۔

مآخذ : (۱) مصطفی نوری : نتائج الوقوعات، ۱ : ۱۳۳؛ (۲) d' Ohsson : Tableau de l'Empire Ottoman، ج ۷، بمحل مذکور؛ (۳) Hammer : Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung, etc.، ۲ : ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۸۸؛ (۴) Zinkeisen، ۳ : ۲۰۰؛ (۵) Kramers : Lewend، در آآ، لائیڈن، بار اول؛ (۶) اوزون چار شیلی : عزب، در آآ ت؛ (۷) Bowen و Gibb : Islamic Society and the West، ج ۱ (حصہ اول)، بمدد اشاریہ ۔

(H. Bowen)

⊗* **عِزرائیل** : (جنھیں اہل یورپ کے ادب میں عَزرائیل بھی لکھا جاتا ہے)؛ موت کے فرشتے کا نام؛ ان کا شمار بڑے ملائکہ میں اور حضرت جبرئیل، حضرت میکائیل اور حضرت اسرافیل علیہم السلام کے بعد ہوتا ہے ۔ [قرآن مجید اور صحیح احادیث میں اس نام کی صراحت نہیں آئی، البتہ "مَلَکُ الموت"، یعنی موت کا فرشتہ ضرور مذکور ہے ۔ بعض آثار میں عزرائیل کا نام آیا ہے (ابن کثیر : البدایة و النهایة، ۱ : ۸۷) ۔ جب اللہ تعالٰی نے آدمؑ کو پیدا کرنا چاہا تو جبرئیلؑ کو اس غرض کے لیے زمین کی مختلف قسم کی مٹی سے مٹھی بھر لانے کا حکم دیا ۔ زمین نے اللہ تعالٰی کی پناہ طلب کی، جس پر جبرئیل کو رحم آ گیا ۔ پھر یہی معاملہ میکائیلؑ اور اسرافیلؑ سے پیش آیا ۔ اس کے بعد جب عزرائیلؑ کو حکم ملا تو انھوں نے زمین کی درخواست کو در خور اعتنا نہ سمجھا اور رحم کھائے بغیر اللہ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے مٹھی بھر مختلف عناصر زمین اللہ کے حضور پیش کر دیے] تو اللہ تعالٰی نے انھیں رحم کی کمی (قلة الرحمة) کی وجہ سے موت کا فرشتہ مقرر فرمایا ۔ [یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب اللہ تعالٰی نے موت کو پیدا کیا تو عزرائیلؑ کو فرشتۂ موت مقرر کر دیا ۔ قرآن مجید کی بعض آیات (دیکھیے ۴ [النسآء] : ۹۷؛ ۶ [الانعام] : ۹۳؛ ۱۶ [النحل] : ۲۸) کی تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے فرشتے عزرائیلؑ (ملک الموت) کے اعوان و انصار ہیں ۔ یہ پورے کا پورا عملہ موت وارد کرنے اور روح قبض کرنے کے سلسلے میں خدمات انجام دیتا ہے] ۔ سورة النّٰزعٰت میں ہے : وَ النّٰزِعٰتِ غَرْقًا ۝ وَّ النّٰشِطٰتِ نَشْطًا (۷۹ [النّٰزعٰت] : ۱ تا ۲)، یعنی قسم ہے غوطہ لگا کر گھسیٹ لانے والوں کی اور بند کھول کر چھڑا دینے والوں کی ۔ اوّل الذّکر سے مراد وہ فرشتے ہیں جو کفر اور بے دین لوگوں کی روحیں ان کے جسم سے بزور کھینچ لیتے ہیں اور مؤخرالذّکر سے مراد وہ فرشتے ہیں جو مؤمنین کی روحیں ان کے جسموں سے آسانی اور نرمی سے نکالتے ہیں ۔ [سورة السجدة میں موت کے فرشتے کا ذکر بصیغۂ واحد ہے : قُلْ يَتَوَفّٰىكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ (۳۲ [السجدة] : ۱۱)، یعنی اے رسول کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ! آپؐ کہ دیجیے کہ موت کا فرشتہ، جو تم پر مقرر کیا گیا ہے، تمھاری روحیں قبض کر لیتا ہے؛ پھر تم اپنے پروردگار کی طرف لوٹائے جاؤ گے ۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ ملک الموت سے مراد عزرائیلؑ ہیں ۔ قتادہ وغیرہ کا قول ہے کہ ان کے بہت سے اعوان اور کارندے ہیں؛ چنانچہ قرآن مجید میں بھی اشارہ

ہے کہ عزرائیل تنہا قبض روح کا کام انجام نہیں دیتے؛ ان کے ماتحت بہت سے فرشتے اس میں شریک ہوتے ہیں (دیکھیے ۴ [النسآء] : ۹۷؛ ۴۷ [محمّد] : ۲۷؛ ۱۶ [النحل] : ۲۸، ۳۲) ۔ حدیث میں بھی آیا ہے کہ ان کے اعوان سارے جسم سے روح نکالتے ہیں ۔ جب روح حلقوم تک پہنچ جاتی ہے تو ملک الموت اس روح کو سنبھال لیتا ہے ۔ ایک روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے ایک انصاری کے سرہانے ملک الموت کو دیکھا تو آپؐ نے فرمایا : "اے ملک الموت! یہ میرا صحابی ہے، مؤمن ہے، اس سے نرمی اختیار کرو" ۔ ملک الموت نے عرض کیا : "آپ مطمئن رہیے، میں تو ہر مؤمن سے نرمی برتتا ہوں ۔ میں تو اپنی مرضی سے ایک مچھر کی بھی روح قبض نہیں کر سکتا جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہو" (ابن کثیر : تفسیر، بذیل آیت مذکورہ)] ۔

جب ایک مؤمن بستر مرگ پر ہوتا ہے تو موت کا فرشتہ اس کے سرہانے کھڑا ہوتا ہے اور اس کی روح اس کے بدن سے رفق اور نرمی سے نکالتا ہے، لیکن کوئی غیر مؤمن مرتا ہے تو موت کا فرشتہ نہایت سختی کے ساتھ اس کی روح کو اس کے بدن سے گھسیٹ کر نکالتا ہے؛ روح کے لیے بہشت کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے اور اسے اٹھا کر پھر زمین پر پھینک دیا جاتا ہے ۔ اس کے لیے اذیت اور تکلیف کا دور شروع ہو جاتا ہے ۔

مآخذ : قرآن مجید کی تفاسیر، بالخصوص بذیل ۳۲ [السجدة] : ۱۱ ؛ (۲) کتب احادیث، بمدد مفتاح کنوز السنة ؛ (۳) الغزالی : الدرّة الفاخرة، طبع L. Gautier، ص ۷ ببعد؛ (۴) الکسائی : عجائب الملکوت، مخطوطۂ لائیڈن، مجموعۂ Warn، عدد ۵۳۸، ورق ۲۹؛ (۵) الطبری : تاریخ، مطبوعۂ لائیڈن، ۱ : ۸۷؛ (۶) المسعودی : مروج الذہب، مطبوعۂ پیرس، ۱ : ۵۱؛ (۷) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱ : ۷؛ (۸) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۹؛ (۹) الثعالبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ۲۳، ۲۱۶؛ (۱۰) مجیر الدین الحنبلی : کتاب الأنس الجلیل، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۱۶؛ (۱۱) البخاری، کتاب الجنائز، باب ۹۹؛ (۱۲) مطہر بن طاہر المقدسی : کتاب البدء و التاریخ، طبع Huart، ۱ : ۱۷۵ و ۲ : ۲۱۴؛ (۱۳) ابن کثیر : البدایة و النہایة، ۱ : ۴۷ ۔

(A. J. Wensinck [و ادارہ])

* **عِزّت پاشا** : (احمد عزت فرگج، ۱۸۶۴ تا ۱۹۳۷ء) ایک عثمانی سپاہی اور سیاست دان ۔ احمد عزت ایک مقدونی (Macedonian) بستی کوریجہ (موجودہ کورچہ، جنوب مشرق البانیہ) میں پیدا ہوا، جو ولایت مناستر (موجودہ بٹولا، جنوبی یوگوسلاویہ) میں واقع ہے ۔ اس کے خاندان کا تعلق اپنے علاقے کے معزز عثمانی مسلمانوں سے تھا ۔ اس بارے میں قدرے اختلاف ہے کہ وہ نسلاً ترک تھا یا البانوی (دیکھیے اینال، ص ۲۰۲۰، بحوالۂ جنرل علی فؤاد [اردم] و Klinghardt، ص ۱۲) ۔ اس نے ترکیہ کے خاندانی اسما کے قانون، مجریۂ ۱۹۳۴ء، کے تحت فرگج کا نام اختیار کیا ۔

عزت پاشا کا والد حیدر عثمانی غیر فوجی سرکاری ملازمت اختیار کر کے متصرف کے عہدے تک پہنچا ۔ عزت پاشا نے آغاز میں اپنے دادا تیموت کے زیر حفاظت تسلیک میں پرورش پائی ۔ پھر اپنے والد کے زمانۂ ملازمت میں مقدونیہ، اناطولی اور استانبول میں رہا ۔ تیرہ سال کی عمر میں وہ استانبول میں ثانوی مدرسۂ حرب میں داخل ہوا اور ۱۸۸۱ سے ۱۸۸۴ء تک حربیہ [رک بآں] میں رہا، جہاں اس نے باقاعدہ عسکری تربیت حاصل کرنے کے بعد اعلیٰ مناصب کے نصاب کی تکمیل کی

(مؤخرالذکر نصاب میں وہ چودہ طلبہ کی جماعت میں نویں نمبر پر کامیاب رہا)۔ وہ اپنی ملازمت میں بڑی تیزی سے ترقی کرتا چلا گیا: کپتان (۱۸۸۷ء)، کول آغاسی (۱۸۸۹ء)، میجر (۱۸۹۴ء)، لیفٹیننٹ کرنل (۱۸۹۸ء)، کرنل (۱۹۰۱ء)، بریگیڈیر جنرل (۱۹۰۵ء)، لیفٹیننٹ جنرل (فریق، ۱۹۰۷ء)، جنرل (براجی فریق، ۱۹۰۸ء) اور مارشل (۱۹۱۸ء)۔ ۱۹۱۳ء میں زندگی بھر کے لیے سلطان کا ایڈی کانگ (یاور اکرم) مقرر ہوا۔ ۱۹۱۲ء میں اسے مجلس اعیان (senate) کا رکن بھی بنا دیا گیا۔

حربیہ سے فراغت کے بعد وہ فوجی جغرافیے کے مضمون کا استاد، نیز عثمانی فوجی مدارس کے ناظر اعلیٰ Colmar Baron von der Goltz-Pasha کا نائب مقرر ہوا۔ جرمنی میں اعلیٰ فوجی تربیت پانے (۱۸۹۱ تا ۱۸۹۴ء) اور لاذقیہ (شام) میں مختصر سی سرکاری ملازمت کرنے کے بعد وہ ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء میں صوفیہ کے عثمانی سفارت خانے میں فوجی اتاشی مقرر ہوا۔ جب ایک منظور نظر درباری کو ہائی کمشنر بنا دیا گیا تو اس نے اپنے تبادلے کے لیے درخواست پیش کی۔ یونان اور ترکیہ میں جنگ چھڑی تو وہ تسالیہ (Thessaly) کے محاذ پر ترک افواج کا کمانڈر اور فوجی نقل و حرکت کا منصرم مقرر ہوا۔ بددیانتی اور نااہلی کے خلاف اس کے مضبوط ترین اقدام کی بنا پر اس کی باب عالی میں جواب طلبی ہوئی اور سزا کے طور پر اسے ۱۸۹۷ء میں دمشق تبدیل کر دیا گیا۔ وہاں بھی اس نے اپنی فوجی اور سفارتی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا۔ ۱۹۰۲ء میں اس نے جبل دروز کی بغاوت کو فرو کیا اور عقبہ کے نزدیک حجاز ریلوے کی تعمیر کی نگرانی کی۔ ۱۹۰۳ سے ۱۹۰۸ء تک اس نے یمن میں علی رضا پاشا (بعد ازاں وزیراعظم) کے چیف آف دی سٹاف کی خدمات سرانجام دیں، جس کے عساکر کو امام یحیٰی کی زیر کمان زیدی افواج کی بڑھتی ہوئی طاقت کو کچلنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ پھر وہ حُدیدہ کا سالار عسکر بنا دیا گیا۔ نوجوان ترکوں کی بغاوت کے زمانے میں وہ لبنان میں گرمائی رخصت گزار رہا تھا کہ اسے استانبول آنا پڑا۔

عزت پاشا کی von der Goltz کے بہترین شاگرد کے طور پر شہرت، یمن میں اس کا حربی تجربہ اور سلطان عبدالحمید کی حکومت کی بدعنوالیوں کے خلاف آواز بلند کرنے میں اس کی عدیم المثال جرأت کا مظاہرہ دیکھتے ہوئے اسے ۱۹۰۸ء کی بغاوت کے بعد عثمانی افواج کا سالار اعلیٰ بنا دیا گیا۔ اڑھائی سال تک اس نے von der Goltz اور محمود شوکت پاشا کے ساتھ مل کر کام کیا۔ اس عرصے میں اس نے افسروں اور غیر کمیشن یافتہ افسروں کے نظام تربیت کی اصلاح کے علاوہ محفوظ فوج کے افسروں کی جماعت تیار کی اور فوجی نقل و حرکت کے لیے نئے طرز کے فوجی دستے بھرتی کیے تاکہ سلطنت عثمانیہ کے یورپی مقبوضات کا دفاع ہو سکے۔ ۱۹۰۹ء کے جوابی انقلاب کے دوران میں "حرکت اردوسی" کے استانبول کے قریب پہنچنے تک عزت پاشا نے دارالخلافہ میں امن و امان برقرار رکھا۔ وزیر حرب محمود پاشا اور اس کے قدیم استاد von der Goltz کے درمیان اختلافات رونما ہوئے تو عزت پاشا نے دوبارہ مستعفی ہونا چاہا۔ شوکت پاشا نے البانیا کی شورش میں جو طریق عمل اختیار کیا، اس سے عزت پاشا کو اختلاف تھا اور وہ فوجوں کی نقل و حرکت اور ذاتی انتظامات میں وزیر حرب کی مداخلت سے کبیدہ خاطر تھا۔ اسی دوران میں امام یحیٰی نے دوبارہ بغاوت کی اور یمن کے دارالحکومت صنعا کا محاصرہ کر لیا۔ یمن میں ترکی کے سپہ سالار اعظم

عبداللہ پاشا کی وفات (فروری ۱۹۱۱ء یا دسمبر ۱۹۱۲ء) کے بعد عزت پاشا کو اس کی جگہ بھیج دیا گیا جبکہ وہ بطور سالار اعلیٰ رخصت پر تھا۔ اس نے یمنی دارالحکومت صنعا کو محاصرے سے نجات دلائی اور دعان کے مقام پر صلحنامہ طے کیا، جس کی رو سے امام یحییٰ کو زیدی فرقے کا روحانی اور دنیوی پیشوا تسلیم کر لیا گیا اور اسے سلطان کی طرف سے افسر مقرر کرنے کا اختیار مل گیا۔ اس کے بدلے امام یحییٰ نے سلطان کی سیادت تسلیم کر لی اور شمال میں سید ادریس کی باغی فوجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے عثمانی عساکر کے ساتھ اتحاد قائم کر لیا۔

پہلی جنگ بلقان کے چھڑ جانے پر یمن میں عزت پاشا کو یہ پریشان کن خبر ملی کہ نئے وزیر حرب ناظم پاشا نے اس کی احتیاطی جنگی تدبیروں کو نظر انداز کرتے ہوئے اور مکمل تیاری کیے بغیر حملہ کرنے کی ٹھانی ہے۔ ذرائع مواصلات کی مشکلات کی بنا پر عزت پاشا اس وقت واپس آسکا جبکہ ترک فوجیں دارالخلافہ کے بیرونی دروازے، یعنی چتالجہ، تک پسپا ہو چکی تھیں۔ ۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء کو انجمن اتحاد و ترقی کے ارکان نے ایک پر امن انقلاب کے بعد اقتدار پر قبضہ کر لیا اور عزت پاشا کو محمود شوکت کی نئی کابینہ میں بری اور بحری فوجوں کے سپہ سالار اعظم کا عہدہ پیش کیا گیا۔ شروع شروع میں اس نے انجمن اتحاد و ترقی کی سازش کی مخالفت کرتے ہوئے (اس منصب کو قبول کرنے سے) انکار کیا کیونکہ اسے ناظم پاشا کی وفات کا انتہائی دکھ تھا، جو کہ انقلاب میں گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا تھا، لیکن بعد ازاں اس نے جنگ بلقان کے خطرے اور اس اندیشے کے پیش نظر کہ کہیں یہ منصب انور پاشا [رک بآں] کو، جسے وہ اپنے سے فروتر سمجھتا تھا، نہ مل جائے، اس مسئلے پر دوبارہ سوچ بچار کیا۔ قاعدے کے مطابق ۳۰ جنوری ۱۹۱۳ء کو عزت پاشا کا نام باش کماندان وکیلی (ڈپٹی کمانڈر انچیف) کے منصب کے لیے لیا گیا؛ خود سلطان برائے نام باش کماندان تھا۔ یہ واقعات جون میں انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف سازشیوں کے ہاتھوں محمود شوکت کے قتل کے بعد رونما ہوئے، جو کہ سعد حلیم پاشا کی کابینہ میں وزیر حرب تھا۔ عزت پاشا کے پاس متحدہ بری اور بحری فوجی کمان تھی۔ جولائی ۱۹۱۳ء میں دوسری جنگ بلقان کے زمانے میں اس نے ادرنہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ چونکہ وہ بری و بحری فوجوں کی کمان کو فوقیت دیتا تھا، اس لیے چرکسلی محمود پاشا عبوری طور پر وزیر حرب کے طور پر کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۳ء کی خزاں میں اس نے ایک معاہدہ کیا، جس کی رو سے جنرل سانڈرس Otte Liman von Sanders کی زیر سرکردگی جرمن فوجی مشن ترکی میں لایا گیا۔

عزت پاشا کو متذکرہ جرمن فوجی مشن کے حد سے بڑھے ہوئے اختیارات پسند نہ تھے۔ اس کے خیال میں وہ عثمانیوں کی اعلیٰ فوجی کمان کے لیے خطرے کا باعث بن سکتے تھے۔ جنگ ہائے بلقان کے بعد نا اہل افسروں کی تطہیر عزت پاشا کو اگرچہ ناپسند نہ تھی، لیکن یہ وسیع پیمانے پر بے سوچے سمجھے ہوئی تھی اور اس کے پیچھے سیاسی عزائم کار فرما تھے۔ برسر اقتدار انجمن اتحاد و ترقی سے ان اختلافات کا یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۹۱۳ء کے اواخر میں اسے وزیر حرب اور باش کماندان وکیلی کے عہدے سے مستعفی ہونا پڑا۔ اس کا جانشین انور پاشا [رک بآں] ہوا۔ عزت پاشا کے اپنے بیان کے مطابق (اینال، ص ۱۹۷۹ء؛ Klinghardt، ص ۲۳۱ ببعد) حکومت عثمانیہ نے اسی زمانے میں

عزت پاشا کو البانیا کا فرمانروا بنانے کی حمایت کی تھی۔ اگرچہ اس تجویز کے حامی استانبول اور البانیا میں موجود تھے، تاہم عزت نے اس اندیشے کی بنا پر اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ کہیں البانیا کو اس کی وجہ سے کوئی نقصان ہو۔

عزت پاشا نے دو سال نیم سبکدوشانہ حالت میں گزارے، لیکن ۱۹۱۶ء کے آغاز میں اس نے دیار بکر کو صدر مقام بنا کر روسیوں کے خلاف فوج کی کمان سنبھال لی۔ اس سے ایک سال پیشتر ترک افواج کو انور پاشا کی سرکردگی میں صاری قمش کے مقام پر تباہ کن شکست ہوئی تھی، جس سے مشرقی محاذ تقریباً ٹوٹ چکا تھا۔ عزت پاشا زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا تھا کہ اپنی درماندہ اور بے سرو سامان فوج کو لے کر روسیوں کی پیش قدمی کو آرمینیا اور کردستان کے پہاڑوں میں روک دے۔ جب فروری ۱۹۱۸ء کی بغاوت نے روسی فوجوں کی مزاحمت کو ختم کر دیا تو عزت پاشا نے درخواست کی کہ اسے اس منصب سے سبکدوش کر دیا جائے کیونکہ اس محاذ کی پہلی سی اہمیت نہ رہی تھی۔ بعد ازاں وہ اس عثمانی فوجی وفد کا رکن بنا جس نے Brest Litevesk میں روس اور بخارسٹ میں رومانیہ کے ساتھ صلح کی گفت و شنید میں حصہ لیا (دسمبر ۱۹۱۷ تا مئی ۱۹۱۸ء)۔

فلسطینی شامی محاذ کے ٹوٹ جانے کے بعد طلعت و انور کی کابینہ مستعفی ہو گئی۔ احمد توفیق پاشا نے وزارت بنانے کی کوشش کی، لیکن وہ ناکام رہا۔ اس کے بعد یہ کام عزت پاشا کے سپرد ہوا اور اس نے بطور صدر اعظم ۱۴ اکتوبر سے ۱۱ نومبر ۱۹۱۸ء تک کام کیا۔ اس حکومت میں انجمن اتحاد و ترقی کے بعض اعتدال پسند ارکان کے علاوہ، جن میں وزیر مالیات جاوید [زک بان] قابل ذکر ہے، جنگ کا مخالف جتھا بھی شامل تھا، جس کی تشکیل ۱۹۱۸ء کے اوائل میں ہوئی تھی۔ مزید برآں اس میں علی فتحی [اوکیار]، بحریہ کے نامور ہیرو حسین رؤف (اور بے) اور شاہی مؤرخ عبدالرحمٰن شرف جیسی متعدد غیر سیاسی شخصیات کو بھی لیا گیا۔ سب سے اہم کام معاہدۂ امن کا تصفیہ تھا۔ عزت پاشا نے اتحادی طاقتوں سے مختلف ذرائع سے رابطہ قائم کیا۔ برطانوی جرنیل ٹاؤنشنڈ Charles Townshend کو، جسے ۱۹۱۶ء میں کوت العمارہ کے مقام پر گرفتار کیا گیا تھا، نائب امیر البحر Sir Somerset Arthur Gough Calthorpe کے مستقر میں، جو کہ بحیرۂ ایجہ کے جزیرۂ لمنوس کی بندرگاہ مدروس میں تھا، بھیجنا بہت مفید ثابت ہوا۔ عثمانی وفد کے سربراہ حسین رؤف اور راشد حکمت (نائب معتمد امور خارجہ) تھے۔ صدراعظم کی ہدایات کے مطابق ارکان وفد نے اس امر پر اصرار کیا کہ جرمن اور آسٹروی فوجی وفد متعینۂ ترکیہ کی واپسی کی ضمانت دی جائے، تاہم انھوں نے اتحادیوں کا یہ مطالبہ مان لیا کہ وہ بڑے بڑے شہروں، بندرگاہوں اور ریلوے جنکشنوں پر، جو کہ ابھی دولت عثمانیہ کے زیر نگیں تھے، قابض رہیں گے۔ صلح نامے کی بعض شرائط وضاحت طلب تھیں، لیکن اتحادیوں سے تعلقات استوار کرنے کے لیے عزت پاشا نے یہ حکم دیا کہ جب ۳۱ اکتوبر کو صلح نامے پر عملدرآمد کا آغاز ہو تو برطانوی فوجوں کی پیش قدمی میں رکاوٹ نہ ڈالی جائے اور انھیں موصل اور سکندریہ پر قبضہ کرا دیا جائے۔ اس فیصلے سے مصطفیٰ کمال پاشا نے، جو کہ شامی محاذ کا کماندار تھا، سخت اختلاف کیا اور ان دونوں کے درمیان تیز و تند تاروں کا تبادلہ ہوا (یہ تار کمال پاشا نے ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیے)۔

جب یہ معلوم ہوا کہ ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو انور، طلعت، جمال اور انجمن اتحاد و ترقی کے

دوسرے سرکردہ ارکان اپنی جنگی پالیسیوں کے متعلق ہر قسم کی ذمے داریوں سے بچنے کی خاطر استانبول سے فرار ہو گئے ہیں تو عزت پاشا کی سیاسی حیثیت بری طرح متاثر ہوئی۔ اسے ان کے فرار کا پیشگی علم نہ ہو سکا؛ چنانچہ اس نے کوشش کی کہ جرمن اور آسٹروی حکام ان مفروروں کو اودسہ Odessa سے واپس کر دیں (اس ضمن میں اسے حقیقی امداد میسر نہ آئی)۔ سیاسی دباؤ سے مجبور ہو کر عزت پاشا نے ٨ نومبر کو استعفا دے دیا اور تین دن بعد سلطان نے اس کی اعتدال پسند حکومت کو برطرف کر کے انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف احمد توفیق کو وزارت بنانے کی دعوت دی۔

١٩١٩ء میں عزت پاشا ملی اتحاد کے پیش نظر ایک مختصر عرصے کے لیے، جب کہ یونانی افواج ازمیر میں اتر چکی تھیں، داماد فرید ثانی کی حکومت میں بطور وزیر بے محکمہ شامل ہو گیا۔ جولائی ١٩١٩ء میں اس نے فرید کی دوسری کابینہ میں ”کمالی باغیوں“ کے خلاف فوجی مہم میں شریک ہونے سے انکار کر دیا، لیکن اکتوبر ١٩٢٠ء میں احمد توفیق کی کابینہ میں، جس نے زیادہ مصلحانہ رویہ اختیار کیا ہوا تھا، بطور وزیر داخلہ شامل ہونا منظور کر لیا۔ دسمبر ١٩٢٠ء میں عزت پاشا اور صالح خلوصی (کرزاک) پاشا کو مصطفٰی کمال پاشا اور اس کی مجلس ملی کبیر سے تصفیے کے لیے بلجیک (انقرہ کی درمیانی منزل) بھیجا گیا، لیکن مصطفٰی کمال نے وفد کی نمائندہ حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اپنے مہمانوں کو دارالخلافہ میں واپس جانے سے روک دیا۔ مصطفٰی کمال کو توقع تھی کہ چرکس ادھم کے زیر کمان چھاپا ماروں اور یونانی افواج کے خلاف کمالی ترکوں کی کامیابی سے متأثر ہو کر ارکان وفد اس کے طرفدار بن جائیں گے۔ ان کے شدید انکار کی بنا پر عزت پاشا اور اس کے رفقا کو مارچ ١٩٢١ء میں اس شرط پر استانبول جانے کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے سرکاری مناصب سے مستعفی ہو جائیں گے۔ جون میں عزت پاشا جب دوبارہ احمد توفیق کی کابینہ میں بطور وزیر خارجہ شامل ہوا تو اسے مصطفٰی کمال کی طرف سے ایک ملامت آمیز تار ملا۔ اس کے جواب میں اس نے وعدے سے روگردانی کا یہ جواز پیش نہیں کیا کہ اسے زور و جبر سے شامل کیا گیا ہے بلکہ اس نے یہ توجیہہ بیان کی کہ وطن دوستی اور اخلاق کا یہ تقاضا تھا کہ وہ کابینہ کا رکن بن جائے۔ نومبر ١٩٢٢ء تک سلطان کی حکومت کے برخاست ہونے تک وہ اپنے منصب پر کام کرتا رہا۔

عزت پاشا غیر معمولی لیاقت کا مرد میدان اور اعلٰی درجے کا محب وطن تھا۔ Pomiankowski نے، جو ترکیہ میں آسٹریا کا فوجی مدارالمہام اور دولت عثمانیہ کے آخری سالوں کے فوجی اور سیاسی معاملات کا قابل اعتماد مبصر تھا، ١٩١٨ء میں عزت پاشا کے مستعفی ہونے پر لکھا: ”وہ اپنے زمانۂ اقتدار کا روشن خیال اور آزمودہ کار سپاہی ہے اور صرف وہی ایک ایسا سپہ سالار ہے جس کی صلاحیت اور استعداد کار کی بنا پر تعظیم کی جاتی ہے“ (ص ٣٨)۔ بہت سے مواقع پر اس نے اپنی انتظامی اور سفارتی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا، لیکن وہ عمر بھر سیاسی جوڑ توڑ اور گروہ بندی سے متنفر رہا۔ یہ اس کی بدنصیبی تھی کہ وہ فوجی مناصب کی بلندیوں پر اس وقت فائز ہوا جب کہ سیاسی اور فوجی مسائل آپس میں خطرناک حد تک الجھے ہوئے تھے، جو کہ اندرونی خلفشار اور زوال سلطنت کی بنا پر آخرالامر خارجی دباؤ کے تحت سلطنت کے مٹ جانے پر منتج ہوئے۔ احساس

فرض کی بنا پر اس نے کبھی کسی ذمے داری سے پہلوتہی نہیں کی ۔ اس کی دیانت داری نے شاذ ہی اسے دیر تک کام کرنے دیا ہو؛ اسی وجہ سے اس نے کئی بار اپنے کیے کرائے پر پانی پھرتے دیکھا ۔ جب کام بگڑ جاتا تو اسے اصلاح کے لیے دوبارہ بلا لیا جاتا ۔ سیاست میں اعتدال پسندی اور سیاسی جماعتوں سے عدم وابستگی کی بنا پر اس نے اتحادی اور غیر اتحادی گروہوں، کمالیوں اور غیر کمالیوں کے درمیان توازن قائم رکھا ۔ وہ تادم آخر دولت عثمانیہ کا وفادار رہا اور بالآخر جمہوریۂ ترکیہ کے قیام کے بعد اپنے گھر، یعنی استانبول میں خاموشی سے زندگی گزار کر راہی ملک عدم ہوا ۔

مآخذ: (۱) Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha، مترجمہ و مرتبۂ Karl Klinghardt، لائپزگ ۱۹۲۷ء؛ (۲) ابن الامین اینال: عثمانلی دورنده سوڭ صدراعظملر، استانبول ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۳ء، کراسہ ۱۲، ص ۱۹۷۳ تا ۲۰۲۸، جو زیادہ تر (تا ص ۲۰۰۹) اینال کی درخواست پر عزت پاشا کے خود نوشت سوانحی خاکے پر مشتمل ہے؛ (۳) مشیر احمد عزت پاشانڭ خاطراتی، در آکشم (استانبول)، اپریل ۱۹۲۸ تا جون ۱۹۲۸ء؛ (۴) عزت پاشا کے بیٹے پروفیسر حیدر فرگیچ کا انٹرویو، مطبوعۂ استانبول، اپریل ۱۹۶۵ء؛ (۵) فیروز احمد: The Young Turks...1908-1914، آوکسفرڈ ۱۹۶۹ء؛ (۶) W. E. D. Allen و P. Muratoff: Caucasian Battlefields، کیمبرج ۱۹۵۳ء؛ (۷) [مصطفیٰ کمال اتاترک:] بیوک غازینڭ خاطرہ لرندن صحیفہ لر، بار اول، در حاکمیت ملیہ (انقرہ) و سنیت (استانبول)، ۲ مارچ تا ۱۲ اپریل ۱۹۲۶ء و فرانسیسی ترجمہ، از Jean Deny، در Reveue des Études Islamiques، ۱۹۲۷ء و متعدد ترکی اشاعتیں، از فالح رفقی اتای؛ (۸) وہی مصنف: نطق ۱۹۲۷ء (۱۹۳۴ء)، ۲: ۵۳ تا ۱۲۰ و بمواضع کثیرہ؛ (۹) توفیق بیقلی اوغلو: ترک استقلال حربی، ج ۱: مندروس متارکسی و تطبیقاتی، انقرہ ۱۹۶۲ء (ایک سرکاری تاریخ، مطبوعۂ جنل کورمای باش کنلیجی حرب تاریخی دائرہ سی)؛ (۱۰) وہی مصنف: اتاترک اناضولودہ ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۱ء، ج ۱، انقرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۱) R. H. Davison: Turkish Diplomacy from Mudros to Laussanne، در The Diplomats 1919-1939: F. Gilbert و G. Craig، پرنسٹن ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۲ تا ۲۰۹؛ (۱۲) Colmar Freberr von der Goltz: Denkwürdigkeiten، برلن ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۰ تا ۲۰۹، ۲۱۲؛ (۱۳) J. C. Hurewitz: Diplomacy in the Near and Middle East، پرنسٹن ۱۹۵۶ء، ۲: ۳۶ ببعد (صلح مدروس کا متن)؛ (۱۴) عصمت اونونو: اونونو خاطرلری، طبع صباح الدین سلک، استانبول ۱۹۶۹ء، ۱: ۸۷ ببعد؛ (۱۵) محرم مظلوم [اپسکورہ]: ارکان حربیہ مکتبی (حرب اکادمی سی) تاریخی، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۹۰؛ (۱۶) G. Jäschke: Beiträge zur Geschichte des Kampfes der Türkei um ihre Unabhängigkeit، در WI، ۵ (۱۹۵۷ء): ۱ تا ۶۳؛ (۱۷) وہی مصنف: Türk kurtuluş savaşı ile ilgili İngiliz belgeleri، انقرہ ۱۹۷۱ء؛ (۱۸) M. Larcher: La guerre turque dans la guerre mondiale، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۹) Josef Pomiankowski: Der Zusammenbruch des ottomanischen Reiches، لائپزگ ۱۹۲۸ء؛ (۲۰) D. A. Rustow: The Army and the founding of theTurkish Republic، در World Politics، ۱۱ (۱۹۵۹ء): ۵۱۳ تا ۵۵۲؛ (۲۱) Glen W. Swanson: Mahmud Shewket Pasha and the German Military Mission to Turkey، در War, Technology and Society in the Middle East، طبع M. Yapp، لندن ۱۹۷۳ء؛ (۲۲) Charles V. F. Townshend: My Compaign in Mesopotamia، لندن ۱۹۲۰ء، باب ۲۰؛ (۲۳) Ali Türkgeldi:

Mondros ve Mudanya mütarekeleri، انقرہ ۱۹۴۸ء؛ (۲۴) Ulrich Trumpener: *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*، پرنسٹن ۱۹۶۸ء؛ (۲۵) Ali Fuad Turkgeldi: *Görüp isittiklerim*، بار دوم، انقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۶) Manfred W. Wenner: *Modern Yemen, 1918-1966*، بالٹی مور ۱۹۶۷ء، ص ۳۶ ببعد۔

(G. W. SWANSON و D. A. RUSTOW)

* **عزّت مُلّا** : کچھ جی زادہ محمّد عزّت افندی، (سلطان) محمود ثانی کے عہد کا ایک ممتاز ترک مدبّر اور شاعر، جو ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۵ - ۱۷۸۶ء میں قسطنطینیہ میں پیدا ہوا۔ وہ قاضی عسکر صالح افندی کا بیٹا تھا۔ اس نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے قانون و فقہ اور دینیات کی تعلیم حاصل کی۔ آگے چل کر وہ غَلَطَہ [استانبول کا ایک بڑا محلہ] میں مُلّا کے منصب پر فائز ہوا اور جب اس کے سرپرست حالت افندی پر عتاب ہوا تو وہ بھی اس کی لپیٹ میں آ گیا کیونکہ عزت نے اس کی طرف سے کچھ ہجویہ اشعار لکھے تھے، چنانچہ اسے تکفور طاغی (Rodosto) کے قریب کِشان میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ایک سال بعد اسے معافی مل گئی اور وہ دوبارہ سلطان محمود کا موردِ عنایت ہو گیا، جس نے اسے اپنا مصاحب بنا لیا۔ عزّت کو اعلٰی ترین دینی مناصب سے نوازا گیا۔ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء میں اس نے روس سے معاہدۂ صلح کے سلسلے میں ترکیہ کی نمائندگی کی۔ اس نے صلح کے لیے اپنے رجحان طبع کا اعلانیہ اظہار کیا۔ وہ چاہتا تھا کہ ہر قیمت پر صلح کر لی جائے۔ اس بنا پر جنگ کی حامی جماعت اس کی دشمن ہو گئی اور سازش کر کے اسے سیواس میں جلا وطن کرانے میں کامیاب ہو گئی۔ ابھی اسے وہاں پہنچے زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ - ۱۸۳۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے زہر دیا گیا تھا۔ اس کا ایک بیٹا فؤاد پاشا مشہور سیاست دان ہوا ہے۔

متعدد مادّہ ھاے تاریخ کے علاوہ اس کے دو دیوان ہیں: بہار افکار، جو تقریباً ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۴ - ۱۸۲۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا اور خزائن آثار، جو اس کی موت کے بعد ہی مرتب ہو سکا۔ ان میں سے کسی میں بھی اوسط درجے کی شاعری سے بہتر کوئی نمونہ نظر نہیں آتا، تاہم عزت نے اپنی دو عشقیہ مثنویوں کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل کی: گلشن عشق، جو ۱۲۲۷ھ / ۱۸۱۲ء میں مکمل ہوئی (طبع سنگی، قسطنطینیہ ۱۲۶۰ھ) ایک مختصر سی داستان محبت ہے۔ یہ قدیم فارسی اسلوب پر لکھی گئی ہے اور اس میں مولانائے رومؒ کے صوفیانہ افکار کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کے موضوع سے ایک حسین اور جدّت طراز تخیّل کا پتا چلتا ہے، لیکن اس سے بھی زیادہ دل پذیر اس کی وہ شاہکار مثنوی ہے جو اس نے کشان میں جلا وطنی کے دوران میں محنت کِشانَ کے ذو معنی عنوان کے ماتحت لکھی۔ یہ اس کی جلاوطنی کا ایک منظوم روز نامچہ ہے۔ اس میں مثنوی کی بحر میں بکثرت غزلیں، قصیدے اور تاریخی مادے شامل ہیں۔ اس سے نہ صرف اپنے وقت کے ایک اعلٰی تعلیم یافتہ اور مقتدر شخص کے افکار و تخیلات پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ سلطان محمود کی اصلاحات کے ابتدائی دور میں یورپی ترکی کی سیاسی زندگی بھی ہمارے سامنے آ جاتی ہے۔ اس تصنیف کی وجہ سے، جس کی زبان خالص ترکی ہے اور جس میں محاورے جابجا استعمال کیے گئے ہیں، عزّت مُلّا کو زبان کے مُصلحین اور جدید ادیبوں کی صف میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ یہ ۱۲۶۹ھ میں قسطنطینیہ میں لیتھو میں طبع ہوئی۔ ضیا پاشا نے بھی اسے اپنی خرابات: ترک مثنویات (۱۲۹۲ھ) میں شائع

کیا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو ۲، لائیڈن].

مآخذ: (۱) م۔ ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۲۱۶؛ (۲) ثریّا: سجلِ عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۳: ۳۵۸؛ (۳) Hammer-Purgstall: *Gesch. der Osman. Dichtkunst*، ۴: ۵۰۶ تا ۵۲۵؛ (۴) Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ۴: ۳۰۳ تا ۳۲۲؛ (۵) Schlechta-Wssehrd: *Izzet Mollah, Fuad Paschas Vater und dessen Tristia*، لائپزگ ۱۸۶۳ء۔

(THEODOR MENZEL)

- **عزّالدّولة**: ایک اعزازی لقب جو کئی مسلمان امرا، مثلاً بختیار [بویہی] [رکّ بآں] نے اختیار کیا [تفصیل کے لیے دیکھیے وو ۲، لائیڈن].

- **عزّالدّین**: امرا کا اعزازی لقب، جو عموماً عزّالدّولہ کے ساتھ ملا کر اختیار کیا جاتا تھا (عزّالدّولہ والدّین) تاہم یہ لقب صرف امرا ہی نہیں بلکہ علما کے لیے بھی آتا تھا [تفصیل کے لیے دیکھیے وو ۲، لائیڈن].

- **عزّہ**: رکّ بہ ''کثیّر''.

- **عزّۃ المَیلاء**: ''خوش خرام عزّۃ'' مدینے کی مشہور و معروف مغنیہ اور نے نواز جو انصار کی مولاۃ تھی۔ وہ خاصی عمر پا کر غالباً پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے فوت ہوئی۔ وہ ایرانی الاصل گویوں، سائبِ خاتر اور نشیط کی اور بعد میں رائقہ اور جمیلہ [رکّ بآں] کی شاگرد ہوئی۔ اس کے شاگردوں میں ابن محرز اور ابن سریج [رکّ بآں] جیسے مشہور گویے شامل ہیں۔ لیکن جمیلہ کی طرح اس نے کوئی اپنا مخصوص دبستانِ موسیقی قائم نہیں کیا۔ وہ اس معاملے میں بھی جمیلہ سے مختلف ہے کہ وہ شرفا اور امرا کے گھروں میں جا کر گاتی تھی اور بعض شعرا (عمر بن ابی ربیعہ، حسّان بن ثابت جنھیں وہ آبدیدہ کر دیا کرتی تھی) اور اہم شخصیتوں (مصعب بن الزبیر، سعید بن العاص، وغیرہ) کو اپنے گھر پر بھی بلاتی تھی۔ عزّۃ اپنے فن اور اپنے اعلٰی اخلاق کی وجہ سے پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی میں مدینے میں بہت مقبول و محبوب تھی.

مآخذ: (۱) الاغانی، بامداد اشاریہ (بالخصوص ۱۶: ۱۳ بعد؛ (۲) ابن خلّکان: شمارہ ۵۵۷؛ (۳) Caussin de Perçeval: *Notices anecdotiques*، پیرس ۱۸۴۳ء (*JA*، ۱۸۴۳ء)، ص ۵۵؛ (۴) عمروسی: الجواری المغنیّات، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۷۳ تا ۸۵.

(CH. PELLAT)

- **عزّی**: (وقائع نویس، سلیمان عزّی افندی) ترک شاہی مؤرخ اور شاعر۔ وہ بالطہجی فوجی دستے کے سردار خلیل آغا اور [سلطان] احمد ثالث کی بیٹی خدیجہ کا بیٹا تھا۔ وہ کاتب کی حیثیت سے شاہی دیوان میں ملازم ہو گیا۔ ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳ء میں وہ صبحی کی جگہ ساتواں وقائع نویس مقرر ہوا۔ ۱۱۶۰ھ میں وہ تشریفاتی [تشریفاتجی] کے عہدے پر فائز ہوا۔ اس کا انتقال جمادی الآخرہ ۱۱۶۰ھ / مارچ۔ اپریل ۱۷۵۵ء میں ہوا۔ اسے شیخ مراد زادہ کے پہلو میں دفن کیا گیا، جس نے اسے سلسلۂ نقشبندیہ میں بیعت کیا تھا۔ ایک دیوان اور ۱۱۵۷ھ سے ۱۱۶۵ھ/۱۷۴۴ تا ۱۷۵۲ء کے واقعات کی ایک تاریخ اس کی یادگار ہے۔ یہ صبحی کی تاریخ کے تکملے کے طور پر ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۴ء میں طبع ہوئی۔ عزّی کی نظم کے مقابلے میں اس کی نثر کی زیادہ تعریف کی جاتی ہے۔ اس کا اسلوب بیان انتہائی مرصّع اور رنگین ہے، اور مغربی مذاق کے مطابق تمام ترک مؤرخین سے زیادہ بے مزہ ہے۔ وہ قطعات تاریخی سے اپنی شیفتگی کی وجہ سے مشہور ہے۔ خوشنویسی میں اسے خاصی شہرت حاصل تھی [تفصیل کے لیے دیکھیے وو ۲، لائیڈن].

مآخذ: (۱) جمال الدّین: عثمانلی تاریخ و مؤرّخلری، (قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ)، ص ۳۹ بعد؛ (۲) ثریا:

سجلِ عثمانی (۱۳۱۱ھ)، ۳ : ۴۶۷ ؛ (۳) v. Hammer : Gesch. des Osman Reiches، ۴ : ۳، ۴۱۸، ۴۳۰، ۴۸۶ ؛ (۴) Hammer-Purgstall : Gesch. der Osman. Dichtkunst، ۴ : ۱۷۳، ۲۸۴ ؛ (۵) وهی مصنّف : Hormayr's Archiv (۱۸۲۳ء) شماره ۲۷ و ۲۸ ؛ (۶) Pertsch : Verzeichn. der türk. Handschr. (برلن)، شماره ۱۸۷ ۔

(THEODOR MENZEL)

* **العُزّٰی** : [ع، تانیث الاعزّ] عرب کی ایک قدیم دیوی جس کے نام کا مفہوم ہے ''مضبوط، طاقتور''۔ اس کا تعلّق خاص طور پر قبیلۂ غَطَفان سے تھا (یاقوت : ۱ : ۲۹۶) لیکن اس کا بڑا استھان [وادیِ] نخلہ میں [حُراض کے مقام پر] اس راستے پر واقع تھا جو طائف سے مکّۂ مکرمہ کو جاتا ہے (دیکھیے یاقوت : ۳ : ۷۶۵ ببعد) جس کی طرف حسّان بن ثابتؓ نے اشارہ کیا ہے (دیوان، مطبوعۂ Hirschfeld، قصیدہ شمارہ ۹۱، بیت ۳، جہاں نخلہ ہی پڑھنا چاہیے)۔ یہاں ببول کے تین درخت تھے جن میں سے ایک پر [جاہلی عربوں کے عقیدے کے مطابق] اس دیوی نے ظہور کیا تھا۔ یہیں [ان کا] متبرک پتھر نصب تھا (الواقدی : ترجمہ Wellhausen، ص ۳۰۱) اور ایک غار بھی جو غَبغَب کہلاتا تھا اور جس میں ان جانوروں کا خون گرا دیا جاتا تھا جو اس دیوی پر بھینٹ چڑھائے جاتے تھے (ابن ہشام : ص ۵۵، س ۶)۔ یہاں ایک ''گھر'' [زیارت گاہ] کا ذکر بھی ملتا ہے (مثلاً ابن ہشام، ص ۸۳۹) جس کے متعلق Wellhausen کے نزدیک کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے، یعنی یہ ''زیارت گاہ'' دراصل العزّی کا ایک دوسرا استھان تھا۔ مندرجۂ بالا مرکزوں سے اس کا مت کئی بدوی قبیلوں میں پھیلنا شروع ہوا اور خُزاعہ، غَنم، کنانہ، بلی اور ثقیف جیسے قبائل میں پھیل گیا اور خصوصیت کے ساتھ قریش میں جن کے ہاں رفتہ رفتہ اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی [بنو ہاشم کے حلیف قبیلۂ بنو شیبان کے لوگ اس کے مجاور تھے۔ قریش اور دوسرے قبائل اس کی زیارت کرتے اور اس پر نذریں چڑھاتے اور اس کے لیے قربانیاں کرتے تھے، اس کی طرف ہَدی کے جانور لے جائے جاتے اور تمام بتوں سے بڑھ کر اس کی عزت کی جاتی تھی]۔ یہاں اللّات (رک باں) اور المناۃ [رک باں] کے ساتھ ''تثلیث الوہیّت'' کی صورت پیدا ہوئی، اور وہ بھی تین میں سے ایک دیوی بن گئی۔ اگرچہ وہ ان تینوں میں سب سے چھوٹی تھی، پھر بھی کچھ عرصے کے بعد سب پر چھا گئی۔ اہل مکّہ ان تینوں کو ''خدا کی بیٹیاں'' کہا کرتے تھے [اور عُزّی قریش اور تمام بنو کنانہ کی سب سے بڑی دیوی تھی]۔ قرآن مجید (سورہ ۵۳ [النجم] : ۱۹ ببعد) سے جہاں ان تینوں کا ذکر آیا ہے، مترشح ہوتا ہے کہ مناۃ ان دونوں کے ماتحت تھی۔ اس کی تصدیق اس واقعے سے بھی ہوتی ہے کہ عُزّی، اور لات الگ الگ متعدد مقامات پر مذکور ہیں (الطّبری : ۱ : ۱۸۵ ؛ ابن ہشام، ص ۱۳۰، س ۷، ۲۰۶، س ۲، ۸۷۱، س ۶، جہاں ساتھ ہی وَدّ کا بھی ذکر ہے)۔ جب ۳ھ میں ابو سفیانؓ (بحالت کفر) آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر حملہ آور ہونے کے ارادے سے چلے تھے تو العزّی اور اللّات کے علامتی نشان بھی اپنے ساتھ لے گئے تھے (الطّبری : ۱ : ۱۳۹۵)۔ یہ واقعہ کہ العزّی دونوں دیویوں میں زیادہ اہمیت رکھتی تھی، ابو سفیانؓ کے اس جنگی نعرے سے بھی ظاہر ہے کہ : العُزّی لنا ولا عُزّی لکُم (عُزّی ہماری ہے اور تمہاری کوئی عزّی نہیں) (الطّبری : ۱ : ۱۳۱۸) اس کے برعکس دیکھیے: اُعلُ ہُبَل (ہبل کی جے ہو)، (ابن ہشام : ص ۵۸۲) اور یہی بات ابن ہشام کی نقل کردہ اس نظم

میں بھی ملتی ھے (ص ۱۴۵) جس میں زید بن عمرو نے عُزّی اور اس کی دو بیٹیوں کا ذکر کیا ھے، بشرطکہ ان سے مراد لات اور مناۃ ھی لی جائیں۔

خاص عرب کے باھر عُزّی کی پرستش خاص طور پر حیرہ کے لَخمی بادشاھوں کے ھاں ھوتی تھی۔ المنذر رابع اس کی قسم کھاتا ھے (کتاب الاغانی، ۲ : ۲۱، نیچے سے س ۵) اور الحماسة کے مطابق (ص ۱۱۶) ایک لخمی شہزادے نعمان نے کچھ آدمیوں کو اس کے پاس بھیجا تھا کہ وہ ایک تنازع میں فیصلہ کرے۔ یہاں اس کی پرستش میں ایک خاص قسم کی بے رحمی بھی شامل تھی۔ المنذر رابع نے اس کے لیے گرفتار شدہ چار سو مسیحی راھبات کو قربان کر دیا اور ایک اور موقع پر الحارث الجَفنی کے بیٹے کو بھی جسے وہ گرفتار کر لایا تھا، اس کی بھینٹ چڑھایا گیا۔ شامیوں کے ھاں بھی عُزّی کا نام ملتا ھے، اگرچہ شاذ طور پر۔ وہ لوگ اس نام کے بجائے عادةً کوکبتہ (یعنی مؤنث ستارہ) کا نام لیتے ھیں، جس سے ان کی مراد بیہود کی طرح خاص طور پر صبح کا ستارہ ھے۔ اسی تصور سے یہ بات بھی پوری طرح مطابقت رکھتی ھے جب عربوں نے کنیسۂ سینا پر ھلّہ بولا تھا، تو بقول Nilus وہ چاھتے تھے کہ نو عمر Theodulos کو صبح کے ستارے کی بھینٹ چڑھا دیں۔ اسی طرح عُزّی کی نوعیت تو متعیّن کی جا سکتی ھے، لیکن سوال یہ ھے کہ اس طریقے پر ھم زمانۂ جاھلیت کے عربی تصور کی بھی ترجمانی کر سکیں گے؟ کہیں ایسا تو نہیں ھوا کہ ان سرحدی علاقوں میں یہ تطبیق باھمی کا عمل کارفرما ھو۔ بالکل یہی سوال اس وقت ھوتا ھے جب "ملکۂ افلاک" کو (Jer. : باب ۷، آیة ۱۸؛ ۴۴ : ۱۷ - ۱۹؛ اسحق انطاکی: Opera، طبع Bickell، ۱ : ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۴۴) العُزّی ھی قرار دیا جائے۔ [*Ency. of Religion and Ethics* میں فلایکے نے العُزّی کو یونانی علم الاصنام کی مشہور دیوی Venus کا مترادف قرار دیا ھے]۔ یہ نام (یعنی "ملکۂ افلاک") شامیوں کے ھاں بھی پایا جاتا ھے اور چھتوں پر عورتوں کی قربانی کا جو ذکر جرمیاہ Jeremiah نے کیا ھے، وہ بھی بقول اسحق عربوں کو معلوم تھا اور اس دیوی کی نذر کے لیے روٹیاں پکانا بھی عربوں میں ثابت کیا جا سکتا ھے (نیز دیکھیے Wellhausen : *Reste*، ص ۴۰) لیکن ھو سکتا ھے کہ یہ سب کچھ خارجی اثرات کا نتیجہ ھو (بالکل ایسے ھی جیسے جرمیاہ Jeremiah نے قَوّانیم کا لفظ استعمال کیا ھے جو آشوریوں کے قَمنو سے ماخوذ ھے جو اشتر کی پرستش کے ذیل میں مستعمل تھا) اور یوں عُزّی کے متعلق عربی تصور غیر واضح ھی رھے گا۔

فتح مکّہ کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے خالدؓ بن ولید کو عُزّی کے استھان پر بھیجا تھا کہ اسے تباہ کر دیں۔ [چنانچہ انھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے حکم کی تعمیل کی] الواقدی نے اس دیوی کا آخری پجاری اَفلَح بن نَصر الشَّیبانی کو بتایا ھے، اور ابن الکلبی نے دُبیَہ بن حَرمَۃ کو۔ اس کے بعد یہ مذھب معدوم ھو گیا اور ساتھ ھی وہ متعدّد اسمائے عَلَم (اعلام) بھی جو کسی طرح العُزّی سے متعلّق تھے [مثلاً عبدالعُزّی] (دیکھیے مادّۂ اللّات)۔

مآخذ: (۱) الکلبی، ترجمۂ Wellhausen در *Reste arabischen Heidentums*، ص ۲۴ تا ۲۷؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۵۵، ۱۴۵، س ۷، ۲۰۶، س ۲، ۸۳۹، ۸۷۱، س ۹ (دیکھیے: ۲ : ۴۶)؛ (۳) الواقدی: ترجمۂ Wellhausen : ص ۳۵۰ ببعد؛ (۴) ابن سَعد: طبع زخاو Sachau، ۱ : ۵۰، ۹۹؛ (۵) الطّبری: طبع ڈخویہ (de Goeje)، ۱ : ۱۶۴۸ ببعد؛ (۶) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۹۶، ۳ : ۶۴۴، س ۵، ۴ : ۷۶۹؛ ببعد؛ (۷) Land : *Anecdota Syriaca*، ۳ : ۲۴، ۲۴۷؛

(۸) Procopius : *De bello Pers.*، ۲ : ۲۸؛ (۹) Wellhausen : *Reste arab. Heidentums*، ص ۲۳ تا ۲۵؛ (۱۰) Rothstein : *Die Dynastie de Lakhmiden in Hira*، ص ۸۱ ببعد، ۱۲ ببعد؛ [(۱۱) *Ency. of Religion and Ethics*، ج ۱، بذیل مادۂ *Arabs (Ancient)*؛ (۱۲) M. M. Sharif : *A History of Muslim Philosophy*، ۱ : ۱۲۸؛ نیز دیکھیے مختلف کتب تفسیر].

(FR. BUHL)

⊗* **عَزْل**: (قبل از انزال علٰحدگی، یعنی coitus interruptus)۔ حدیث کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل کا رواج زمانۂ جاہلیت کے عربوں میں بھی موجود تھا اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس کے حرام ہونے کا اعلان نہیں کیا [مسئلۂ عزل سے متعلق رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے مروی احادیث کا ایک سلسلہ ایسا ہے جو از قبیل تقریر ہے (یعنی حضور کو عزل پر عملدرآمد کی اطلاع ملی اور آپ خاموش رہے)؛ عزل کو جائز قرار دینے والے انھیں احادیث سے استدلال کرتے ہیں ۔ دوسرا وہ سلسلۂ احادیث بھی مروی ہے جس سے عزل کی کراہت اور کسی حد تک ممانعت مفہوم ہوتی ہے؛ مانعین عزل انھیں احادیث پر اعتماد کرتے ہیں اور انھیں ناسخ قرار دیتے ہیں] ۔ آئمۂ فقہ اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی آقا اپنی کنیز کے ساتھ غیر مشروط طور پر عزل اختیار کر سکتا ہے اور شوہر اپنی بیوی کے ساتھ بھی عزل کرنے کا مجاز ہے ۔ مؤخرالذکر صورت میں فقہا میں اس بات پر اختلاف رائے ہے کہ آیا عزل کے لیے بیوی کی رضامندی ضروری ہے یا نہیں ۔ الغزالیؒ کے نزدیک عزل اگرچہ شادی کی عام روح سے مطابقت نہیں رکھتا، لیکن ممنوع نہیں ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ فعل صرف کسی قدر قابل ملامت ہے ۔ یہ فعل مثلاً اس بات کے تیقّن کے لیے بھی کیا جا سکتا ہے کہ زچگی کے عواقب شوہر کے حق زناشوئی سے مسلسل طور پر متمتع ہونے میں خلل نہ ڈال دیں ۔ اس مانع حمل فعل کے جواز کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ''اولاد کی کثرت کی وجہ سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جانے کا خوف لاحق ہو جاتا ہے''، اگرچہ رزق کے معاملے میں خدا پر توکّل کرنا مرجّح ہے ۔

مآخذ: (۱) مالک: الموطّا، باب القضا فی امّہات الاولاد؛ (۲) ابو یوسف: آثار، قاہرہ ۱۳۵۵ھ، حدیث عدد ۷۱۰ تا ۷۱۲، ۸۰۷؛ (۳) الشّیبانی: الموطّا، لکھنؤ ۱۲۹۷ھ / ۱۳۰۶ھ، ص ۲۳۹؛ (۴) وہی مصنّف: کتاب الآثار، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ، ص ۶۸؛ (۵) ابن القاسم: المدوّنۃ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۸ : ۲۳، ۲۹؛ (۶) الشّافعی: کتاب الأمّ، بولاق ۱۳۲۱ - ۱۳۲۶ھ، ۷ : ۱۶۰، ۲۱۳؛ (۷) Wensinck : *Handbook* (مفتاح کنوز السّنّۃ)، بذیل مادّۂ ''الجماع''؛ (۸) الغزالی: احیاء، کتاب ۱۲، باب ۳، حصۂ اوّل، شمارہ ۱۰ : ''حسن اخلاق در جماع''؛ کتاب ۱۲، بذیل ''نکاح''، کا ترجمہ Bauer نے جرمن زبان میں اور Bercher و Bousquet نے فرانسیسی زبان میں کیا ہے؛ نیز دیکھیے (۹) G. H. Bousquet : *La Morale de l'Islam et son Ethique sexuelle*، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰ ۔

(G. H. BOUSQUET)

[تعلیقہ: مسئلۂ عزل کے بارے میں علمائے سلف و خلف مختلف الرائے ہیں ۔ زمانۂ حال میں ضبط تولید (birth control یا Family Planning) کی مشہور تحریک پیدا ہوئی تو مسلم ممالک میں اس سلسلے کے مباحث نے عزل کے حوالے کو خاص مرکز توجہ بنا دیا؛ چنانچہ مصر اور بعد میں برصغیر پاک و ہند کے علما نے (خواہ وہ ضبط تولید کے حق میں تھے یا اس کے مخالف) مسئلۂ عزل پر خاصی گفتگو کی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ مسئلۂ عزل سے متعلق دو موقف

دور صحابہ ھی میں موجود تھے۔ حافظ ابن قیم کے مطابق جو صحابہ عزل کی رخصت کے قائل بتائے گئے ھیں ان میں حضرت جابر، سعد بن ابی وقاص، ابو ایوب انصاری اور ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین شامل تھے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قیم : زاد المعاد، ۲ : ۲۲۱، قاھرہ ۱۳۲۴ھ)۔ دوسری طرف جن صحابہ نے عزل کو ناپسندیدہ قرار دیا اور اس پر عمل کرنے سے روکا ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہؓ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین کے اسمائے گرامی شامل بتائے گئے ھیں (ابن قیم)۔ رخصت کے قائلین کی طرف سے پیش کیے جانے والے دلائل میں حسب ذیل دو روایات واضح حیثیت رکھتی ھیں؛ یہ دونوں احادیث تقریری حضرت جابرؓ سے منقول ھوتی ھیں اور ان میں سے پہلی حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں مندرج ھے :

(۱) ''عن جابر قال کنا نعزل فی عھد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم والقرآن ینزل'' (= حضرت جابر بتاتے ھیں : ھم عھد نبوی میں عزل کرتے تھے اور یہ وہ دور تھا جب نزول قرآن کا سلسلہ جاری تھا)۔

(۲) ''عن جابر قال کنا نعزل علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم فبلغ ذلک رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم فلم ینھنا'' (= حضرت جابر نے بتایا : ھم عھد رسالت میں عزل کر لیتے تھے۔ جب اس کی اطلاع حضور اکرمؐ تک پہنچی تو آپ نے ھمیں منع نہ کیا)۔

روایات کا وہ سلسلہ جن میں عزل کی ناپسندیدگی اور کراھت و ممانعت کا مفہوم موجود سمجھا گیا ھے، ان میں صحیح مسلم کی درج ذیل حدیث واضح ترین ھے :

''سألوہ عن العزل فقال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ذلک ھوالوأد الخفی'' (= لوگوں نے عزل کے بارے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا : یہ خفیہ وأد (زندہ درگور کرنا) ھے)۔

علاوہ ازیں مانعین عزل کی طرف سے احادیث و اقوال صحابہ میں سے متعدد دلائل پیش کیے جاتے ھیں، جن میں در اصل عزل کی کراھت کا بیان پایا جاتا ھے۔ مانعین عزل میں زمانۂ حال کے وہ علما شامل ھیں جو ضبط تولید کی تحریک کو ناپسندیدہ قرار دیتے ھیں (اس گروہ کے نقطۂ نظر اور دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) ابوالاعلٰی مودودی : اسلام اور ضبط ولادت؛ (۲) محمد تقی عثمانی : ضبط ولادت عقلی اور شرعی حیثیت سے، کراچی ۱۹۶۱ء)؛

زمانۂ حال میں عزل کے مطلقاً جواز کا موقف ان حضرات نے اختیار کیا ھے جو مغربی دلائل سے متأثر ھو کر ضبط تولید کی تحریک کے مؤیدین ھیں (اس موقف کی توضیح اور اس کے دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھیے جعفر شاہ پھلواروی : تحدید نسل، لاھور ۱۹۵۹ء۔ اس کتابچے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، اور سید جعفر شاہ پھلواروی کے مقالات کے علاوہ البھی الخولی اور خالد محمد خالد کے عربی مضامین کا اردو ترجمہ بھی شامل ھے)]۔

[قاضی عبدالنبی کوکب]

عَزْمی زادہ مصطفی : عہد عثمانیہ کا ایک ترک شاعر اور صاحب طرز ادیب، جو بحیثیت شاعر حالتی کے نام سے معروف ھے۔ وہ شب برات ۱۵ شعبان ۹۷۷ھ / ۲۳ جنوری ۱۵۷۰ء کو استانبول میں پیدا ھوا اور سلطان مراد رابع کے مشہور و محترم اتالیق، شاعر، ادیب اور مترجم عزمی آفندی (م ۹۹۰ھ / ۱۵۸۲ء) کا بیٹا تھا۔ اس نے مشہور مؤرخ سعد الدین [رک بآں] سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور تاریخی تحقیق و تفتیش سے اس کا

خصوصی شغف اسی استاد کا رہین منت تھا۔ مصطفی استانبول میں حاجی خاتون کے مدرسے میں مدرس ہو گیا، لیکن ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ - ۱۶۰۳ء میں اسے قاضی بنا کر دمشق منتقل کر دیا گیا۔ دو سال بعد وہ اسی حیثیت سے قاہرہ گیا۔ جب قاہرہ کی ایک فوجی بغاوت میں والی مصر داماد ابراہیم پاشا (دیکھیے Hammer-Purgstall، ۴: ۱۳۶ ببعد) مارا گیا، تو عزمی پاشا کو، جو کبھی کبھی والی کی نمائندگی کیا کرتا تھا، غیر محتاط ہونے کے الزام میں معزول کر دیا گیا اور کچھ ہی عرصے بعد (۱۰۱۵ھ / ۱۶۰۶ - ۱۶۰۷ء) اسے مُلّا کے عہدے پر برسہ [بورسہ] بھیج دیا گیا۔ اس نے علوی باغی قلندر اوغلو سے جنگ کے دوران میں جو خدمات انجام دیں، ان کے صلے میں اسے ۱۰۲۰ھ / ۱۶۱۱ - ۱۶۱۲ء میں ادرنہ کا مُلّا بنا دیا گیا۔ قاضی کی حیثیت سے اس کے غلط طرزِ عمل کی بنا پر اسے سرزنش کی گئی اور دمشق تبدیل کر دیا گیا، جہاں وہ ۱۰۲۳ھ / ۱۶۱۴ء تک رہا۔ وہاں سے وہ قاضی کی حیثیت سے استانبول تبدیل کر دیا گیا۔ اس اہم منصب پر وہ چار سال متمکن رہا۔ بالآخر اسے دوبارہ صوبجات میں بھیج دیا گیا اور اس مرتبہ اسے قاہرہ میں مامور کیا گیا۔ ربیع الآخر ۱۰۳۰ھ / فروری - مارچ ۱۶۲۱ء میں وہ آناطولی میں قاضی عسکر مقرر ہوا اور ذوالقعدہ ۱۰۳۲ھ / ستمبر ۱۶۲۳ء سے پھر معزول رہنے کے بعد ربیع الاوّل ۱۰۳۷ھ / نومبر ۱۶۲۷ء میں روم ایلی کا قاضی عسکر بنا۔ اس عہدے پر بھی وہ صرف تھوڑے عرصے فائز رہا۔ رمضان ۱۰۳۸ھ / اپریل - مئی ۱۶۲۹ء میں اسے برطرف کر دیا گیا اور وہ استانبول کی جامع سلیمانیہ سے ملحقہ دارالعلوم (دارالحدیث) میں آ گیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ۲۶ شعبان ۱۰۴۰ھ / ۳۰ مارچ ۱۶۳۱ء کو اس نے وفات پائی اور اس دارالعلوم کے صحن میں جو اس کے گھر، واقع صوفیلر چار شوسی، سے زیادہ دور نہ تھا، دفن ہوا۔

شاعر کی حیثیت سے حالتی عزمی زادہ اپنے دیوان، ساقی نامہ اور رباعیات کی وجہ سے مشہور ہے اور اپنے جانشینوں میں وہ ترکی عمر خیام کے نام سے معروف ہے۔ اس کا کلام بہت وسیع حلقے میں پڑھا جاتا تھا اور اس نے کوئی چار ہزار مخطوطات پر مشتمل کتاب خانہ چھوڑا۔ ان سب مخطوطات پر اس کے اپنے ہاتھ کے حواشی لکھے ہوئے ہیں، لیکن یہ کتب خانہ منتشر ہو گیا۔ اس کی کوئی تصنیف تا حال طبع نہیں ہوئی اور اس کا کلام زیادہ ناقدانہ تبصرے کا مستحق ہے۔ عزمی زادہ کے سلیمان نامہ کا بظاہر سلطان سلیمان قانونی سے کوئی تعلق نہیں؛ ضرورت ہے کہ اس کے مندرجات کی جانچ کی جائے۔ استانبول کے کتاب خانۂ اسعد افندی میں اس کا ایک مخطوطہ موجود ہے (عدد ۲۲۸۴، دیکھیے *GOW*، ص ۷۶)۔ نثر نویسی میں اس کی مہارت کا بہترین نمونہ اس کی منشآت ہیں، جن کا ایک مخطوطہ استانبول کے کتاب خانۂ حمیدیہ میں موجود ہے (عدد ۵۹۹)۔ ایک اور مخطوطہ لنڈن کے برٹش میوزیم میں ہے (Or. ۱۱۶۹؛ دیکھیے Rieu، ص ۹۶ - ب)۔ اس کے ساتھ ایک اور مخطوطے کا حوالہ بھی ہے، جو وی انا کے کتاب خانۂ ملّی میں ہے اور جس میں صرف ۱۳ خطوط ہیں (دیکھیے G. Flügel: فہرست، ۱: ۲۶۵)؛ نیز Hammer Purgstall، ج ۴ (۱۸۲۸ء) و ج ۸۔

مآخذ: نوعی زادہ عطائی: حدائق الحقائق، استانبول ۱۲۶۸ھ، ص ۷۳۹ ببعد؛ (۲) سجلِّ عثمانی، ۲: ۱۰۳ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفہ: تذکرہ، استانبول ۱۲۶۷ھ، ۲: ۱۳۵؛ (۴) J. v Hammer: *GOD*، ۳ (۱۸۳۷ء): ۲۱۳ ببعد؛ (۵) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۳:

۲۲۱ ببعد؛ (۶) برسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳ (۱۳۳۳ھ): ۲۱۱ ببعد؛ مختصر ذکر کے لیے دیکھیے (۷) Hammer-Purgstall، ۳ (۱۸۲۹ء): ۶۲۹؛ مبنی برعطائی.

(F. BABINGER)

⊗ **عُزَیرؑ** : حضرت عزیر علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا ہے : وَقَالَتِ الْیَھُوْدُ عُزَیْرُ نِ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصٰرَی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰهِ ؕ ذٰلِکَ قَوْلُھُمْ بِاَفْوَاھِھِمْ ۚ یُضَاھِئُوْنَ قَوْلَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ قَبْلُ ؕ قٰتَلَھُمُ اللّٰهُ ۚ اَنّٰی یُؤْفَکُوْنَ، یعنی یہود کہتے ہیں کہ عزیر اللہ کے بیٹے ہیں اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں ۔ یہ ان کے منہ کی باتیں ہیں ۔ پہلے کافر بھی اسی طرح کی باتیں کرتے تھے؛ یہ بھی انھیں کی ریس کرتے ہیں ۔ خدا ان کو ہلاک کرے ۔ یہ کہاں بہکے پھرتے ہیں (۹ [التوبۃ] : ۳۰) ۔ حضرت عزیر کا نسب ابن کثیر نے یوں نقل کیا ہے : عزیر بن جروہ (یا سروخا یا سوریق) بن عدیا بن ایوب بن درزنا بن عری بن تقی بن اسبوع بن فنحاص بن العازر بن ھارون بن عمران (البدایۃ والنہایۃ، ۲ : ۴۳)۔

ان کی زندگی کے تفصیلی حالات کے بارے میں کتب سیر و تاریخ زیادہ تر خاموش ہیں ۔ جو روایات ملتی ہیں ۔ ان میں سے اکثر اسرائیلی ہیں اور سند کے اعتبار سے کمزور ہیں ۔ بہر حال بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بخت نصر [رک باں] نے بیت المقدس پر حملہ کیا تو وہ صغیر سن تھے ۔ بخت نصر اسرائیلیوں کو قیدی بنا کر بابل لے گیا تو یہ بھی ان قیدیوں میں شامل تھے ۔ چالیس برس کی عمر میں اللہ تعالی نے انھیں "حکمت" سے نوازا اور بنو اسرائیل نے انھیں "فقیہ" تسلیم کر لیا اور بابل ہی میں وہ منصب نبوت سے سرفراز ہوے ۔ بنو اسرائیل کی اسیری بابل سے لے کر آزادی، پھر بیت المقدس کی دوبارہ تعمیر اور آبادی تک حضرت عزیرؑ بنو اسرائیل کے ساتھ ساتھ رہے ۔ وہ اپنے زمانے میں تورات کے سب سے بڑے عالم اور حافظ تھے (حوالۂ مذکور)۔

سورۃ البقرۃ (۲ : ۲۵۹) میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ ایک برگزیدہ شخص اپنے گدھے پر سوار ایک ایسی بستی سے گزرا جو بالکل برباد اور کھنڈر ہو چکی تھی ۔ اس نے یہ بربادی اور تباہی دیکھ کر تعجب سے کہا کہ یہ برباد شدہ بستی پھر کیسے آباد ہو گی اور اللہ تعالی اس تباہ حال ویرانے کو دوبارہ کس طرح زندگی کی رونق اور چہل پہل عطا کرے گا ۔ اللہ تعالی نے فوراً اس شخص کی روح قبض کر لی اور سو سال تک مردہ رکھنے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کرکے پوچھا : "بتاؤ کتنا عرصہ اس حالت میں رہے ہو؟" اس نے جواب دیا : "ایک دن یا دن کا کچھ حصہ" ۔ اللہ تعالی نے فرمایا : "تم تو سو برس تک اس حالت میں رہے ہو ۔ ذرا اپنے کھانے پینے کی چیزوں کو دیکھو کہ وہ بگڑی تک نہیں ۔ پھر اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا ہے ۔ یہ سب کچھ اس لیے ہوا کہ ہم تمھیں لوگوں کے لیے "نشان" (آیۃ) بنائیں ۔ اب تم یہ بھی دیکھو کہ ہم کس طرح ان بوسیدہ ہڈیوں کو آپس میں جوڑتے اور ان پر گوشت چڑھاتے ہیں ۔" جب اس برگزیدہ ہستی نے اللہ تعالی کے نشانات کا مشاہدہ کر لیا تو اپنے عجزِ فہم اور اللہ تعالی کی قدرتوں کا اقرار کیا ۔ قرآن مجید نے یہ قصہ ایک حقیقی واقعے کی حیثیت سے بیان کیا ہے؛ اسے مجاز یا مکاشفہ کا رنگ دینا درست نہیں ۔ مشہور قول کے مطابق یہ واقعہ حضرت عزیرؑ کے ساتھ پیش آیا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی قبر دمشق میں ہے ۔

جب بخت نصر نے بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور بنو اسرائیل کے بچوں اور بوڑھوں، مردوں اور عورتوں کو قیدی بنا کر لے گیا تو اس وقت اس نے توراۃ کے تمام نسخوں کو اس طرح نذر آتش کیا کہ کوئی نسخہ رہنے نہ پایا؛ چنانچہ زمانۂ اسیری میں بنو اسرائیل تورات سے بالکل محروم رہے ۔ جب اسیری سے رہائی ملی اور وہ بیت المقدس میں دوبارہ آباد ہوئے تو توراۃ حاصل کرنے کی خواہش پیدا ہوئی ۔ اس وقت حضرت عزیرؑ کے سوا اور کوئی ایسا حافظ توراۃ موجود نہ تھا جسے اول سے آخر تک توراۃ حفظ ہو ۔ توراۃ کو دوبارہ لکھوانے اور وجود بخشنے کا شرف حضرت عزیرؑ کو حاصل ہوا ۔ جب یہودیوں نے یہ دیکھا کہ حضرت موسیٰ تو الواح پر لکھی ہوئی توراۃ لائے تھے، لیکن حضرت عزیرؑ نے کسی نسخے یا الواح کی مدد کے بغیر محض اپنے حافظے سے ساری توراۃ لکھوا دی ہے تو ان میں سے بعض یہودیوں نے اسی بنا پر حضرت عزیرؑ کو خدا کا بیٹا (ابن اللہ) کہنا شروع کر دیا، جسکی تردید قرآن مجید میں کرنی پڑی ۔ حضرت عزیرؑ کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے ۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۶۶۹ تا ۶۷۱؛ (۲) ۲ [البقرۃ] : ۲۵۹؛ نیز ۹ [التوبۃ] : ۳۰ کی تفسیریں، خصوصاً الطبری : تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳ : ۱۸ تا ۲۰، ۱۰ : ۶۸ تا ۶۹؛ (۳) ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ۲ : ۴۳ تا ۴۷؛ (۴) الدمیری : حیوۃ الحیوان، بذیل مادّۃ حمار الاہلی؛ (۵) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۲۱۶ تا ۲۱۹؛ (۶) حفظ الرحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن، ۲ : ۳۴۳ تا ۳۴۸، کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۷) محمد جمیل : انبیائے قرآن، لاہور، ۳ : ۲۲۸ تا ۲۳۹؛ (۸) ابن قتیبہ : المعارف.

(عبدالقیوم)

اَلْعَزِیْز : رکّ بہ الاسماء الحسنٰی.

اَلْعَزِیْز : رکّ بہ ابوبیۃ.

عزیز افندی : رکّ بہ علی عزیز گریدلی.

عزیز مصر : یعنی مصر کا مقتدر شخص؛ قرآن مجید (۱۲ [یوسف] : ۳۰، ۵۱) میں العزیز کا لقب مصر کے اس شخص کے لیے استعمال ہوا ہے، جس نے حضرت یوسفؑ کو خریدا تھا ۔ بعد کی روایتوں اور تفسیروں میں اسے قطفیر [رکّ باں] کہا گیا ہے، جو بائبل کے فوطیفار Potipher سے ماخوذ ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ العزیز کا لقب فرعون مصر کے وزیر اعلیٰ کے لیے استعمال ہوتا تھا، اس لیے کہ آگے چل کر جب خود حضرت یوسفؑ اس منصب پر فائز ہوئے تو یہی لقب ان کے لیے بھی استعمال کیا گیا (قرآن مجید، ۱۲ [یوسف] : ۷۸، ۸۸) ۔ [غالباً یہ مصر میں کوئی بڑا عہدہ یا منصب تھا کیونکہ ”عزیز“ کے معنی ایسے با اقتدار شخص کے ہیں جس کی مزاحمت نہ کی جا سکتی ہو (العزیز الذی یَقْهَرُ ولا یُقْهَرُ الراغب : المفردات) ۔ بائبل اور تلمود کا بیان ہے کہ فوطیفار شاہی جلوداروں (باڈی گارڈ) کا افسر تھا اور ابن جریر نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ شاہی خزانے کا افسر تھا (وکان علٰی خزائن مصر و یسمّی العزیز، التفسیر المظہری)] ۔ بعض عربی لغات میں اس لفظ کے معنی مصر اور اسکندریہ کے حکمران بتائے گئے ہیں (Lane، بذیل مادّہ) ۔ عثمانی متون میں عزیز مصر کے لقب کا اطلاق بعض اوقات مصر کے مملوک سلاطین پر کیا گیا ہے (مثلاً فریدون بے : منشآت سلاطین کے عنوانوں میں)، لیکن یہ لقب ان کے سرکاری القاب کا حصہ معلوم نہیں ہوتا ۔ مصر کے نائب الحکومہ اسمٰعیل پاشا اور سلطان عبدالعزیز کی گفتگوے مفاہمت کے دوران میں کوشش کی گئی

تھی کہ اس لقب کو سرکاری طور پر اپنا لیا جائے، لیکن اس کا نتیجہ ۱۸۶۷ء میں جا کر اس صورت میں برآمد ہوا کہ سلطان نے اسمٰعیل پاشا کے لیے خدیو کا لقب منظور کر لیا۔ اسمٰعیل پاشا، جسے ۱۸۴۱ء کے فرمان سلطانی کے مطابق موروثی منصب حاصل تھا، اپنے لیے کوئی ایسا لقب حاصل کرنے کا خواہش مند تھا جس سے سلطنت عثمانیہ کے دوسرے پاشاؤں پر اس کی فوقیت ظاہر ہو؛ چنانچہ اسی نے عزیز مصر کا لقب تجویز کیا تھا۔ اس وقت کے عثمانی وزیر داخلہ مدوح پاشا کا بیان ہے کہ اس کی یہ تجویز اس لیے بھی ناقابل قبول تھی کہ مجوزہ لقب سلطان کا اپنا نام [عبدالعزیز] بھی تھا.

مآخذ: (۱) مدوح پاشا: مرآت شئونات، ازمیر ۱۳۲۸ھ، ص ۲۴ تا ۳۰؛ (۲) F. Dicey: *The Story of the Khedivate* لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۳۸؛ [(۳) الراغب الاصفہانی: المفردات فی غریب القرآن؛ نیز دیکھیے مختلف تفاسیر].

(B. Lewis)

العزیز باللہ: نزار ابو منصور، پانچواں فاطمی خلیفہ۔ وہ [بنو فاطمہ کا] پہلا حکمران تھا جس کی حکومت مصر میں شروع ہوئی۔ وہ ۱۴ محرم ۳۴۴ھ/ ۱۰ مئی ۹۵۵ء کو پیدا ہوا۔ اس کے والد المعزّ نے ۳۶۴ھ/ ۹۷۴ء میں اس کے بھائی عبداللہ کی وفات کے بعد اسے اپنا وارث نامزد کر دیا اور وہ ۱۱ ربیع الآخر ۳۶۵ھ/ ۱۸ دسمبر ۹۷۵ء یا ۱۴ ربیع الآخر/ ۲۱ دسمبر کو اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ مؤخّر الذّکر نے ایک روز قبل اپنے خاندان کے ارکان سے اور بڑے بڑے عہدہ داروں سے العزیز کی جانشینی تسلیم کروائی تھی، لیکن اس کی جانشینی کا باقاعدہ اعلان ۱۰ ذوالحجّہ ۳۶۵ھ/ ۹ اگست ۹۷۶ء کو کیا گیا.

تاریخی ماخذ میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ دراز قامت اور سرخ بالوں اور نیلی آنکھوں والا تھا۔ وہ بڑا فیاض، بہادر، نہایت متحمل مزاج، کریم النفس اور گھوڑوں اور شکار کا دلدادہ تھا۔ اس میں نظم و نسق کی اعلٰی قابلیت تھی۔ اس نے سرکاری مالیات پر نہایت کڑی نگرانی عائد کی۔ عہدے داروں کے لیے معیّن رقم کے مشاہروں کا دستور جاری کیا۔ انھیں رشوت اور تحائف کے قبول کرنے کی ممانعت کی اور حکم نافذ کیا کہ بغیر تحریری دستاویز پیش کیے کوئی رقم ادا نہ کی جائے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے اپنی فوج کے سپاہیوں اور شاہی محلات کے ملازمین کے لیے تنخواہوں کی شرح معیّن کی۔ مزید برآن فاطمی خلفا میں وہ پہلا خلیفہ تھا جس نے اپنی فوج میں ترکوں کو ملازمت دی۔ یہ ایک ایسا طریق عمل تھا جو بعد میں خطرناک نتائج کا حامل ثابت ہونے والا تھا۔

اس کا وزیر یعقوب بن کِلّس، ناظم محاصل، اس کا دست و بازو رہا۔ اس نے ۳۶۸ھ/ ۹۷۹ء میں اسے وزیر کا لقب دیا، جو اس سے قبل فاطمیوں کے ہاں غیر معروف تھا۔ یعقوب ۳۸۰ھ/ ۹۹۱ء میں اپنی وفات تک برابر وزیر رہا، بجز دو چھوٹے چھوٹے وقفوں کے جن میں وہ معتوب ہوا: ایک تو اس وقت جب اس پر [ایک ترک امیر] اَلْپتکین [ترک بان یا اَلْپ تگین] کو ۳۶۸ھ/ ۹۷۹ء میں زہر دینے کا الزام لگا اور دوسرے ۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء میں جب وہ قید میں ڈال دیا گیا اور اس کی تمام املاک ضبط کر لی گئیں۔ مؤخر الذکر کی برطرفی کی وجہ شاید وہ قحط تھا جو اس سال واقع ہوا۔ بہرحال دو ماہ بعد ہی اس کی تمام املاک واپس دے دی گئیں اور اس کا منصب اور آزادی بھی بحال کر دی گئی۔ العزیز کی مالیّات کی خوشحالی ابن کلّس ہی کی مرہون منّت تھی۔ ادبیّات کے میدان میں بھی اس کا بڑا حصہ تھا کیونکہ اس نے ادبا، فقہا اور علما کی ایک بڑی تعداد

کو اپنے دربار میں جمع کر لیا تھا اور ان کے وظیفے مقرر کر دیے تھے۔ اس نے اسمٰعیلی فقہ پر خود بھی ایک کتاب مرتّب کی، جو المعزّ اور العزیز کے فیصلوں پر مبنی تھی۔

اس کے بعد مندرجۂ ذیل اشخاص وزیر ہوے، لیکن وہ اتنی دیر اس عہدے پر قائم نہ رہ سکے: علی بن عمر العدّاس؛ ابوالفضل جعفر بن الفُرات (۳۸۱ھ/۹۹۲ء)؛ الحسین بن الحسن البازیار؛ ابو محمد بن عمار؛ الفضل بن صالح، جو ابنِ کِلّس کے رفقاےکار میں سے تھا اور آخر میں ایک مسیحی عیسٰی بن نسطُورس، سابق مدیر مالیات۔ العزیز کا ایک اور خاص عہدےدار یہودی المنشّا (Manasseh) امور شام کا مدیر تھا۔

ایک عیسائی اور یہودی کو ایسے بڑے مناصب پر مامور کرنا نسل اور مذھب کے معاملے میں فاطمیوں کے عام جذبۂ رواداری کے مطابق تھا، مگر العزیز کا اس جانب اور بھی زیادہ میلان تھا، کیونکہ اس پر اس کی عیسائی بیوی کا، جو اس کے بیٹے اور جانشین الحاکم کی والدہ تھی، بڑا اثر تھا۔ شاہ بیگم کے دونوں بھائی بھی خلیفہ کے اقتدار و سفارش کے زیر بار تھے کیونکہ اسی کی بدولت آرِسْتِس Oreates بیت المقدس کا بطریق اور آرسِی نیس Arsenius ۳۷۵ھ - ۹۸۶ء میں مصر اور قاھرہ کا حاکم کلیسا (Metropolitan) مقرر ہو گیا۔ یوں بھی العزیز کے دوران حکومت میں عیسائیوں کو پوری آزادی حاصل تھی۔ قبطی بطریق افرائیم Ephraim نے باوجود مسلمانوں کی شدید مخالفت کے فُسطاط کے قریب ابوالسّیفین (St. Marcurius) کا گرجا دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت حاصل کر لی۔ اشمُونین کے اسقف سیویرس Severus بن المقفّع اور قاضی ابن النّعمان صدر عدالتِ مظالم کے درمیان مناظروں سے خلیفہ خوش ہوتا تھا۔ اس نے ایک مسلمان کے خلاف، جس نے عیسائی مذھب اختیار کر لیا تھا، کسی قسم کی کارروائی کرنے سے انکار کر دیا۔ اس حکمت عملی سے مسلمانوں میں لازمًا ناراضی پیدا ہوئی اور منشّا اور ابن نسطُورس کے خلاف رسالے شائع کیے گئے۔ مسلمانوں کی تالیف قلوب کے لیے خلیفہ نے [ایک دفعہ] اس یہودی اور عیسائی وزیر کو قید بھی کر دیا تھا، لیکن چونکہ ان کی خدمات کے بغیر کام چلنا مشکل تھا اس لیے وہ جلد ھی اپنے عہدوں پر بحال ہو گئے۔ ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء میں اس ناراضی نے عیسائیوں کے خلاف ایک عوامی تحریک کی شکل اختیار کر لی، جو فاطمی بیڑے میں آگ لگ جانے کے بعد رونما ہوئی۔ اس کا الزام اَملفِی کے بعض [عیسائی] سوداگروں پر لگایا جاتا تھا، چنانچہ یہ سوداگر مار ڈالے گئے اور متعدد گرجا لوٹ لیے گئے۔

العزیز سخت اسمٰعیلی حکمت عملی پر کاربند تھا۔ وہ اپنے مسلک کی پاسداری میں غلو برتتا تھا اور اس میں مذھبی نمود و نمائش پر خاصا زور دے کر دوسرے مسالک کی حوصلہ شکنی بھی کرتا تھا؛ تاھم اھل کتاب کے تعلق میں وہ خاصا روادار تھا۔

العزیز کا عہد حکومت دراصل تعیّش و تنعّم کا دور تھا۔ جواھرات، بلوری ظروف، قیمتی دَبیقی اور سِقلاطونی پارچے، نادر جانور، ترفاس (Truffles) اور سمندری مچھلی وغیرہ منگانے پر بہت روپیہ صرف ہوتا تھا (ایک مرتبہ بعلبک سے پیامبر کبوتروں کے ذریعے اس کے لیے شاہ دانہ Cherries لایا گیا)، اسی لیے، جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے، مالیات پر کڑی نگرانی کرنا پڑی اور اس سے مصر کی اقتصادیات میں از سر نو جان پڑ گئی۔ اس کا وزیر ابن کِلّس جسے ایک لاکھ دینار تنخواہ ملتی تھی، بڑے ٹھاٹھ سے رہتا تھا۔ العزیز نے عمارات پر بھی گراں قدر رقوم صرف کیں، مثلًا قصر الذّھب، قصر البحر (اس مجموعۂ عمارات کے

بعض حصے جو قصر کبیر کے نام سے موسوم تھے)، جامع قرافہ اور وہ مسجد جسے جامع الحاکم کہتے تھے، لیکن جس کی تعمیر بھی العزیز نے شروع کرائی تھی۔

العزیز کی خارجہ حکمت عملی در حقیقت صرف شام ہی پر مرکوز رہی۔ شمالی افریقیہ میں اس نے یوسف بلکّین کو اپنے منصب پر مستقل کر دیا، مگر مؤخر الذّکر کا بیٹا المنصور (۳۷۳ھ / ۹۸۳ء تا ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء)، جسے خلیفہ نے باپ کے منصب پر قائم رکھا تھا، کچھ زیادہ اطاعت شعار نہ تھا۔ وہ خلیفہ کی ناپسندیدگی کے باوجود کتامہ کے خلاف فوج کشی کرنے سے باز نہ رہا اور اس نے اپنے آپ کو بتدریج مصر سے الگ کر لیا۔ اسی طرح صقلیہ کے ساتھ بھی خلیفہ نے بس اتنا واسطہ رکھا کہ بنو کلب کے خاندان میں جو امیر وارث حکومت ہو جاتا تھا اسی کو خلعت و سند بھیج دیتا تھا۔ اس نے آلِ بُویہ کے عَضُدالدولہ سے سفارتی روابط قائم کیے، جس نے بقول ہلال الصّابی (در سبْط ابن الجوزی) اس معاملے میں ابتدا کی تھی۔ عَضُدالدولہ کا جو خط محفوظ رہ گیا ہے اس میں وہ فاطمی سیادت کو تسلیم کرتا ہے؛ لیکن یہ امر مشتبہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ ابن ظافر کا بیان ہے کہ عَضُدالدولہ فاطمیوں کے سرکاری نسب نامے کو صحیح تسلیم نہیں کرتا تھا۔

العزیز کا بڑا مقصد جنوبی اور مشرقی شام میں اپنے قبضے کو مضبوط کرنا اور بعد میں حلب کی امارت کو ہتیانا تھا اور اس سے بوزنطہ اور عباسیوں کو نقصان پہنچا کر اپنی توسیع مملکت کا خواب پورا کرنا تھا۔ جنوبی فلسطین میں بدوی سردار مُفرّج بن دَغفل الطائی، حاکم رَملہ، بطیب خاطر خلیفہ کے احکام کی تعمیل و اطاعت کے لیے تیار نہ تھا۔ دمشق میں ترک الپتکین بغداد سے آ کر ۳۶۴ھ/۹۷۴ء میں خود حاکم بن بیٹھا اور عباسیوں کی خلافت کا اعلان کر دیا، لیکن فاطمی المعزّ اسے شہر سے نکالنے میں ناکام رہا۔ العزیز نے دمشق کو الپتکین سے، جس نے فاطمیوں کے دشمن قرامطہ سے اتحاد کر لیا تھا، واپس لینے کا عزم بالجزم کر لیا۔ ۳۶۶ھ / ۹۷۶ء میں اس نے جوہر کی قیادت میں اس کے خلاف ایک فوج روانہ کی دو ماہ تک دمشق کے قریب لڑائی جاری رہی، لیکن اس کے بعد جب قرامطہ آ پہنچے تو جوہر کو طبریّہ اور پھر رَملہ اور عسقلان کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ یہاں وہ گھر گیا اور صلح کی گفت و شنید پر مجبور ہوا؛ چنانچہ اسے دمشق سے عسقلان تک کا علاقہ الپتکین کے حوالے کرنا پڑا۔ اسے ۳۶۷ھ / ۹۷۸ء میں ایک تلوار اور ایک بھالے کے نیچے سے، جو قلعے کے دروازے کے اوپر لٹکا دیے گئے تھے، گزرنے کی ذات اٹھانا پڑی۔ اس واقعے کا خلیفہ پر بہت اثر ہوا اور اس نے بذات خود الپتگین کے خلاف چڑھائی کر کے محرم ۳۶۸ھ / اگست ۹۷۸ء میں اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا، لیکن قرامطہ کو وہاں سے ہٹانے کے لیے انہیں سالانہ خراج دینا پڑا۔ ادھر خلاف توقع وہ الپتگین سے کمال رعایت سے پیش آیا۔ اسے اس کے ترکوں سمیت ملازمت میں داخل کر لیا اور ہر قسم کے اعزاز و تکریم سے نوازا؛ لیکن الپتگین اس کے تھوڑے ہی دن بعد زہر کے اثر سے مر گیا اور ابن کِلّس کی نفرت کی بھینٹ چڑھا۔

اس کے باوجود دمشق خلیفہ کے قبضے میں نہیں رہا کیونکہ تھوڑے ہی عرصے بعد یہ شہر الپتگین کے سابق معاونین میں سے ایک شخص قسّام کے ہاتھ آ گیا، جو اصلاً ایک معمولی مزدور تھا۔ ابن کِلّس کے ایک منظور نظر فضل بن صالح کے ماتحت اس کے خلاف فوج روانہ کی گئی، لیکن وہ

بے کار ثابت ہوئی اور فضل کو فلسطین کی طرف واپس جانا پڑا۔ اس وقت ابوتغلب حمدانی، جو موصل سے دھکیل دیا گیا تھا اور خلیفہ سے نامہ و پیام کر رہا تھا، دمشق کو فتح کرنے کی ناکام کوشش کے بعد فلسطین پہنچا۔ اسے مفرج بن دغفل اپنا حریف سمجھا اور اس ڈر سے کہ مبادا ابوتغلب العزیز کا مورد عنایت ہو جائے، جس کا خمیازہ اسے اٹھانا پڑے، مفرج نے اس حمدانی امیر پر حملہ کر دیا اور اسے گرفتار کر کے ۳۶۹ھ/۹۷۹ء میں قتل کردیا۔ اس سارے معاملے میں فاطمی سپہ سالار کا رویہ بڑا گول مول سا رہا۔ قسام اور مفرج نے مزید فاطمی حملوں کو نہایت کامیابی سے روکا، بالخصوص اس مہم کو جو سلیمان بن جعفر بن فلاح کی سرکردگی میں روانہ کی گئی تھی۔ کہیں ۳۷۲ھ / ۹۸۲ء میں جا کر ترکی سپہ سالار بلتکین نے ان دونوں کو زیر کیا۔ مفرج شکست کھا کر حمص کی طرف بھاگ گیا؛ وہاں سے وہ انطاکیہ چلا گیا اور اپنے آپ کو بوزنطیوں کی حفاظت میں دے دیا۔ قسام نے ہتیار ڈال دیے اور اسے ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء کے آغاز میں قاہرہ بھیج دیا گیا.

حلب کو حاصل کرنے کا خیال ابھی تک العزیز کا دامن گیر تھا۔ اگرچہ ابن کلس حمدانی کی طرف سے فاطمی خلافت کو برائے نام تسلیم کر لینا کافی سمجھتا تھا اور خلیفہ کو یہ منصوبہ ترک کرنے کی ترغیب دیتا رہا، تاہم خلیفہ کا خیال تھا کہ وہ حمص کے حمدانی والی بکجور کو اپنی ہوس ملک گیری میں آلۂ کار بنا سکے گا؛ چنانچہ اس نے بکجور کو سعدالدولہ امیر حلب کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی صورت میں دمشق کی حکومت اور فوجی امداد کی پیشکش کی۔ بکجور ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء میں حلب کی جانب بڑھا، مگر بوزنطی سپہ سالار بردس فوکاس (Bardas Phocas) حلب کی مدد کو آ پہنچا۔ مفرج نے، جو بوزنطی فوج کے ساتھ تھا اور بکجور سے خط و کتابت رکھتا تھا، اسے خبردار کر دیا؛ چنانچہ وہ وہاں سے بھاگ نکلا۔ بکجور حمص میں بھی نہیں ٹھیرا، جہاں بردس فوکاس داخل ہو گیا تھا، بلکہ فاطمی مملکت کی سرحد پر آ کر رکا۔ خلیفہ نے ایفاے عہد کرتے ہوئے اسے دمشق کی حکومت عطا کر دی، جہاں مفرج بھی اس سے آ ملا۔ ابن کلس نے، جسے بکجور اور مفرج پر اعتماد نہ تھا، بکجور سے نجات حاصل کرنے کی متعدد کوششیں کیں۔ اس کی سازشیں بالآخر ۳۷۸ھ / ۹۸۹ء میں فاطمی فوج کے ہاتھوں بکجور کے دمشق سے نکالے جانے کا باعث ہوئیں۔ بکجور نے رقہ میں پناہ لی۔ ۳۸۰ھ میں ابن کلس کی وفات پر مفرج نے خلیفہ سے معافی حاصل کر لی اور بکجور نے ایک بار پھر خلیفہ العزیز کو حلب فتح کرنے پر آمادہ کر لیا۔ خلیفہ نے اسے اپنی طرابلس کی قلعہ نشین فوج دینے کا وعدہ کر لیا، لیکن کاتب ابن نسطورس کے اکسانے پر جسے بکجور نے اپنا مخالف بنا لیا تھا، فاطمی سپہ سالار نے بکجور کو عین وقت پر سعدالدولہ کے خلاف لڑائی میں تنہا چھوڑ دیا۔ اس کی وجہ سے بکجور کو شکست ہوئی اور اسے پکڑ کر حمدانی امیر کے سپرد کر دیا گیا (۳۸۱ھ / ۹۹۱ء)، جس نے اسے مروا دیا۔ اس فتح کے بعد سعد الدولہ نے العزیز کی مملکت پر حملہ کرنے کی دھمکی دی، لیکن اس کی موت نے اس منصوبے پر عمل نہ ہونے دیا.

بکجور کے سابق کاتب علی بن الحسین المغربی نے بھاگ کر مصر میں پناہ لے لی تھی۔ اس نے اور بہت سے ان امرا نے بھی جنھوں نے حمدانی امیر ابوالفضائل کا ساتھ چھوڑ دیا تھا، خلیفہ کو ایک بار پھر حلب فتح کرنے پر اکسایا۔ ۳۸۲ھ / ۹۹۲ء سے لے کر اپنی موت تک

العزیز حلب کو فتح کرنے کی باقاعدہ تدبیریں کرتا رہا، لیکن چونکہ بوزنطی اپنے باجگزار امیر حلب کو مدد دیتے رہے، اس لیے اسے کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ پہلی کوشش وہ تھی جو ترکی سپہ سالار منگوتکین نے ابن المغربی کی اعانت سے کی۔ اس مہم کا نمایاں واقعہ حلب کا ناکام محاصرہ تھا، تاہم اس مہم کے دوران میں حلب کے شمال میں انطاکیہ کے بوزنطی حاکم البرجی (Burtez) کے خلاف کامیاب معرکے لڑے گئے، جیسے شہنشاہ باسل (Basil) ثانی نے حمدانی قاصدوں سے اطلاع پا کر حلب کی مدد کے لیے جانے کی ہدایت کی تھی۔ ۳۸۲ھ کے آخر (اواخر ۹۹۲ء یا اوائل ۹۹۳ء) میں منگوتکین نے خلیفہ سے اجازت لیے بغیر ابن المغربی کی ترغیب و تحریص پر حلب کا محاصرہ اٹھا لیا اور دمشق واپس چلا آیا۔ اس جرم کی پاداش میں ابن المغربی کو برطرف کر دیا گیا۔ حلب کی امارت کے بعض علاقوں کو، جو فاطمیوں نے چھین لیے تھے، ضبط میں لانے کے بعد ۳۸۴ھ/۹۹۴ء میں حلب لینے کی ایک دوسری کوشش کی گئی۔ پہلے دو ماہ تک محاصرہ جاری رہا، پھر محاصرہ چھوڑ کر منگوتکین کو مجبوراً البرجی کے خلاف فوج لے جانا پڑی۔ ستمبر ۹۹۴ء میں اسے دریاے العاصی (Orontes) کے پایاب گھاٹ پر مار بھگانے کے بعد منگوتکین نے محاصرہ ازسرنو شروع کیا، جو مئی ۹۹۵ء تک قائم رہا اور شہنشاہ باسل (Basil) کے بذات خود بعجلت تمام فوجیں لے آنے پر ہی اٹھایا جا سکا، جسے حمدانی امیر نے بلغاروی محاذ سے دوبارہ قاصد بھیج کر بلوایا تھا۔ باسل نے حلب کو تو ضرور بچا لیا، لیکن فاطمیوں کے خلاف امارت حلب کی اگلی چوکیوں کی پوری طرح مدافعت کا انتظام کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس نے شیزر میں تو حفاظتی فوج متعین کر دی، مگر طرابلس پر قابض نہ ہو سکا۔ العزیز نے لڑائی کو تیز تر کر دینے کا فیصلہ کیا اور ۳۸۵ھ/۹۹۵ء کے اواخر اور ۳۸۶ھ/۹۹۶ء کے اوائل کا زمانہ عظیم بری اور بحری (فوجی) تیاریوں کے لیے شہرت رکھتا ہے.

ابن نسطورس کے بنائے ہوے بیڑے کو ناگہانی آگ لگ گئی (دیکھیے اوپر) تو فوراً ہی ایک نیا بیڑا تیار کرا لیا گیا اور بوزنطی قلعۂ اَنْطَرْطُوس کے خلاف روانہ کر دیا گیا، جس کا منگوتکین ۹۹۶ء کے موسم بہار میں حلب اور انطاکیہ پر چند یورشیں کرنے کے بعد محاصرہ کیے ہوے تھا۔ انطاکیہ سے بوزنطی فوجی کمک پہنچ جانے کے باعث منگوتکین کی مہم ناکام رہی، لیکن امارت حلب کا جنوبی حصہ فاطمیوں کے زیر اثر رہا۔ خلیفہ نے بذات خود میدان میں جانے کا فیصلہ کیا اور اپنی فوجوں کی قیادت اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے روانہ ہو گیا۔ جس طرح افریقہ سے روانگی کے وقت المعز نے کیا تھا اس نے بھی اپنے بزرگوں کے تابوت اپنے ہمراہ لے لیے، لیکن وہ راستے میں بیمار ہو گیا اور ۲۸ رمضان المبارک ۳۸۶ھ/ ۱۴ اکتوبر ۹۹۶ء کو بِلْبِیْس کے مُقام پر انتقال کر گیا.

مصر کے تمام فاطمی خلفا میں العزیز یقیناً سب سے زیادہ دانشمند اور خوش خصال تھا۔ اگرچہ اسے اپنے تمام مقاصد کے حصول میں کامیابی نہیں ہوئی، تاہم اسی کے عہد حکومت میں فاطمیوں کا اقتدار اپنی انتہائی وسعت کو پہنچ گیا تھا اگرچہ براے نام ہی تھا، لیکن بحر ظلمات سے لے کر بحیرۂ احمر تک، یمن میں، مکۂ معظمہ میں اور ایک موقع پر آل عُقَیل کے زیر حکومت موصل میں بھی خطبہ اسی کے نام پر پڑھا جاتا تھا.

مآخذ: (۱) المسکویہ: تجارب الاُمم، ۲: ۲۰۲ ببعد؛ (۲) یحیی بن سعید الانطاکی: *Annales*، طبع شیخو، ص ۱۶۳ تا ۱۸۰؛ طبع و مترجمۂ

Kratchkovsky و Vasiliev، در *Patr. Or.*، ۲۳ : ۲، ۳۴۱ (۳۶۱) تا ۳۵۰ (۳۷۲)؛ (۳) ابوشجاع الرّوذراوری، ذیل کتاب تجارب الامم، ص ۲۰۸ ببعد؛ (۴) ابن الصّیرفی : کتاب الاشارة الی من نال الوزارة، در *BIFAO*، ۲۵ (۱۹۲۵ء) : ۱۹ تا ۲۶ (۸۷ تا ۹۴)؛ (۵) ابن القلانسی : ذیل تاریخ دمشق، ص ۳۱ تا ۴۴؛ (۶) ابوصالح : *Churches and Monasteries of Egypt*، طبع و ترجمۂ Evetts، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن حمّاد : *Hist. des rois Obaïdites*، طبع و ترجمۂ Vonderheyden، ص ۴۸ تا ۴۹ (۴۷ تا ۵۷)؛ (۸) ابن ظافر : کتاب الدّول المنقطعة، مخطوطۂ موزۂ برطانیہ، عدد or. ۳۶۸۵، ورق ۴۵ ب ببعد؛ (۹) ابن الأثیر، طبع Tornberg، اشاریہ؛ (۱۰) سبط ابن الجوزی : مرآة الزّمان، مخطوطۂ پیرس، عدد ۵۸۶۶، ورق ۴۵ ب تا ۴۰۱ الف؛ (۱۱) کمال الدین ابن العدیم : تاریخ حلب، طبع سامی الدّهّان، ۱ : ۱۷۶ ببعد؛ (۱۲) ابن میسّر : *Annales d'Égypte*، در *BIFAO*، ۱۹۱۹ء، ص ۴۷ تا ۵۲؛ (۱۳) ابن خلّکان، عدد ۷۶۹؛ وہی مصنّف، طبع بولاق، ۲ : ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۱۴) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع Dozy، ۱ : ۲۳۷ ببعد، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۹۷؛ (۱۵) ابوالفداء، طبع Reiske و Adler، بمدد اشاریہ؛ (۱۶) ابن کثیر : البدایة والنّہایة، ۱۱ : ۲۸۰، ۲۸۲ تا ۲۹۲، ۳۲۰؛ (۱۷) ابن دقماق، بولاق ۱۳۰۹ - ۱۳۱۰ھ، بمدد اشاریہ؛ (۱۸) ابن خلدون : العبر، ۴ : ۵۱ ببعد؛ (۱۹) القلقشندی : صبح الاعشٰی، ۳ : ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۴۳۰، ۴۸۳، ۴۸۹ و ۱۳ : ۳۹۱ (۲ : ۹۳)؛ (۲۰) القلقشندی : *Geographie und Verwaltung von Ägyptien*، ص ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۱۳۳، ۱۸۱، ۱۸۸؛ (۲۱) المقریزی : الخطط، طبع بولاق، ۱ : ۳۴۹ تا ۳۸۰، ۳۰۸، ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۶۸، ۳۷۰ و ۲ : ۱۵۷، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۳ تا ۲۸۵، ۳۱۸، ۳۳۱، ۳۶۶؛ (۲۲) ابوالمحاسن بن تغری بردی : النجوم، طبع Popper، ۲/۲ : ۱ تا ۶۰ و مطبوعۂ قاہرہ، ۴ : ۱۱۲ تا ۱۶۷؛ (۲۳) السیوطی : حسن المحاضرة، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۱۴، ۴۴، ۱۲۹، ۱۴۶، ۱۵۰؛ (۲۴) ابن ایاس : [تاریخ مصر]، بولاق ۱۳۱۲ تا ۱۳۱۴ھ، ۱ : ۴۸ تا ۵۰ (فاطمیوں کی بڑی تاریخ، الادریسی بن الحسن : عیون الاخبار، ابھی تک طبع نہیں ہوئی اور اس سے استفادہ نہیں کیا جا سکا)؛ (۲۵) Di Gregorio : *Rerum arabicarum quae ad hist. Sic. spectant... collectio*، Panormi ۱۷۹۰ء، ص ۲۰، ۶۵، ۸۵، ۹۹؛ (۲۶) Amari : *Storia dei Musulmani di Sicilia*، بار دوم، ۲ : ۲۸۶ تا ۳۸۸؛ (۲۷) S. Lane-Pool : *A History of Egypt in the Middle Ages*، بمدد اشاریہ؛ (۲۸) V. Rosen : *The Emperor Basil Bulgaroctonus* (روسی زبان میں)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۴ تا ۱۵، ۱۷ تا ۱۹، ۲۳ تا ۳۹، ۲۳۳ تا ۲۵۰، ۳۰۱ تا ۳۰۴، نیز دیکھیے اشاریہ؛ (۲۹) A. Müller : *Der Islam im Morgen- und Abendland*، ۱ : ۶۲۰ ببعد؛ (۳۰) G. Wiet : *Precis de l'Hist. de L'Égypte*، بمدد اشاریہ؛ (۳۱) وہی مصنّف : *Histoire de la Nation Ég.*، ج ۴ : *L'Égypt Arabe*، ص ۱۸۸ تا ۱۹۰؛ (۳۲) P.K. Hitti : *History of the Arabs*، بمدد اشاریہ؛ (۳۳) حسن ابراہیم حسن : الفاطمیّون فی مصر، بمدد اشاریہ؛ (۳۴) وہی مصنّف : ''تاریخ الاسلام''، ۱۹۴۸ء، ۳ : ۱۹۵ ببعد، نیز اشاریہ؛ (۳۵) خطّاب عطیّہ علی : التعلیم فی مصر فی العصر الفاطمی الاوّل، قاہرہ ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۳۶) محمّد کامل حسین : فی ادب مصر الفاطمیّة، ۱۹۵۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۳۷) M. Canerd : *Histore des Hamdânides*، ۱ : ۶۷۷ ببعد، ۶۸۱ ببعد، ۶۹۶ ببعد، ۸۰۳ ببعد۔

(M. CANARD)

● **عزیزی** : رک بہ قرہ چلبی زادہ۔

● **عزیزی** : عثمانی شاعر، جس نے ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں وفات پائی۔ بعض سوانح نگاروں کے نزدیک اس

کا اصل نام مصطفٰی اور بعض کے نزدیک محمّد تھا۔ وہ استانبول میں یدی قُلہ [قلعۂ ہفت برج] کے نزدیک جلد سازی کرتا تھا اور بعد میں غالبًا قلعے کے چوکیداروں کا داروغہ ہو گیا۔ وہ اسی جگہ فوت ہوا اور اسے یدی قُلہ کے نزدیک فصیل شہر کے باہر کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ عاشق چلبی کے تذکرہ (علی امیری، عدد ۷۷۲) میں اس کی جو تصویر دی گئی ہے، اس میں اس کی ڈاڑھی سفید دکھائی گئی ہے۔ وہ اپنے ان معاصر شعرا میں سب سے زیادہ مشہور تھا جن کا تخلّص عزیزی تھا۔

اس کے تمام سوانح نگاروں نے اس بات کو خصوصیت سے قابل ذکر قرار دیا ہے کہ اپنے بیشتر ہم عصر شعرا کے خلاف اس کے کلام میں امارِد سے نہیں بلکہ عورتوں سے اظہار عشق کیا گیا ہے۔ اس کی یہ شہرت بظاہر اس کی سب سے مشہور نظم رنگین نامہ پر مبنی ہے، جو استانبول کی طوائفوں کے بارے میں ایک ''شہر انگیز'' ہے۔ یہ نظم اپنے حسن بیان اور روز مرہ محاورات اور ضرب الامثال کے بے تکلف استعمال کی وجہ سے بہت ممتاز ہے؛ اس میں انچاس حسین عورتوں کا ذکر ہے اور ہر ایک کے حسن کا سراپا تین تین اشعار کے قطعات میں کھینچا گیا ہے۔ ان اشعار میں ایسے اشارات و کنایات استعمال کیے گئے ہیں جو ان طوائفوں کے ناموں یا عرفوں سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس کی دوسری نظمیں تذکروں اور اشعار کے منتخب مجموعوں میں منتشر پائی جاتی ہیں۔

مآخذ: (۱) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۳ (۱۹۰۴ء): ۱۷۹ تا ۱۸۶، (مع شہر انگیز کے ۱۲ بندوں کے انگریزی ترجمے کے)؛ (۲) سعد الدّین نزہت ارغون: ترک شاعرلری، ۲ (تقریبًا ۱۹۲۸ء): ۶۳۳ تا ۶۳۷ (اس کتاب میں عزیزی کے متعلق مختلف تذکروں کی عبارتیں اور اس کی چند منتشر نظمیں بھی شامل ہیں)؛ (۳) رنگین نامہ کی ایک مکمل نقل (مکتوبہ ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء)، در استانبول یونیورسٹی کتاب خانہ سی، ترکی مخطوطات، عدد ۲۹۳۰۹؛ (۴) آ ت، بذیل مادّہ.

(A. TIETZE)

عزیمت: (عزیمۃ)، [ع: جمع: عزائم]؛ لغوی معنی: استقامت، پختہ ارادہ، متعین مقصد؛ پھر اسی سے ذیل کے معنی پیدا ہو گئے:

(۱) مذہبی قانون [فقہ] میں ایسا حکم جس کی تعبیر سختی سے کی گئی ہو، یعنی ''رخصت'' کی ضد (جس میں استثنا یا اجازت کی گنجائش ہو، مثلاً صحت یا زندگی کو خطرے کی صورت میں احکام غذا کی پابندی میں رعایت)۔ عبدالوہاب الشَّعرانی نے المیزان الکبری میں مختلف مذاہب فقہ میں ان دو متقابل رجحانات کے بیان میں اختلاف آرا کی تشریح و توضیح کی ہے (دیکھیے Goldziher، در *ZDMG*، ۱۸۸۴ء، ص ۶۲۶ ببعد؛ نیز وہی مصنّف: *Die Zāhiriten*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ص ۶۸ ببعد).

(۲) سحر [و نیرنجات] میں کسی ایسے منتر یا کلمے کا استعمال، جس سے جادو کارگر ہونے کی توقع ہو (دیکھیے Goldziher، در *Orientalische Studien Theodor Nöldeke . . . gewidmet*، Giessan ۱۹۰۶ء، ۱: ۳۰۷؛ دیکھیے فارسی ترکیب عزائم خوان = جادوگر).

(I. GOLDZIHER)

عسس: مسلمانوں کے عہد حکومت میں شہروں میں رات کے وقت گشت کرنے یا پہرہ دینے والی جماعت۔ المقریزی کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے عبداللّٰہؓ بن مسعود نے یہ کام انجام دیا، جنھیں حضرت ابوبکرؓ نے رات کے وقت مدینے کے کوچہ و بازار میں گشت کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ خود اپنے

مولٰی اسلم اور عبدالرّحمٰنؓ بن عوف کو ساتھ لے کر رات کے وقت گشت فرمایا کرتے تھے (الخطط، ۲: ۲۲۳؛ الطّبری، ۱: ۵، ۲۷۴۲؛ معالم القربی، طبع R. Levy، ص ۲۱۶؛ الغزالی: نصیحۃ الملوک، طبع ھمائی، ص ۱۳، ۵۸) - آگے چل کر جماعت عسس ایک پولیس افسر کے ماتحت آ گئی، جسے صاحب العسّس کہتے تھے (المقریزی، محل مذکور؛ ابن تغریبردی، ۲: ۳۷؛ النویری، ۳: ۱۰۱)- المقریزی لکھتا ھے کہ اس کے زمانے میں صاحب العسس کو عام طور سے ''والی الطّوف'' کہتے تھے (الخطط، ۲: ۱۰۳)؛ چنانچہ الحجّاج کے عہد میں بصرے میں ایک صاحب الطّوف کا ذکر آیا ھے (البلاذری: فتوح، ص ۳۶۶؛ طوف کے لیے، جو بظاھر عسّس کا مرادف ھے، دیکھیے نیز بدیع الزّمان: مقامات، المقامۃ الرّصافیۃ؛ القلقشندی نے صبح، ۱۲: ۴۳، میں ان ھدایات کا ذکر کیا ھے جو سلطان نے انھیں [یعنی طوف کو] ۶۹۷ھ/۱۲۹۷ع میں دی تھیں) - مملوکوں کے عہد میں بھی رات کے گشت کرنے والے ھوتے تھے، جنھیں ''اصحاب الأرباع'' کہتے تھے اور وہ والی یا پولیس کے افسر اعلٰی [صاحب الشّرطہ] کے ماتحت ھوتے تھے - اندلس میں ان کا نام ''دَرّابون'' تھا (المقریزی: السلوک، مطبوعۂ قاھرہ، ۲: ۴۵؛ المقّری: [نفح الطّیب]، ۱: ۱۳۵).

مشرق میں سلجوق سلطان سنجر (م ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ع) کے ایک فرمان سے ظاھر ھوتا ھے کہ سلطان نے ری کے نائب کو حکم دیا تھا کہ شہر کے اندر جہاں بداخلاقی اور بدعنوانی کا شبہہ ھو، وھاں عسّس مقرر کیے جائیں (عتبۃ الکتبۃ، طبع محمّد قزوینی و عباس اقبال، تہران ۱۹۵۰ع، ص ۴۴).

عہدِ عثمانی میں عسّس کا سالار (عسّس باشی) ینی چری فوج کا ایک افسر ھوتا تھا (عثمان نوری کے بیان کے مطابق اٹھانیسویں بولوک کا چوربہ جی؛ Hammer کے بیان کے مطابق اس کا تعلق کسی بھی رجمنٹ سے ھو سکتا تھا) - یہ افسر سرکاری قید خانوں کا داروغہ ھوتا تھا اور ایک طرح سے سزاے موت کے موقعوں پر نگرانی کیا کرتا تھا - وہ ینی چری آغا کے دیوان، سراے [محل سلطانی] اور باب عالی میں اس وقت موجود رھتا تھا جب موت کی سزا پانے والے کسی مجرم کو اس کے حوالے کرنا مقصود ھوتا تھا - عوامی جلوسوں میں بھی وہ ایک اھم کردار ادا کرتا تھا - ایسے جرمانے کی ان رقوم کا عشر ملا کرتا تھا جنھیں صوباشی شراب نوشی اور ایسے ھی دوسرے جرائم کی سزا میں لوگوں پر عائد کرتا تھا جو رات میں کیے جائیں، لیکن دن کے وقت نہیں - اس کے علاوہ ھر دکان سے چوکیداری کا محصول (رسم عسسیّہ) وصول کرنا بھی عسس کے فرائض میں داخل تھا (اولیا چلبی، ۱: ۵۱۷ و مترجمۂ Hammer، ۱: ۲: ۱۰۸-۱۰۹؛ جہاں [سلطان] محمد ثانی کو عسس کا بانی قرار دیا گیا ھے؛ عثمان نوری: مجلّۂ امور بلدیہ، ۱: ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۵؛ عمر لطفی برکان: عثمانلی امپرا طورلغندہ زرعی ایکونومی حقوقی و مالی اساسلری آقانونلر، استانبول ۱۹۴۳ع، ص ۶۹، ۷۰، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۳۰۰).

صفویوں کے عہد میں ایران میں رات کو گشت کرنے والے، داروغہ کے ماتحت ھوتے تھے اور وہ اَحداث [رَکْ باں]، گزمہ، نیز عسس کہلاتے تھے (Minorsky: تذکرۃ الملوک، ص ۱۴۹) - انیسویں صدی عیسوی میں شیراز میں رات کے چوکیداروں کے افسر کو میرِ عسّس کہتے تھے (Ann. K S. Lambton: *Islamic Society in Persia*، لنڈن ۱۹۵۴ع، ص ۱۴ تا ۱۵).

غردایہ (الجزائر) میں اور مزاب [میزاب] کے دوسرے شہروں میں رات کا گشتی عملہ نہ

صرف تحفّظ عامّہ اور تحفّظ اخلاق کے فرائض انجام دیتا ہے، بلکہ معاشرے کے اہم امور میں اسے ایک ایسا خفیہ اور تقریباً مطلق اختیار حاصل ہوتا ہے جو جماعت عوام اور حلقۂ عزّابہ کے اقتدار سے بھی زیادہ ہے (M. Vigourous: *La garde de nuit à Ghardaïa*، در *Bulletin de Liaison Saharienne*، شمارہ ۹، الجزائر ۱۹۵۲ء، ص ۹ تا ۱۶) ۔ مزاب میں اَباضی مساجد کے مینارکو عسّاس (= پہرے‌دار) کہتے ہیں (M. Mercier: *La civilisation urbaine du Mzab*، الجزائر ۱۹۲۲ء، ص ۶۰ ببعد).

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) W. Behrnauer: *Mémoire sur les Institutions de Police chez les Arabes, les Persans et les Turcs*، در *JA*، جون ۱۸۶۰ء، ص ۳۶۶ ببعد؛ (۲) G. Wiet: *Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum, Egypte*، ۲، قاہرہ ۱۹۲۹ء - ۱۹۳۰ء، در *Mém. IFAO*، ۵۲: ۶۱، ۶۲؛ (۳) A. Mez: *Die Renaissance des Islams*، ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء، ص ۲۹۲ تا ۲۹۳؛ (۴) H.A.R. Gibb و H Bowen: *Islamic Society and the West*، ۱/۱: ۱۹۹، ۳۲۳ تا ۳۲۶؛ (۵) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتی تشکیلاتندن قپوقولو اوجاقلری، انقرہ ۱۹۴۳ء، ۱: ۱۶۰، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۹۷، ۴۳۱؛ (۶) وہی مصنف: عثمانلی دولتی مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، ص ۲۱، ۱۴۳، ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶؛ (۷) D'Ohsson: *Tableau General de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۷۸۸ء تا ۱۸۲۴ء، ۷: ۱۶۷، ۳۱۹؛ (۸) J. Hammer: *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ویانا ۱۸۱۵ء، ۱: ۲۲۷ و ۲: ۱۰۵-۱۰۶؛ (۹) محمد زکی پاکلین: عثمانلی تاریخ دیم لری و ترم لری سوز لغوی، استانبول ۱۹۴۶ء، ۱: ۹۳ تا ۹۴؛ مراکش میں اس اصطلاح کے استعمال کی ایک مثال کے لیے دیکھیے (۱۰) *Archives Marocaines*، ۱/۲: ۱۸۶.

(ادارۂ [و]، لائیڈن، بار دوم)

عسّاس کی اصطلاح شمالی افریقہ میں رات کے چوکیدار کے لیے استعمال ہوتی ہے ۔ R. Brunschvig (*La Berbérie Orientale sous les Hafsides*، ۲: ۲۰۳) نے اس اصطلاح کو تونس کے سوق (بازار) میں رات کے چوکیدار کے لیے استعمال کیا ہے ۔ یہ Budget Meakin (*The Moors*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۱۷۴) میں اس چوکیدار کے لیے آئی ہے جو گاؤں میں قیام کرنے والے کاروانوں کا رات کے وقت پہرہ دیتا تھا ۔ M. Rey (*Souvenir d'un voyage au Maroc*، پیرس ۱۸۴۴ء، ص ۱۲۳) نے بھی اسی رواج کا ذکر کیا ہے، گو یہ لفظ [عسّاس] استعمال نہیں کیا ۔ فاس میں بیسویں صدی کے آغاز میں یہ لفظ محض رات کے چوکیداروں ہی کے لیے نہیں بلکہ عام طور پر پولیس والوں کے لیے استعمال ہوتا تھا.

خواہ عسّاس کا لفظ مذکور ہو یا نہ ہو، لیکن شمالی افریقہ کے شہروں میں فرانسیسیوں کی آمد سے پہلے مرکزی منڈیوں، بڑی بڑی دکانوں اور گوداموں، نیز شہر کی فصیلوں پر پہرے بٹھانے کے دستور کا ذکر عام طور سے کیا گیا ہے ۔ الجزائر میں بھی اس رواج کی موجودگی کی شہادت ملتی ہے (R.P. Dan: *Historire de Barbarie et de ses corsaires*، پیرس ۱۶۳۷ء، ص ۱۰۲)، جہاں رات کے وقت مِزوار [رکھ بان] اور اس کے نمائندے شہر کے خاص خاص بازاروں میں گشت کیا کرتے تھے اور فاس میں (Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Epaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ۱: ۲۰۶) "پولیس کے صرف چار افسر (زیادہ نہیں)" آدھی رات سے لے کر دو بجے صبح تک گشت کرتے تھے اور اس شہر کی مرکزی منڈی اور اس کے گوداموں پر برابر حمّال

یا ''زرزابہ'' پہرا دیتے تھے (R. Le Tourneau : *Fès avant le Protectorat*، دارالبیضاء و پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۶)، بحالیکہ اقطاع شہر کے کمان داروں (عسّاسہ) کی پولیس فصیل پر پہرا دیتی تھی (وہی کتاب، ص ۲۵۴) ۔ وزّان میں خاندان ''شرفا'' کا رئیس رات کو پہرا دینے کے لیے اٹھاون چوکیداروں کو تنخواہ دیتا تھا اور یہ چوکیدار شہر میں چوکیداری کرتے تھے (Budget Meakin : *The Land of the Moors*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۲۲۵)؛ لیکن سفی کے شہر میں مراکشی فوج رات کی چوکیداری میں حصہ لیتی تھی (وہی کتاب، ص ۲۰۰).

معلوم ہوتا ہے کہ اندلس میں عسّاس کی اصطلاح مستعمل نہ تھی ۔ E. Lévi-Provençal (Xe siècle، ص ۱۵۴) لفظ دوّاب کا ذکر کرتا ہے، جو رات کے چوکیدار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ رات کو سلامتی کا ذمے دار بعض اوقات ''صاحب اللّیل'' کہلاتا تھا، جو بظاہر صاحب الشُّرطہ کی اصطلاح کا متبادل ہے (E. Lévi Provençal : *Hist. Esp. Mus.*، ۲ : ۱۵۵، بہ تتبّع المقّری : [نفح الطیب]، ۱ : ۱۳۴).

(R. LE TOURNEAU)

٭ **عَسْقَلان** : فلسطین کے جنوبی ساحل پر ایک شہر؛ ان پانچ فلسطینی Philistine شہروں میں سے ایک (عبرانی : اَشْقِلُون Ashkelōn) جن کا ذکر ہمیں عہد نامۂ عتیق میں ملتا ہے، رومی عہد میں Oppidum Ascaloliberum کے نام سے (بقول Schürer : *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*، بار دوم، ۲ : ۶۵ تا ۶۷) یہ ایک نہایت آباد و بارونق یونانی شہر تھا، جو اپنے مختلف عقائد، مسالک مذہبی اور خوشی کی تقریبوں کے کھیلوں کے لیے مشہور تھا''؛ عیسائی عہد میں یہ ایک اسقف کا ماتحت علاقہ (see) تھا (''تین شہید مصری بھائیوں کا مقبرہ'').

عسقلان فلسطین کے ان شہروں میں سے تھا جو سب سے آخر میں مسلمانوں کے قبضے میں آئے ۔ امیر معاویہؓ نے ۱۹ھ/۶۴۰ء میں قیصریہ کو فتح کرنے کے بعد اس پر بغیر جنگ کے (صلحًا) قبضہ کر لیا، لیکن شاید اس سے پہلے یہ عارضی طور پر عَمْروؓ بن العاص کے قبضے میں بھی رہا ہو ۔ ابن الزُّبیرؓ کے زمانے میں یہ کچھ مدت کے لیے دوبارہ بوزنطیوں کے قبضے میں رہا، لیکن عبدالملک بن مروان نے اسے ایک بار پھر فتح کر کے ازسر نو قلعہ بند کیا (البلاذری : فتوح، ص ۱۴۲ تا ۱۴۴) ۔ ایک کتبے کے مطابق، جو Clermont-Ganneau کو ایک عمارت میں ملا تھا، خلیفہ المہدی نے وہاں ۱۵۵ھ/۷۷۲ء میں ایک مسجد اور ایک مینار تعمیر کرایا تھا (*RCEA*، ۱ : ۴۲ تا ۴۳) ۔ زمانے کے بہت سے نشیب و فراز دیکھنے کے بعد یہ شہر فاطمیوں کے قبضے میں چلا گیا، جن کے زیر نگین (المقدسی اور ناصر خسرو کے بیان کے مطابق) اسے کچھ خوش حالی نصیب ہوئی ۔ یہاں سرکاری ٹکسال (دارالضرب) بھی تھی اور اسے کبھی کبھی ایک ثانوی بحری اڈے کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا تھا ۔ بعض دوسرے ساحلی شہروں کی طرح یہ شہر اس وقت بھی فاطمیوں کے قبضے میں رہا جب شام اور فلسطین کے باقی حصے ان کے ہاتھ سے نکل کر سلاجقہ کے قبضے میں چلے گئے، گو بعض اوقات اس قبضے کی حیثیت مقامی حکمرانوں پر محض برائے نام اقتدار سے زیادہ نہیں ہوتی تھی ۔ ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں مصری فوجیں بیت المقدس سے پسپائی کے وقت اس شہر میں داخل ہوئیں اور کچھ مدت تک یہ محسوس ہوتا تھا کہ خود عسقلان فرنگیوں کے قبضے میں چلا جائے گا، لیکن صلیبی جنگ بازوں

کے اندرونی مناقشات کی وجہ سے وہ محفوظ رہا اور اس پر مصریوں کا قبضہ قائم رہا۔

آئندہ ڈیڑھ صدی تک اسے ایک سرحدی شہر اور مصر کے مسلمان فرمانرواؤں اور صلیبیوں کی باھمی آویزش میں ایک کلیدی فوجی مقام کی حیثیت حاصل رہی۔ صلیبی جنگ بازوں کے آنے کے بعد پہلے ۵۰ سالوں میں یہ مصریوں کے قبضے میں رہا اور وہ اسے بطور مورچے کے اور فرنگیوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک اڈے کی حیثیت سے استعمال کرتے رہے۔ فرنگیوں کے مقبوضہ علاقوں سے آئے ہوے پناہ گزینوں کی وجہ سے اس کی آبادی بہت بڑھ گئی اور وہ محافظ فوج میں مصری سپاھیوں کے اضافے سے ایک اہم فوجی مرکز بن گیا۔ اگرچہ بیت المقدس سے اس شہر کی تجارت جزوی طور پر بحال ہو گئی تھی، لیکن یہاں کی زندگی بڑی سخت اور دشوار تھی اور اہل مصر سال میں کئی بار نیا سامان رسد اور امدادی افواج بھیجنے پر مجبور ہوتے تھے (William of Tyre، ۱۷ : ۲۲؛ ابن مُیَسَّر : *Annales*، ص ۹۲)۔ ولیم، باشندۂ صور، کے بیان کے مطابق شہر کی پوری غیر فوجی آبادی کے نام بھی مع ان کے اہل و عیال کے فوجی تنخواہ داروں میں درج تھے۔ ۱۱۲۴ء میں صُور (Tyre) کے مسیحی جنگ بازوں کے ہاتھ میں چلے جانے کے بعد عسقلان کی مقامی حیثیت بہت کمزور ہو گئی۔ بیت المقدس کے لیے اس کی طرف سے جو خطرہ تھا اس کے سدّ باب کے لیے صلیبیوں نے اس کے چاروں طرف قلعوں کا ایک جال بچھا دیا اور ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں سات مہینے کے محاصرے کے بعد بالڈون Baldwin ثالث نے پانی اور خشکی دونوں طرف سے حملہ کر کے شہر پر قبضہ کر لیا اور یہ مصر میں فرنگیوں کے فوجی اور سیاسی عزائم کا اڈا بن گیا۔ حطّین کی لڑائی کے بعد فلسطین کے دوسرے صلیبی قلعوں کی طرح اس نے بھی ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء میں صلاح الدین کے سامنے ہتیار ڈال دیے (۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء)۔ ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء میں اُرسُوف کی شکست کے بعد صلاح الدّین کو انگلستان کے بادشاہ رچرڈ Richard کے مقابلے میں عسقلان پر قبضہ قائم رکھنا ناممکن نظر آیا تو اس نے شہر کو خود ہی برباد کر دیا۔ وہاں کی مسلم آبادی شام اور مصر کی طرف ہجرت کر گئی اور عیسائی اور یہودی بیت المقدس چلے گئے۔ شہر کی بربادی اور وہاں کے باشندوں کے تخلیے کا ایک نہایت واضح بیان ایک گمنام مملوک کے تذکرے میں ملتا ہے جسے K. V. Zettersteen نے شائع کیا ہے (*Beiträge*، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵)۔ رچرڈ ذوالحجہ ۵۸۷ھ / جنوری ۱۱۹۲ء میں عسقلان پہنچا اور اس نے قلعے کو از سرِ نو تعمیر کرایا، لیکن اسی سال اگست۔ ستمبر میں جو صلحنامہ ہوا اس کی شرائط کی رُو سے اسے پھر منہدم کر دیا گیا۔

مصر کے الصّالح ایّوب اور دمشق کے الصّالح اسمٰعیل کی باھمی رقابت کی وجہ سے یہ شہر ایک مرتبہ پھر فرنگیوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ اسپتاریوں (Hospitallers) نے اسے دوبارہ مستحکم کیا اور یہاں محافظ فوج رکھی، جس نے ۶۴۲ھ / ۱۲۴۴ء میں مصریوں کے خلاف اس کی کامیابی سے مدافعت کی۔ غزّہ کی فیصلہ کُن جنگ (۱۷ اکتوبر ۱۲۴۴ء) کے بعد عسقلان کو اب اسپتاریوں سے مزید اعانت کی توقع نہ رہی؛ چنانچہ ۶۴۵ھ / ۱۲۴۷ء میں اس پر فخر الدّین یوسف بن الشّیخ کا قبضہ ہو گیا۔ عیسائیوں کے وہاں فوجیں اتارنے کو ناممکنُ العمل بنانے کے لیے مملوک سلطان بَیْبَرس [رکنُ بان] نے فلسطین کے بہت سے ساحلی مقامات کو منہدم کر دیا اور ۶۶۸ھ / ۱۲۷۰ء میں عسقلان کے آخری نشان و آثار بھی پیوند زمین کر کے بندرگاہ کو درختوں اور کوڑے

کرک سے بھر دیا گیا (المقریزی: سلوک، ۱: ۹۰۵)۔ یہ شہر جیسے صلاح الدّین کے ہاتھوں تباہی کے بعد کبھی اپنی سابقہ حالت نصیب نہ ہوئی، زمانۂ حال تک ویران و خستہ حال رہا۔ ابوالفداء (ص ۲۳۹)، ابن بطّوطه (۱: ۱۲۶)، مُجیر الدّین (ص ۴۲۲)، پیری رئیس (بحریه، ص ۴۲۷؛ انگریزی ترجمه از U. Heyd: A Turkish Description of the Coast of Palestine، در Israel Exploration Journal، ج ۶، ۱۹۵۶ء، ص ۲۰۲ تا ۲۰۷) اور Volney (Syrie، باب دهم) سب کے سب اسے تباه و برباد بتاتے ہیں.

قدیم زمانوں اور ازمنۂ وسطٰی میں شہر کے نواحی مضافات شراب، انجیر کے درختوں اور حنّاء (Kypros) کے لیے مشہور تھے۔ پیاز کی ایک قسم کا نام اسی شہر کے نام پر ہے (Shallot = allium ascalonicum)۔ قرون وسطٰی کے مصنّفین نے ایک قول کی بنا پر جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے منسوب ہے، عسقلان کو اکثر ”شام کی دلہن“ (Sponsa Syriae ”عروس الشام“) کہا ہے.

فاطمی دور اقتدار میں، الافضل بن بدر الجمالی مشہدی نے ۴۹۱ھ / ۱۰۹۸ء میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے نواسے (حضرت) حسین رضی اللہ عنہ کے سر کے لیے یہاں ایک مشہد تعمیر کیا۔ اس انتہائی متبرک یادگار کو ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ - ۱۱۵۴ء میں فرنگیوں کے ہاتھ سے بچا کر قاہرہ لے جایا گیا۔ دیکھیے (۱) المقریزی: الخِطَط، ۱: ۲۴۷؛ (۲) Mehren: Câhirah og Kerâfat، کوپن ہیگن ۱۸۷۰ء، ۲: ۹۱ - ۹۲؛ (۳) RCEA، ۷: ۲۶۱ تا ۲۶۳؛ (۴) ابن تیمیه (طبع Schreiner، در ZDMG، ص ۵۳، ۸۱-۸۲) نے اس تمام داستان کو محض افسانہ کہ کر مسترد کر دیا ہے۔ مشہد امام حسین رضی اللہ عنہ کے علاوہ متأخّر زائرین یہاں بالخصوص بئر (چاه) ابراهیم علیہ السلام کی زیارت کے لیے بھی آتے تھے.

مآخذ: (۱) G. Le Strange: Palestine under the Moslems، ص ۴۰۰ تا ۴۰۳؛ (۲) A. S. Marmardji: Textes géographiques arabes sur la Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، اشاریه؛ (۳) F.M. Abel: Géographie، بذیل مادّه؛ (۴) K. Ritter: Erdkunde، ۱۶: ۶۶ تا ۸۹؛ (۵) F. Buhl: Geog. des alten Pal.، ص ۱۸۹؛ (۶) P. Thomsen: RLV، ج ۱، ۱۹۲۴ء، ص ۲۳۷ ببعد؛ (۷) H. Guthe، در ZDPV، ج ۲، ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۳ - ۱۷۱؛ (۸) G. Beyer، در ZDPV، ۱۹۳۳ء، ۲۰۰ تا ۲۵۳؛ (۹) V. Guérin: Judée، ۲: ۱۳۳ تا ۱۷۱؛ (۱۰) N. G. Nassar: The Arabic Mints in Palestine and Transjordan، در QDAP، ج ۱۳، ۱۹۴۸ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۷؛ (۱۱) W. J. Phythian-Adams: History of Askalon، در PEFQS، ۱۹۲۱ء، ۷۶ تا ۸۰؛ (۱۲) Y. Prawer: Ascalon and the Ascalon strip in Crusader Politics (عبرانی مع انگریزی خلاصے کے)، در Eretz Israel، ج ۳، ۱۹۵۶ء، ص ۲۳۱ تا ۲۴۸؛ (۱۳) البلاذری: فتوح، ص ۱۴۲؛ (۱۴) المقدسی، ص ۱۷۴؛ (۱۵) ابن الفقیه، ص ۱۰۳؛ (۱۶) علی الہروی، کتاب الزّیارات، دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۳۲ - ۳۳ (ترجمه Sourdel Thomine، دمشق ۱۹۵۷ء، ص ۷۵ - ۷۶)؛ (۱۷) K. V. Zetterstéen: Beiträge zur Geschichte der Mamelukensultane، لائیڈن ۱۹۱۹ء، ص ۲۳۳ تا ۲۳۵؛ (۱۸) یاقوت، ۳: ۶۷۳ ببعد؛ (۱۹) ابو الفداء (طبع Reinaud)، ص ۲۳۹؛ (۲۰) ابن بطّوطه (طبع Defrémery)، ۱: ۱۲۶ ببعد، مترجمهٔ Gibb، کیمبرج ۱۹۵۸ء، ص ۸۱ - ۸۲؛ (۲۱) مُجیر الدّین: الاُنس الجلیل، قاهره ۱۲۸۳ھ، ص ۴۲۲؛ (۲۲) The Itinerary of Benjamin of Tudela، طبع و مترجمهٔ A. Asher، نیویارک، تاریخ ندارد، ۱: ۷۹ - ۸۰، ۲: ۹۹ - ۱۰۰؛ (۲۳) William of Tyre، ۱۷: ۲۲؛ (۲۴)

ناصر خسرو : سفرنامہ، مطبوعہ کاویانی پریس، ص ۱۰۵ ؛ (۵) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۲۹۹ - ۳۰۳؛ عسقلان کے اکتشافات کے بارے میں دیکھیے PEFQS، ۱۹۲۱ - ۱۹۲۳ء۔

[R. HARTMANN (B. LEWIS)]

العَسْقَلانی : (رَكَ به ابن حَجَر العسقلانی).

العَسْکَر : رَكَ به جَیْش.

العَسْکَر : رَكَ به عسکر سامرّا.

عسکر سامرّا : یا عسکر المعتصم، سامرّا یا المعتصم کی خیمہ گاہ ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں خلیفہ المعتصم باللہ سامرّا کی تاسیس کے زمانے میں (۲۲۱ھ / ۸۳۶ء) اپنے ترکی سپاہیوں کے ساتھ خیمہ زن رہا تھا، لہٰذا شہر کا یہ محلّہ، اُبلہ کے عسکر ابی جعفر یا عسکر المہدی یعنی رصافۃ بغداد کی طرح، بجا طور پر اسی کے نام سے موسوم ہو گیا ۔ جب تک المعتصم حکمران رہا، یعنی ۲۲۷ھ / ۸۴۲ء تک، سامرّا کی حیثیت ایک فوجی چھاؤنی کی سی رہی اور کہیں الواثق کے عہد میں جا کر، جیسا کہ الیعقوبی نے لکھا ہے، اس نے ایک غیر فوجی شہر کی شکل اختیار کی ۔ سامرّا کی بنا کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عسکر المعتصم ایک قدیم تر جگہ پر واقع تھا جسے شامی شومیرا کہتے تھے اور جولین مرتد Julian the Apostate کی مہم کے ضمن میں کلاسیکی مصنفین کے ہاں Sumere لکھا گیا ہے - (Ammianus Marcellinus) یا Zosimos، نیز اس بڑے شہر کا بھی وہ محلّہ تھا جو دارالخلافۃ بغداد میں منتقل ہو جانے کے بعد بھی باقی رہا، جیسا کہ یاقوت اور المراصد سے پتا چلتا ہے، اور جو اب بھی موجود ہے ۔ یہیں دسویں (اثنا عشری) امام علیؑ (النقی) اور ان کے بیٹے حسنؑ (العسکری) رہتے تھے اور یہیں مدفون ہوے، اسی لیے ان کا مشترکہ نام عسکریین (دو عسکری) ہے ۔ ان دونوں کے مقدس مقبروں کے علاوہ یہاں (امام) القائم محمد المنتظر المہدی کا سرداب بھی ایک سنہری قبے کے نیچے محفوظ ہے جو (ایران کے) ناصر الدین شاہ (قاجار) نے نذر کیا تھا اور جس کی تکمیل مظفر الدین شاہ نے ۱۹۰۵ء میں کی تھی ۔ اپنی جاے وقوع کے باعث (امام) المہدی کا یہ شہر کبھی کبھی العسکر کہلاتا ہے۔

مآخذ : (۱) الیعقوبی (طبع de Goeje)، ص ۲۵۵، س ۳ ؛ (۲) یاقوت : معجم [البلدان] (طبع Wüstenfeld)، ۳ : ۷۵۰ ؛ (۳) المشترک، ص ۳۰۹ ؛ (۴) مراصد الاطلاع، ۲ : ۲۵۸ اور ۳ : ۵ ؛ (۵) السیوطی : لُبّ اللباب، ص ۱۷۹ ؛ (۶) Streck : Die alte Landschaft Babylonien (لائیڈن ۱۹۰۰ - ۱۹۰۱ء) ؛ (۷) E. Herzfeld : Samarra (برلن ۱۹۰۷ء) ؛ (۸) G. Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate (کیمبرج ۱۹۰۵ء).

(E. HERZFELD)

عَسْکَر مُکْرَم : (مُکْرَم کی خیمہ گاہ)، قدیم ایام میں ایک شہر جسے ایک خیمہ گاہ کی جاے وقوع پر تعمیر کیا گیا تھا، جو مُکْرَم نامی ایک عرب سردار نے نصب کی تھی ۔ اسے الحجاج نے اہواز کی بغاوت فرو کرنے کے لیے خوزستان کی طرف بھیجا تھا ۔ یہ خیمہ گاہ یا چھاؤنی شہر رستم قُواذ (جسے عربوں نے رُستقُباذ بنا دیا تھا) کے کھنڈروں کے متصل تھا؛ رستم قواذ ساسانی عہد کا ایک شہر تھا جسے عرب مسلمانوں نے تباہ و برباد کر دیا ۔ عَسْکَر مُکْرَم نہر مُسْرُقان (موجودہ آب گرگر) کے دونوں جانب اس مقام سے ذرا اوپر واقع تھا جہاں پہنچ کر یہ دریاے شُطَیط (= شُطَیط، چھوٹا دریا) میں گرتی ہے، جو دریاے کارُون کی سب سے بڑی شاخ ہے (جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس زمانے میں نہر مسرقان دریاے شطیط میں بہت زیادہ جنوب کی

طرف اهواز کے قریب گرتی تھی)۔ اس کے علاوہ دِزفُول رود (موجودہ آب دِز) شہر کے ٹھیک مغرب میں دریاے شُطَیط میں گرتی تھی۔ محل وقوع کی موزونیت اور نسبۃً خوشگوار آب و هوا (دیکھیے حمد اللہ المُستَوفی: نزهۃ، ص ۱۱۲) کی بدولت عسکر مکرم ایک نہایت با رونق شہر بن گیا اور نہر مسروقان کے کنارے کا سب سے بڑا شہر هو گیا۔ شہر کے دونوں حصے کشتیوں کے دو پلوں کے ذریعے ملے هوے تھے۔ بُوَیہی فرمانروا مُعِزّالدولہ کے عہد میں چوتھی صدی هجری / دسویں صدی عیسوی میں یہاں ایک ٹکسال بھی تھی (دیکھیے *ZDMG*، ۱۱ : ۴۰۲)۔ وہ کھنڈر جو آج کل بند قِیر (Bitumen Dam) کے نام سے معروف هیں، درحقیقت عسکر مکرم هی کے کھنڈر هیں۔ اس شہر کے اور بعض اس سے پہلے کے شہروں کے کھنڈر نو مربع میل کے رقبے میں پھیلے هوے هیں۔ (دیکھیے Layard : *A Description of the Province of Khuzistan*، در *JR. Geog. S.*، ۱۶ : ۵۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵ اور ۹۶)۔ شُشتَر (عربی تُستَر) کے باشندے غلطی سے اپنے شہر کے قریب کے کھنڈروں کو عسکر مکرم کے کھنڈر سمجھتے هیں، اسی لیے انھیں "لشکر" (فارسی = عربی العسکر) کہتے هیں۔ حمداللہ المُستَوفی کے بیان کے مطابق عسکر مکرم کا نام شروع میں لشکر هی تھا۔

مآخذ : (۱) البلاذری: فتوح، ص ۳۸۲؛ (۲) یاقوت، ۳ : ۶۷۶؛ (۳) حدود العالم، ص ۱۳۰؛ (۴) Le Strange، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۶؛ (۵) K. Ritter : *Erdkunde*، ۴ : ۱۶۴ ببعد، ۱۸۲ ببعد، ۱۹۱ تا ۱۹۳، ۲۲۷۔

(M. STRECK [L. LOCKHART])

عَسْکَری : (عسکر سے) فوجی سپاهی، عثمانی اصطلاح میں فرمانروا، فوجی گروہ کا کوئی فرد، اور ان معنوں میں یہ لفظ رعایا سے متمیز ہے جس کے معنی کسانوں اور شہری لوگوں کے هیں (رعایا کے معنی کبھی عام محکوم لوگوں کے لیے جاتے هیں اور کبھی فقط کسانوں کے)۔ عسکری کا لفظ پیشے کے بجاے زیادہ‌تر ایک ذات یا جماعت کا مظہر تھا، چنانچہ اس میں سابق فوجی ملازم، بےروزگار عسکری، عسکریوں کے بیوی بچے، آزاد کردہ شاهی اور عسکری غلام، نیز سلطان کی ملازمت کرنے والے مذهبی عہدے داروں کے خاندان شامل سمجھے جاتے تھے۔

عثمانلی عسکری طبقے میں غلاموں کے فوجی دستے (دیکھیے مادۂ قول) اور جاگیرداروں کے فوجی کارندے (دیکھیے مادۂ سپاهی)، دونوں شامل تھے۔ مؤخّر الذّکر کی ابتدا بظاهر ان غازیوں سے هوئی جو مفتوحہ ممالک میں مستقل طور پر سکونت پذیر هو گئے تھے۔ علاوہ ازیں انھیں نئے مفتوحہ علاقوں کے معزز زمیندار خاندانوں میں سے بھی بھرتی کیا جاتا تھا، اور ان میں سے بہت سے دو یا تین نسلوں تک اپنے قدیم عیسائی مذهب پر قائم رہے پھر مسلمان هونے کے بعد عثمانلیوں میں مدغم هو گئے۔

شخصی حیثیت کے لحاظ سے مسلم عسکری، مسلم رعایا کی طرح، عموماً قوانین شرع کے پابند تھے، لیکن وہ قاضی عسکر [رَكْ بآن] کے خصوصی اختیارات کے ماتحت هوتے تھے۔ انتظامی، مالی اور تأدیبی امور میں انھیں سلطان کے مقرر کردہ خاص قواعد اور ضوابط یعنی "قانونِ سپاهیان" کی پابندی کرنی پڑتی تھی، اس قانون کی رو سے انھیں بعض اهم مخصوص مراعات اور استثنائی حقوق حاصل تھے، جو رعایا کو حاصل نہ تھے مثلاً رعایا کے لیے هتیار لگانے، گھوڑے پر چڑھنے اور جاگیر حاصل کرنے کی ممانعت تھی۔ نظری طور پر عسکریوں کا شمار مخصوص حقوق رکھنے والے جاگیر دار اشراف میں نہ تھا،

انھیں کسی جاگیر، عہدے یا منصب کا کوئی قانونی یا موروثی حق حاصل نہ تھا، کیونکہ یہ سب چیزیں صرف سلطان کی مرضی سے مل سکتی تھیں یا واپس لی جا سکتی تھیں۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ سلطان ان جاگیروں اور عہدوں کو عموماً عسکری طبقے کے ارکان کے لیے محفوظ رکھتا تھا جنھیں جاگیر یا عہدہ چھن جانے کے بعد بھی عسکریوں میں شمار کیا جاتا تھا۔ دوسری جانب یہ بات بنیادی قانون مملکت کے خلاف سمجھی جاتی تھی کہ کسانوں کے طبقے میں سے کسی کو عسکری کا مرتبہ دیا جائے (اس سے البتہ نوجوان کے دو شرمہ مستثنی تھے)۔ کوچی بے اور بعد کے وقائع نگار اس رسم کی خلاف ورزی ہی کو عثمانی سلطنت کے انحطاط کی ایک وجہ ٹھیراتے ہیں۔ شاہی فرمان کے ذریعے کسی عسکری کو تنزل کر کے اسے رعایا کے گروہ میں شامل اور رعایا کے کسی فرد کو خاص خدمات کے صلے میں عسکری کے مرتبے پر فائز کیا جا سکتا تھا۔ ان دونوں باتوں پر شروع میں کم ہی عمل ہوتا تھا۔ سولھویں صدی کے اوائل میں سلطان سلیمان نے اس کی ضرورت محسوس کی کہ فرمان شاہی کے ذریعے ان سپاہیوں کو جو کسانوں کی نسل سے تھے، ان کی جاگیروں پر مستقل کر دیا جائے تاکہ وہ اس فکر سے آزاد ہو جائیں کہ انھیں ملازمت کی بنا پر جاگیروں سے بے دخل بھی کیا جا سکتا ہے۔ زمانۂ انحطاط میں یہ شکایت عام ہو گئی کہ کسانوں اور شہریوں کے اس طبقے میں شامل ہو جانے کی وجہ سے عسکری طبقہ کمزور ہوتا جاتا ہے۔ اٹھارھویں صدی تک کسانوں کے جاگیردار بنائے جانے اور "ینی چریوں" کے سوداگروں اور صناعوں سے وابستہ ہوتے جانے سے عسکری کا منصب اتنے وسیع پیمانے پر تقسیم ہو گیا کہ اس کا کوئی حقیقی مفہوم ہی باقی نہ رہا۔

مآخذ: (۱) قانون نامۂ آل عثمان، ضمیمہ TOEM، ۱۳۲۹ھ، ص ۲۹ ببعد؛ (۲) رسالۂ کوچی بے، باب ۷، ۱۲؛ (۳) صاری محمد پاشا: نصائح الوزراء، ترجمہ بتصحیح متن W.L. Wright، پرنسٹن ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۸؛ (۴) برکن: قانونلر، ص ۱۰۹ - ۱۱۰؛ (۵) خلیل اینالجق: فاتح دوری اوزرنده تتقیقلر و وثیقه‌لر، انقرہ ۱۹۵۴ء، ۱۶۸ ببعد؛ (۶) وہی مصنف: *Ottoman methods of Conquest*، ج ۲، ۱۹۵۴ء، ص ۱۱۲ ببعد؛ (۷) وہی مصنف: *Timariotes chrétiens en Albanie au XV siècle*، *Mitteilugen des Osterreichischen Staatsarchivs*، ج ۴، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۸ تا ۱۳۸؛ (۸) Gibb-Bowen، اشاریہ؛ (۹) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولتنک مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، ۲۳۰ اور ۲۴۰ تا ۲۴۱۔

(B. Lewis)

العسکری: چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دو عربی لُغوی؛ ان دونوں کا نام الحسن بن عبداللہ ہے لیکن کنیتیں مختلف ہیں یہ عموماً "العسکری" لقب سے مشہور ہیں جس کی نسبت عسکر مُکرم سے ہے جو خوزستان میں واقع ہے۔

(۱) ابو احمد الحسن بن عبداللہ بن سعید، ۱۶ شوال ۲۹۳ھ / ۱۱ اگست ۹۰۶ء کو عسکر مکرم میں پیدا ہوا اور وہیں ۷ ذوالحجہ ۳۸۲ھ / ۳ فروری ۹۹۳ء کو فوت ہوا۔ بعض جگہ اس کا سال وفات ۳۸۷ھ / ۹۹۸ء دیا گیا ہے جو قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ اس نے اپنی تعلیم اپنے والد اور محدث عبدان (م ۳۰۶ھ / ۹۱۹ء) کے زیر نگرانی شروع کی، پھر بغداد، بصرے اور اصبہان میں ابن دُرید (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء)، محدث البغوی (م ۳۱۷ھ / ۹۲۹ء) اور ابن ابی داؤد السجستانی (م ۳۱۶ھ / ۹۲۹ء) کے زیر نگرانی جاری رکھی۔ وہ الصولی

اور دیگر علما سے بھی ملا ۔ اس کے بعد وہ عسکر مکرم واپس آ گیا ۔ اس نے وزیر الصّاحب ابن عبّاد کی دعوت قبول نہ کی، لیکن جب ابن عبّاد عسکر مکرم آیا تو العسکری نے خود جا کر اس سے ملاقات کی ۔ وہ اصبہان کئی مرتبہ گیا (مثلاً ۳۴۹ھ / ۹۶۰ء اور پھر ۳۵۴ھ / ۹۶۵ء میں)، جہاں اس کے بھائی محدّث ابو علی محمّد نے سکونت اختیار کر لی تھی ۔ وہ علم و دانش میں وسیع معلومات کا حامل تھا ۔ اس نے متعدد کتابیں تصنیف کیں (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۹۳)، لیکن خوزستان سے باہر وہ کچھ زیادہ مشہور نہ تھا، چنانچہ یاقوت کو اس کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں بہت سی مشکلات پیش آئیں ۔ اس کی خاص تصنیف کتاب التصحیف میں نادر اور مشکل الفاظ سے متعلق نہایت مفید معلومات درج ہیں، نیز ان اعلام و اسما کی جو حدیثوں اور اشعار میں آتے ہیں اور راویوں نے ان میں غلطیاں کی ہیں، تصحیح کی گئی ہے ۔ اس کتاب سے یاقوت (معجم، ص ۳۸۴) اور عبدالقادر البغدادی (دیکھیے اقلید الخزانۃ، ص ۳۱ ببعد) نے استفادہ کیا ہے ۔ اس کے علم و فضل کا زیادہ تر حصہ اس کے شاگرد ابو ہلال العسکری کی تصنیفات کے ذریعے محفوظ رہا ہے ۔

مآخذ: (۱) ابو نُعَیم: ذکر اخبار اصبہان، ۱: ۲۷۲، ۲: ۶۹۱؛ (۲) السّمعانی: الانساب، ورق ۲۹۰ ب؛ (۳) یاقوت: ارشاد، ۳: ۱۲۶ تا ۱۳۵؛ (۴) ابن خلّکان: وفیات، قاہرہ ۱۲۹۹، ۱: ۲۳۳ ببعد ۔

(۲) ابو ہلال الحسن بن عبداللہ بن سہل ۔ اس کی زندگی کے متعلق معلومات برائے نام ملتی ہیں ۔ وہ مقدم الذکر ابو احمد العسکری کا شاگرد تھا (بھانجا نہیں، کیونکہ اس نے اسے کبھی "خالی" [میرا ماموں] نہیں لکھا)، اور جیسا کہ اس کی تصنیفات میں متعدد حوالوں سے ثابت ہوتا ہے، اس نے بیشتر علم اسی سے حاصل کیا تھا ۔ منجملہ دوسری تصنیفات کے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۱۲۶ اور تکملہ، ۱: ۱۹۳ ببعد) اس نے حسب ذیل کتابیں نوعمر ادیبوں کے فائدے کے لیے لکھیں: (۱) کتاب الصّناعتین الکتابۃ والشعر (استانبول ۱۳۲۰ھ، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ دیکھیے P. Schwarz، در MSOS، ۹: ۲۰۶ تا ۲۳۰) یہ علم البلاغۃ کی ایک منظم اور مرتب کتاب ہے؛ (۲) دیوان المعانی (قاہرہ ۱۳۵۲ء) عربی نظم و نثر میں بدیع و لطیف ترین خیالات کے اظہار و بیان کا مجموعہ؛ (۳) کتاب الفروق اللغویۃ، (قاہرہ ۱۳۵۳ھ)، جس میں مترادفات سے بحث کی گئی ہے؛ (۴) المعجم فی بقیۃ الأشیاء (قاہرہ ۱۳۵۳ء، ملخص طبع از O. Rescher در MSOS، ۱۸: ۱۰۳ تا ۱۳۰)، اس میں ان الفاظ کی فہرست ہے جو "باقی ماندہ" کے معنوں میں استعمال کیے جاتے ہیں؛ (۵) جمہرۃ الأمثال (بمبئی ۱۳۰۶ – ۱۳۰۷، نیز المیدانی کے حاشیے پر، قاہرہ ۱۳۱۰ھ) یہ عربی امثال کا مجموعہ ہے ۔ تفسیر پر بھی اس کی ایک کتاب ہے جو اب تک نہیں چھپی ۔ اس کا نام محاسن المعانی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس میں زیادہ تر قرآن مجید کے ادبی محاسن پر بحث کی گئی ہو گی ۔ ۳۹۵ھ / ۱۰۰۵ء میں اس نے علوم و فنون وغیرہ کے مخترعین کے بارے میں اپنی کتاب الاوائل (مطبوعہ قاہرہ) کی تکمیل کی تھی، ہمارے علم میں یہ آخری تاریخ ہے جو اس نے اپنی زندگی میں تالیف کی (یاقوت: ارشاد، ۳: ۱۳۸) ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات ۴۰۰ھ / ۱۰۱۰ء کے بعد ہوئی ۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد، ۳: ۱۳۵ تا ۱۳۹؛ (۲) السّیوطی: بغیہ، ص ۲۲۱؛ (۳) عبدالقادر: خزانۃ الادب، ۱: ۱۱۲؛ (۴) زکی مبارک: *La Prose arabe au IVe Siècle*؛ (۵) R. Sellheim: *Die Klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen*، ہیگ ۱۹۵۴ء، ص ۱۳۸

تا ۱۳۲۰

(J.W. Eück)

العسکری : (رک بہ حسن العسکری).

عسیر : مغربی عرب کا ایک علاقہ، جو السراۃ [رک بآں] میں قبائل کے ایک وفاق کے نام سے موسوم ہے۔ الحجاز اور یمن کے درمیان ایک علیحدہ علاقے کے وقوع کا تصوّر انیسویں صدی عیسوی کی پیداوار ہے اور اب اسے سعودی عرب کے سرکاری دستور العمل میں بھی تسلیم کر لیا گیا ہے، جس کے مطابق ''عسیر'' کا اطلاق ان سطوح مرتفع پر ہوتا ہے، جو النماص سے نجران تک جنوب کی سمت چلی گئی ہیں۔ ''تہامۃ عسیر'' ان نشیبی زمینوں کو کہا جاتا ہے، جو القحمہ اور یمن کی سرحد کے درمیان بحیرۂ احمر کے کنارے واقع ہیں۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے لاؤ لائیڈن، بار دوم، بذیل مادہ].

مآخذ : (۱) فؤاد حمزہ : فی بلاد عسیر، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) الہمدانی؛ (۳) ابن بشر : عنوان المجد، مکہ ۱۳۴۹ھ؛ (۴) ابن عنبۃ : عمدۃ الطالب، النجف ۱۳۳۷ھ؛ (۵) محمد بن محمد زبارۃ : نیل الوطر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ؛ (۶) محمد عمر رفیع : فی ربوع عسیر، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۷) شرف البرکاتی : الرحلۃ الیمانیۃ، قاہرہ ۱۳۳۰ھ؛ (۸) عمر ابن رسول : طرفۃ الاصحاب، طبع Zettersteen، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) عمارۃ الحکمی : تاریخ الیمن، طبع Kay، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۱۰) یاقوت؛ (۱۱) برطانوی نظارت بحری : *A Handbook of Arabia*، لنڈن ۱۹۱۶-۱۹۱۷ء؛ (۱۲) *Western Arabia and the Red Sea*، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۱۳) E. Driault : *L'Égypte et l'Europe*، ج ۳، روم ۱۹۳۳ء؛ (۱۴) H. Jacob : *Kings of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۵) E. F. Jomard : *Études Geographiques et historiques sur l'Arabie*، پیرس ۱۸۳۹ء؛ (۱۶) F. Mengin : *Histoire sommaire de l'Égypte*، پیرس ۱۸۳۹ء؛ (۱۷) B. Moritz : *Arabien*، ہانوور ۱۹۲۳ء؛ (۱۸) Nallino : *Scritti*؛ (۱۹) H. Philby : *Arabian Highlands*، Ithaka، نیویارک ۱۹۵۲ء؛ (۲۰) M. Tamisier : *Voyage en Arabie*، پیرس ۱۸۴۰ء؛ (۲۱) W. Thesiger : *A Journey through the Tihama, the 'Asir and the Hijaz Mountains*، در GJ، ۱۹۴۸ء؛ (۲۲) A. Toynbee : *Survey of International Affairs*، ۱۹۲۵، ۱۹۲۸، ۱۹۳۴ء، لنڈن ۱۹۲۷، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰ء؛ (۲۳) K. Twitchell : *Saudi Arabia*، قاہرہ ۱۹۴۷ء، اور *Report of the U.S. Agricultural Mission to Saudi Arabia*، واشنگٹن ۱۹۵۳ء.

(G. Rentz, W. Mulligan R. Headley)

([تلخیص از ادارہ])

عشاء : رک بہ صلوۃ.

عشاق : ایشیائے کوچک کا ایک شہر، ولایت خداوندگار میں سنجاق کوتاهیہ کی ایک قضا کا دارالحکومت، پہاڑوں کے دامن میں ایک زیرکاشت میدان کے کنارے واقع ہے۔ اس کی آبادی پندرہ ہزار نفوس تھی جن میں سے ایک تہائی ارمنی اور یونانی تھے۔ عشاق کے مکان اینٹوں کے بنے ہوئے ہیں جن میں باغیچے بھی ہیں۔ یہاں کی سڑکیں کشادہ ہیں۔ انیسویں صدی میں آتشزدگی کے بعد اس کو از سر نو تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ قالینوں کی صنعت کے لیے مشہور ہے جنھیں ''سمرنا کے قالین'' کہتے ہیں، [تفصیل کے لیے دیکھیے لاؤ لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادہ].

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۳۳؛ (۲) علی جواد : جغرافیہ لغاتی، ص ۵۸۳؛ (۳) Texier : *Asie Mineure*، ص ۴۲۵.

(L. Huart) ([تلخیص از ادارہ])

⊗ **عُشر**: [جمع: اَعشار؛ عُشور]؛ عَشر (اور عَشرۃ) سے ماخوذ ہے۔ عَشر، عربی میں پہلی دہائی، یعنی دس کے لیے اسم عدد ہے۔ مذکر انیا کے لیے عَشرۃ استعمال ہوتا ہے جیسے عَشرۃُ رجال اور مؤنث کے لیے عَشر جیسے عشرُ نسوۃ۔ لسان العرب میں ہے: العشرۃ اول العقود والعشر عدد المؤنث والعشرۃ عدد المذکر.

عُشر یا عُشیر، عَشر کی کسر ہے گویا جب کسی چیز کو برابر کے دس حصوں میں تقسیم کیا جائے تو ان میں سے ایک حصہ عُشر کہلائے گا، یعنی دسواں حصہ۔ عُشر ہی کا ہم معنی کلمہ مِعشار ہے جو قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے: وَمَا بَلَغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنٰهُم (سبا [۳۴]: ۴۵).

لسان العرب ہی میں ''عَشر القومَ'' یا عَشّر القومَ'' کے معنی ''اخذ عُشرَ اموالهم'' (ان کے مال کا دسواں حصہ وصول کیا) بتائے گئے ہیں اور یہ کہ ''عشر المال'' یا عَشّر المال'' کا مفہوم بھی یہی ہے۔ عُشر وصول کرنے والے کو عاشر یا عَشّار کہا جاتا ہے ''وبه سُمّي العشّار و منه العاشر . . . قابض العشر'' دیکھیے لسان، بذیل مادّہ.

عرب میں قدیم جاہلی معاشرے کے جابرہ جو ٹیکس وصول کرتے تھے اسے بالعموم عشور کے نام سے پکارا جاتا۔ لسان میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے احمدوا اللّٰه اذ رفع عنکم العشور (اللّٰہ کے شکر گزار بنو کہ اس نے تم کو عشور معاف کر دیا)۔ اس کے ساتھ صاحب لسان نے عشور کی تشریح یوں کی ہے: ''یعنی ماکانت الملوک تأخذہ منهم''۔ اس جاہلی عشور کے وصول کرنے والے بھی عاشر کہلاتے تھے؛ چنانچہ لسان کی نقل کردہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں: ''وفی الحدیث ان لقیتم عاشرا فاقتلوہ'' اور اس کی شرح میں کہا ہے'' ای ان وجدتم من یأخذ العشر علی ماکان یأخذہ اھل الجاھلیة مقیما علی دینه فاقتلوہ لکفرہ'' (یعنی اگر تمھارا سامنا کسی ایسے شخص (عاشرِ جاہلی) سے ہو جائے جو اہلِ جاہلیت کا عشر وصول کرتا ہو تو اسے قتل کر دو کیونکہ وہ کافر ہے'').

تاہم دور اسلام میں جن مسلمانوں نے رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف سے یا خلفاے راشدین کی طرف سے عشر وصول کرنے کی خدمت انجام دی ان پر بھی عاشر کا اطلاق روا سمجھا گیا۔ لسان میں ہے: و قد عشر جماعةٌ من الصحابة للنبی والخلفاء بعدہ فیجوز ان یسمّی آخذُ ذالک عاشرا لاضافة ما یأخذہ الی العُشر۔ التہانوی کی تصریح کے مطابق عاشر کے لغوی معنی ''آخذُ العُشر' (عشر وصول کرنے والا) ہیں اور اصطلاحِ شرعی میں وہ شخص عاشر کہلاتا ہے جسے حکومت نے محصول تجارت وصول کرنے پر متعین کیا ہو۔ یہ محصول درآمد کیے جانے والے اسباب تجارت سے چوکیوں اور سرحدوں پر وصول کیا جاتا ہے جس کے مقابلے میں حکومت تاجروں کو امن و حفاظت کی ضمانت دیتی ہے: العاشرُ لغةً آخذ العُشر من عشرتُ القومَ عشرا . . . ای اخذتُ منهم العشر و شریعة من نصبه الامام علی الطریق لاخذ صدقة التجار و امنهم من اللصوص''۔ [التہانوی محمد اعلیٰ: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادّہ]۔

دور اسلام میں، مذکور بالا محصولِ تجارت پر عشور کا لفظ بولا گیا جو غیر مسلموں سے وصول کیا جاتا تھا۔ لسان میں ہے: ''وفی الحدیث لیس علی المسلمین عشور انما العشور علی الیهود والنصاری . . . یعنی ماکان من اموالهم للتجارات دون الصدقات''.

شریعت کے نظام زکوٰۃ میں عُشر کی اصطلاح زکوٰۃ کی اس نوع کے لیے رکھی گئی ہے جو زمین (کھیتوں، باغات اور بعض معادن) کی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے جس کی شرح کل پیداوار کا دسواں حصہ (عُشر) اور بعض صورتوں میں بیسواں حصہ (نصف عُشر) مقرر ہے۔ عشر، زکوٰۃ کے دیگر اقسام کی طرح

صدقاتِ مکتوبہ (لازم کیے گئے صدقات) میں شامل ہے [یحییٰ بن آدم : کتاب الخراج]۔ اگر پیداوار کا عُشر بخوشی ازخود ادا نہ کیا جائے تو حکومت اسلامی کو اختیار حاصل ہوگا کہ جبراً وصول کرے [امجد علی : بہار شریعت، ۵ : ۳۳]۔

فقہاء عُشر کی فرضیت کے لیے، فرضیت زکوٰۃ کے عمومی دلائل کے علاوہ، خاص دلائل میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں : وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ (۶ [الانعام] : ۱۴۱) ”کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو“۔ قاضی ابو یوسف نے اپنی کتاب الخراج میں آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللّٰہ بن عباس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما اور حضرت سعید بن جبیر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں آیت کے الفاظ حَقَّهٗ کا مفہوم عُشر اور نصف عُشر سمجھا گیا ہے : ”عن عبداللّٰہ بن عباس فی قول اللّٰہ عزو جل وَاٰتُوا حَقَّهٗ يوم حصاده قال العشر و نصف العشر“ . . . . عن سعید بن جبیر فی قول اللّٰہ تبارک و تعالٰی وَاٰتُوا حَقَّهٗ، یوم حصاده قال یخیفک الضیف فتعلف دابته و یاتیک السائل فتعطیه ثم فیه العشر و نصف العشر“ [ابو یوسف : کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۲]۔ فرضیتِ عشر کے سلسلے میں سورۃ البقرہ کی یہ آیت بھی پیش کی جاتی ہے : يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ (۲ [البقرة] : ۲۶۷)، یعنی اے ایمان والو اپنی نیک کمائی سے اور اس میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا (اللّٰہ کی راہ میں) خرچ کرو۔ مذکورۂ بالا آیات کے ساتھ فقہا نے صحیح البخاری کی حدیث ذیل سے بھی استدلال کیا ہے : ”فیما سَقَت السماء والعیون اوکان عَثَریًا العشر و فیما سقی بالنضح نصفُ العشر“ [کتاب الزکوٰۃ، باب ۵۵]

[مولانا عبدالحی لکھنوی نے اسی حدیث بخاری کو دلیل بنایا ہے (دیکھیے عمدۃ الرعایة فی حل شرح الوقایة)۔ مؤلف بہار شریعت نے بھی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے : ”(عبداللّٰہ) بن عمر (رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما) سے مروی، حضور نے فرمایا جس زمین کو آسمان یا چشموں نے سیراب کیا یا عَثری ہو، یعنی نہر کے پانی سے اسے سیراب کرتے ہوں، اس میں عُشر ہے اور جس زمین کی سیرابی کے لیے جانور پر پانی لاد کر لاتے ہوں اس میں نصف عشر، یعنی بیسواں حصّہ“ [فتاوٰی دارالعلوم دیوبند، ۶ : ۳۱۳ تا ۳۱۴؛ امجد علی : بہار شریعت، ۵ : ۳۲]۔

عُشر جو کہ پیداوار کی زکوٰۃ ہے بقایا اقسام زکوٰۃ میں شامل ہونے کے باوجود ان سے یک گونہ منفرد بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر میں ریاست کا ایک مالی مطالبہ ہونے کا پہلو غالب ہے، جب کہ دیگر انواع زکوٰۃ میں تعبُّد کا پہلو غالب ہے۔ اسی وجہ سے بچے اور مجنون دیگر اقسام زکوٰۃ کے مطالبے سے مستثنیٰ ہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور اطفال و مجانین عبادت کے لیے مکلف نہیں جب کہ عُشر کا وجوب بچے، مجنون، عبد مکاتب کی زمینی پیداوار پر بھی ہوگا، بلکہ وقف زمین کی پیداوار پر بھی۔

عُشر کی فرضیت کے سلسلے میں ضروری شرطیں اور بعض دیگر تفصیلات مذاہب فقہی میں جزوی طور پر باہم مختلف ہیں۔ فقہائے احناف کے ہاں شروط اور متعلقہ تفاصیل یہ ہیں :

(الف) عُشر کے وجوب کے لیے عاقل اور بالغ ہونا ضروری نہیں؛ (ب) عُشر کے وجوب کے لیے زمین کا عُشری ہونا شرط ہے۔ پیداوار پر ریاست کے مطالبے کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں : عُشری اور خراجی۔ عُشری ہونے کی درج ذیل صورتیں ہیں :

(۱) مسلمانوں کا مفتوحہ علاقہ جو مجاہدین پر تقسیم کر دیا گیا؛ (۲) جہاں کے لوگ از خود مسلمان ہو گئے؛ (۳) عُشری زمین کے قریب زمین کو کاشت میں لایا گیا؛ (۴) اس زمین کو کاشت میں لایا گیا جو عُشری و خراجی دونوں علاقوں سے یکساں مسافت پر ہے؛ (۵) مسلمانوں نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا لیا اور اسے عُشری پانی سے سیراب کیا وغیرہ۔ زمین کے خراجی ہونے کی بھی متعدد صورتیں ہیں: مثلاً فتح کے بعد زمین مقامی غیر مسلم باشندوں کو عطا کر دی گئی، یا جو علاقہ صلح کے نتیجے میں حاصل کیا گیا، یا غیر مسلم رعایا نے اسلامی حکومت کے اذن سے بنجر کو آباد کیا، یا خراجی زمین سے ملحقہ زمینیں، یا خراجی پانی سے سیراب کی جانے والی زمین وغیرہ (پوری تفصیل کے لیے دیکھیے امجد علی: بہار شریعت، ۵: ۲۴؛ برصغیر (بعہد انگریزی) کی اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتاوی دارالعلوم دیوبند، ج ۱، ص ۱۷۰)۔ پانی کا عشری یا خراجی ہونا اس بنیاد پر موقوف ہے کہ پانی کے جو سرچشمے فی الاصل کفار کے تھے (جیسے نہر یزد جرد اور اسی طرح غیر مسلموں کی کھودی ہوئی نہریں) اور بعد میں مسلمانوں نے انھیں جنگ کے بعد حاصل کر لیا، خراجی پانی قرار دیے جائیں گے۔ اور اس کے علاوہ جملہ انواع عشری پانی کی ہیں، مثلاً بارش، کنووں اور چشموں کا پانی (عبدالحی: عمدہ الرعایة)؛ (ج) زمین سے جو پیداوار حاصل کرنا مستقلاً مقصود ہو، اس پر عشر عائد ہوتا ہے، چنانچہ لکڑی، گھاس، بانس، جھاڑ وغیرہ پر عشر نہیں کہ ان سے زمین کا منافع حاصل کرنا مقصود نہیں (یعنی یہ چیزیں از خود حاصل ہو جاتی ہیں)؛ (د) عشر جبھی واجب ہوتا ہے کہ فی الواقع زراعت ہوئی ہو۔ اس کے برعکس خراج [رک بآں] کے وجوب کے لیے اتنا کافی ہے کہ زمین قابل زراعت ہو اور صاحب زمین زراعت کی استطاعت رکھتا ہو؛ (ہ) بارش یا سیح (یعنی نالی کھود کر پانی گزارا گیا ہو) کے ذریعے آبپاشی ہو تو عشر واجب ہوگا۔ چرسے (یا رہٹ) کے ذریعے ہو تو نصف عشر ($\frac{۱}{۲۰}$)؛ (و) عشر ہر گونہ زمینی پیداوار پر عائد ہے مثلاً ہر قسم کے غلہ جات، سبزیاں، خوشبودار پھول، زعفران، انگور، کھجور، اور ہر طرح کے پھل، دیر پا ہوں یا نہ ہوں، قلیل ہوں یا کثیر، نصاب اور سال پورا ہونے کی شرط بھی نہیں؛ (ز) پھلوں کے علاوہ بقیہ درخت (تنے کی لکڑی وغیرہ)، اس کے گوند اور تارکول پر عشر نہیں؛ (ح) کھیتی کے اخراجات کاشتکار کے ذمے ہیں۔ یہ اخراجات وضع کیے بغیر پوری پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے؛ (ط) کھڑے کھیت (پکنے سے پہلے) فروخت ہو گئے تو عشر خریدار پر ہے، اور پکنے کے بعد بکیں تو بائع پر؛ (ی) پھلوں کا عشر اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب وہ پک کر قابل استعمال ہو جائیں (البتہ ادائی توڑنے کے وقت کی جائے گی) اور غلے کا عشر اس وقت نکالا جاتا ہے جب اسے صاف کیا جائے۔ اگر پیداوار از خود (مالک کے اقدام کے بغیر) تلف ہو جائے تو عشر معاف ہوگا۔

شافعی فقہا نے جو چند مزید شرائط عائد کی ہیں وہ یہ ہیں: (الف) عشر اس پیداوار پر لاگو ہوگا جسے بغیر مجبوری کے غذا بنایا جا سکتا ہو، جیسے گندم چاول وغیرہ۔ میتھی اور دھنیے وغیرہ پر عشر نہیں کہ یہ بنیادی خوراک نہیں؛ (ب) ذاتی ملکیت ہو۔ وقف اور صحرائی (خارج از ملکیتِ ذاتی) درختوں کی پیداوار پر عشر نہیں؛ (ج) پھلوں میں انگور اور کھجور کے سوا کسی چیز پر عشر نہیں؛ (د) عشر کی ادائی سے قبل پیداوار کو ذاتی استعمال میں نہیں لا سکتے؛ (ہ) عشر اس وقت واجب ہے جب پیداوار نصاب تک پہنچے، یعنی ۵ وسق یا اس سے زائد ہو (پانچ وسق

برابر ہیں، ۳۰۰ صاع کے اور ۳۰۰ صاع مصری پیمانے کی رو سے ۴ ڈبے ۲ کیلو، یعنی پاکستان و ہند کے اب تک کے رائج پیمانے میں ۱۷ من ۲۰ سیر کے برابر ہیں)؛ (و) نصاب ایک ہی جنس اور ایک ہی فصل سے پورا ہونا چاہیے ۔ حنابلہ کے ہاں ملحوظ شرائط وجوب اور متعلقہ تفصیلات حسب ذیل ہیں: (الف) اس پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کیا جاسکے؛ (ب) وجوب کے وقت نصاب مکمل ہو؛ (ج) پیداوار کا قابل غذا ہونا ضروری نہیں (فقہ شافعی سے اختلاف کے ساتھ، میتھی اور دھنیے وغیرہ پر بھی عشر ہو گا)؛ (د) ایک قبیل کی زراعتی اجناس (مثلاً ہمہ گونہ غلے) کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اجناس ایک ہی سال کی پیداوار ہوں۔

فقہاے مالکیہ کی بیان کردہ چند تفاصیل (و شرائط) یہ ہیں: (الف) جب کھیت تیار ہو جائے (دانے جھڑنے لگیں اور آب پاشی کی ضرورت نہ رہے) اور پھل پک جائیں تو عشر واجب ہو جاتا ہے؛ (ب) زمین مالک نے خود کاشت کی ہو تو عشر واجب ہے؛ (ج) ایک قبیل کی اجناس تکمیل نصاب کرتی ہیں، مگر ہر نوع کا عشر اسی نوع سے نکالا جائے؛ (د) اگر پھل پک جانے پر مقدار پیداوار اور پھر اس میں واجب ہونے والے عشر کا تخمینہ لگوا لیا جائے تو ذاتی استعمال میں لانا جائز ہو جاتا ہے (مذاہب فقہی کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے الجزیری، عبدالرحمٰن: الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

مآخذ: (متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ) (۱) الشافعی: الام؛ (۲) ابو عبید: الاموال؛ (۳) یحیی بن آدم القرشی: الخراج؛ (۴) مرغینانی: الهدایۃ؛ (۵) الماوردی: الاحکام السلطانیہ؛ [(۶) معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادہ؛ (۷) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ]۔

(قاضی عبدالنبی کوکب)

عَشَرۂ مُبَشَّرہ: یہ وہ دس جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے ۔ یہ اصطلاح احادیث میں نہیں آئی لیکن یہ تصور انہیں سے ماخوذ ہے ۔ اس قسم کی حدیثوں میں عموماً یہ الفاظ ملتے ہیں "عَشَرۃٌ فی الجنّۃ" "دس حضرات جنّت میں ہوں گے" جس کے بعد ان کے نام درج ہیں ۔ مختلف فہرستوں میں ذیل کے صحابۂ کرامؓ کے اسما مذکور ہیں: حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحۃؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبدالرّحمٰنؓ بن عوف، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت سعیدؓ بن زیدؓ ۔ بعض روایات میں ان نو حضرات سے پہلے خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا اسم مبارک ہے (ابو داؤد: سنن: باب ہشتم؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۸۷، ۱۸۸، دو بار) ۔ دوسری روایات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا اسم مبارک نہیں بلکہ ان کی جگہ حضرت ابو عُبیدہؓ بن الجرّاح کا نام ہے (الترمذی: کتاب المناقب، باب ۲۵؛ ابن سعد، ۳: ۲۷۹؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۹۳)۔

اس قسم کے تصورات کی اصل، مراتب مذہبی کے وہ رجحانات ہیں جو ملّت اسلامی میں نمایاں تھے اور قدیم ترین عقائد میں بھی موجود ہیں۔ [دینی خدمات انجام دینے، خیر میں سبقت لے جانے، راہ حق میں آزمائش کے کٹھن مراحل ثابت قدمی سے طے کرنے کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے متعدد مواقع پر مختلف اصحابؓ کو مغفرت اور جنت کی بشارت سے نوازا، عشرۂ مبشرہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے ۔ آپؐ نے حضرت خدیجہؓ کو جنت میں بتایا ۔ حضرت بلالؓ کو اپنے سے پہلے جنت میں جاتے ہوئے محسوس فرمایا ۔ حضرت عائشہؓ کو آخرت (جنت) میں اپنے ساتھ بتایا۔

اصحابؓ بدر کو تمام اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش کی بشارت دی ۔ یہ سب فضیلتیں اور بشارتیں دین میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کا ساتھ دینے اور نمایاں خدمات انجام دینے والوں کو دی جاتی تھیں] .

مآخذ: [(۱) محبّ الدّین الطّبری: الرّیاض النضرۃ فی مناقب الأصحاب العشرۃ، قاہرہ ۱۳۲۷ھ؛ (۲) ابن الأثیر: اُسْدالغابہ، خدیجہ بنت خویلد؛ بلالؓ بن رباح؛ عائشہؓ بنت ابوبکرؓ؛ (۳) مفتاح کنوزالسنۃ، بذیل مادۂ الجنۃ؛ عشرۂ مبشرہ؛ (۴) الذّھبی: سیر اعلام النّبلاء، بذیل اسمائے صحابۂ عشرۂ مبشرہ] .

(A. J. WENSINCK)

* **العشّاب**: (ع) جڑی بوٹیاں جمع کرنے یا فروخت کرنے والا، (عُشْب = سبز گھاس)، جس کے معنی تازہ، یک سالہ بوٹیاں ہیں، جنہیں بعد میں سکھا لیا جاتا ہے ۔ طبی کتابوں میں لفظ اعشاب سے مراد بالخصوص مفردات ہیں اور العشّاب سے مراد جڑی بوٹی بیچنے والا یا بوٹیوں کا ماہر، مثلاً ابن السّویدی (م ۱۲۹۱ء) جو ایک نامور طبیب ہے، اپنے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک عبارت میں جو مخطوطۂ ایا صوفیا، عدد ۳۷۱۱، کے سرورق پر محفوظ ہے، اپنے استاد ابن البیطار [رکّ باں] کو جو ایک مشہور و معروف ماہر ادویہ ہے، ''العشّاب المالقی'' یعنی مالقہ (Malaga) کا ماہر گیاہ طبّی کہتا ہے ۔ اسی سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ الشّجار جو اکثر کتب لغت میں موجود نہیں، پودوں کے ماہر یا عالم نباتات کے معنوں میں آتا ہے ۔ یہ لفظ شَجَر سے ماخوذ ہے جیسے درخت، جھاڑی، بوٹی یا ہر ایک ایسے پودے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جس کا مضبوط چوبی تنا ہو اور عام طور پر درختوں کے لیے بھی ۔

(M. MEYERHOF)

عُشّاقی زادہ: ایک ترکی خاندانی نام جو فارسی سے مستعار ہے اور جس کا صحیح مفہوم عشّاقی کا بیٹا یا اس کا کوئی خلف ہے؛ عشّاقی خود اُشاق سے اسم نسبت ہے، (جسے معرّب کر کے عُشّاق بنا لیا گیا، یعنی عاشق کی جمع) جو ایشیائے کوچک کا ایک شہر ہے، لہٰذا عشّاقی زادہ کے معنے ہیں وہ شخص جو اُشاق کے کسی شخص کی اولاد میں سے ہو ترکی میں اس نام سے دو خاندان معروف تھے یا ہیں :

(۱) عشّاقی زادہ عبدالباقی کی اولاد جو قاضی مکّہ اور نقیب الاشراف سیریک‌زادہ عبدالرّحمٰن افندی کا داماد تھا ۔ وہ ولی اللہ شیخ حسام الدّین حسن کے تیسرے فرزند تھے ۔ جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ بخارا سے آئے تھے ۔ ارزنجان میں انھوں نے شیخ احمد السّمرقندی سے شرف تلمذ حاصل کیا اور بعد میں اُشاق آ کر آباد ہوگئے؛ پھر وہاں سے سلطان سلیمان قانونی کے عہد میں استانبول جا بسے ۔ انھوں نے ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء-۱۵۹۵ء میں قونیہ میں وفات پائی اور استانبول کی اس مسجد میں مدفون ہوئے جو انھوں نے [محلّۂ] قاسم پاشا میں ایک تکیے کے ساتھ تعمیر کرائی تھی ۔ یہاں وہ مشائخ بھی دفن ہیں جو ان کے جانشین ہوئے ۔ شیخ حسام الدین نے عشّاقیہ سلسلہ یا طریقہ جاری کیا، جس کے آداب و اصول میں کُبْرَوِیّہ اور نُوربَخْشِیّہ طریقوں کا بہت اثر ہے جو سلسلۂ احمدیہ، جو خود خلوتیہ سلسلے سے نکلا ہے، کی ایک شاخ ہے ۔ بقول (v. Hammer : *Hist. de l'Emp. Ottoman*، ۷ : ۲۸۷) عشّاقیہ سلسلہ سلطان مراد ثالث (۱۵۷۴ء تا ۱۵۹۶ء) کے عہد میں قائم ہوا تھا ۔ اس سلسلے کی سجاد گی نرینہ اولاد کے فقدان کی بنا پر زیادہ عرصے تک بانی کی صلبی اولاد میں باقی نہ رہی، لیکن اسی خاندان کی ایک اور شاخ کافی پھولی پھلی اور یہی لوگ بجا طور

پر اب عشّاقی زادے کہلاتے ہیں۔ عشّاقی زادہ عبدالباقی موصوف کے ایک بیٹے عشّاقی زادہ حسیب ابراہیم افندی تھے جو خود ایک خاندان کے مورث تھے اور جنھوں نے تاریخی تصانیف کی بنا پر کافی شہرت حاصل کی (دیکھیے Babinger : *GOW*، ص ۲۰۸ - ۲۰۹؛ v. Hammer : کتاب مذکور، ۲ : ص ۷۷۳)۔ قاضی عبدالباقی کے ایک اور بیٹے عبداللہ نسیب افندی تھے۔ یہ ۱۱۲۳ھ سے ۱۱۳۰ھ تک استانبول کے نقیب الاشراف رہے۔ (سجلّ عثمانی، ۳ : ۳۷۳ ببعد؛ رفعت : دولۃ النقباء، ص ۳۳ ببعد)۔

(۲) تجّار (قالین وغیرہ) اور سر کردہ لوگوں کا ایک خاندان جو انیسویں صدی کے اواخر میں سمرنا [ازمیر] میں آباد تھا اور جس میں مشہور نثر نگار اور افسانہ نویس عشّاقی زادہ خالد ضیاء Halit ziya (دیکھیے خالد ضیاء) اور اس کی بھتیجی خانم ہیں، جو غازی مصطفٰی کمال پاشا [اتاترک] کی پہلی بیگم تھیں۔ جیسا کہ خالد ضیاء نے اپنی خود نوشت سوانح حیات (خاطرہ لسر ارسنده، جو رسالۂ وقت میں جنوری ۱۹۳۱ء سے شائع ہوئے؛ دیکھیے ان سوانح کا شمارہ ۲) میں بیان کیا ہے کہ ۱۸۶۹ء تک یہ خاندان حلواجی زادہ Helvacīzade کہلاتا تھا۔ اس کی جو شاخ سمرنا چلی گئی وہ اشّاق لیلر Ushshaklīlar "یعنی اشاق کے رہنے والے" کہلانے لگی پھر بعد میں اس نام کو عشّاقی زادہ میں بدل دیا گیا کیونکہ ان کے خیال میں یہ نام زیادہ خوشنما تھا۔

مآخذ : (ان دو خاندانوں میں سے صرف پہلے کی بابت) : (۱) ثریا بے : سجلّ عثمانی، ۳ : ۲۹۸؛ ۲ : ۱۱۲، ۱۸۰؛ (۲) شمس الدین سامی بے : قاموس الاعلام، ۳ : ۳۱۰۹؛ (۳) Hammer : *Hist.*، ۲ : ۳۰۷؛ (فرانسیسی نسخہ)؛ (۴) Babinger، در *GOW*، ص ۲۰۹ (ماخذ)۔

عشاقیہ سلسلے کی بابت دیکھیے (۱) احمد رفعت : لغات تاریخیه و جغرافیه، ۳ : ۲۴۳، بذیل مادہ طریقه؛ دیکھیے : نیز (۲) دائرہ معارف، بذیل مادۂ طریقه؛ مختلف مشائخ کی بابت تفصیلات کے لیے دیکھیے حافظ حسین بن الحاج اسمٰعیل ایوان سرائی کی کتاب : حدیقۃ الجوامع، قسطنطنیه ۱۲۸۱ھ، ۲ : ۲۳ تا ۲۵ (ملخص ترجمہ، در Hammer : *Hist.*، ص ۹۴، شمارہ ۶۲۴)۔

(J. Deny)

عشق : (ع) محبت، وفور شوق، اگرچہ یہ لفظ قرآن مجید میں نہیں آیا، تاہم وسیع تر معنوں میں اس نے عربی ادب میں خاصی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ اس کے تجزیے میں ہمیں ان حالات کا پتا چلتا ہے جن میں 'عربی۔ اسلامی' احساس و فکر کی نشو و نما عمل میں آئی۔ بقول الدَّیلمی (عطف، فصل ۵، ص ۷۸ ببعد) ہر قسم کے لوگوں نے محبت اور عشق پر، جو محبت کی سب سے زیادہ متحرک شکل ہے، اپنے اپنے خیالات بیان کیے ہیں۔ صحرائی عربوں، بڑے بڑے عالموں، فقہا، دانشوروں، صوفیوں، وغیرہ نے عشق کے اسباب اس کے مظاہر، اس کے درجات اور اس کے بارے میں مفصل اظہار خیال کیا ہے۔ عشق کی تعریف بیان کرنے کی اولین کوششوں میں الجاحظ کے رسالۃ فی العشق کا نام لیا جا سکتا ہے (رسالہ ۱۱، ص ۱۶۱ تا ۱۶۹، رسائل، طبع السّندوبی، ص ۲۶۶ تا ۲۷۵)۔ اس مسئلے میں لوگوں کا انتہائی انہماک تھا، یہاں تک کہ یحیی بن خالد البرمکی کی موجودگی میں بھی اس پر بحث ہو چکی تھی۔ بقول المسعودی مختلف مذہبی رجحانات کے تیرہ نمائندوں نے، جن میں ایک موبذ [زرتشتی عالم دین] بھی شامل تھا، اس بحث میں حصہ لیا، اس نے ان کی پیش کردہ تعریفیں مروج (۶ : ۳۶۸ تا ۳۸۶) میں نقل کی ہیں اور ان کے

علاوہ جالینوس، بقراط، وغیرہ کے اقوال بھی بیان کیے ہیں ۔ الدَّیلَمی نے ان میں سے بعض کو دہرایا ہے ۔

ایک عام طور پر مسلّمہ تعریف کی رُو سے عشق کسی محبوب شے یا ہستی (معشوق) کے حصول کی ناقابل مزاحمت خواہش (شوق، تشویق) کا نام ہے ۔ اس تجربے سے گزرنے والے شخص (عاشق) کو اپنے اندر کسی نہ کسی نقص یا کمی کا احساس ہوتا ہے جسے وہ ''حصولِ کمال'' کے لیے ہر قیمت پر دور کرنا چاہتا ہے ۔ اسی لیے دیگر کمالات کی طرح، جن کی رُوح اور جسم کو خواہش ہوتی ہے، عشق میں بلند و پست ''مراتب'' ہوتے ہیں ۔ بظاہر عشق کے متعدد محرکات ہوتے ہیں، لیکن ان میں ایک ہی عینیت یا معنی کارفرما ہوتا ہے جو بلاشبہہ سب انسانوں کے دل و دماغ پر شدت کے ساتھ چھایا رہتا ہے ۔ یہ اس جمال (الحُسن) کی انتہائے آرزو (تَوقان) ہے جسے اللہ تعالٰی نے عالم موجودات میں آدمؑ کو اپنی صورت پر تخلیق کرتے وقت ظاہر کیا (عطف، فصل ۱۸، ص ۲۳) ۔ اسی وجہ سے آنکھیں اور کان اعضائے رئیسہ ہیں، اس لیے کہ وہ ''الحُسن'' کا ادراک کرتے ہیں، جیسے کہ چہرے، سر کے بالوں، کسی حسین قدرتی منظر، سریلی آوازوں، وغیرہ کا ۔ اگر اس میں، جیسا کہ یونانیوں نے بتایا ہے، اس بات کا بھی اضافہ کر لیا جائے کہ حسن، نیکی (خیر) اور سچائی (الحق) سب ایک ہی ناقابل تقسیم وحدت کے مختلف روپ ہیں تو ان سب کی یک جہتی میلانات، مداخلات اور آلائشوں کی پیچیدگی نظر آ جائے گی جو عشق کے مفہوم میں پیدا ہو گئی ہے ۔ قدیم مصنفوں کے ہاں الدَّیلَمی سے لے کر لسان الدین ابن الخطیب تک ارتقا کے تین بڑے مقامات دیکھے جا سکتے ہیں، جو یہ ہیں : اول محبّۃ طبیعیّۃ، دوم محبّۃ عقلیہ، اور بالآخر محبّۃ الٰہیّہ ۔

سب موجودات میں ہستی کے اس مرتبے کے حصول کی خواہش کارفرما ہے جو ان کے اپنے درجے سے اوپر ہے ۔ یہ محرک خواہش، جو تمام جہان میں جاری و ساری ہے، عشق کائناتی ہے (مسکویہ : تہذیب، ص ۲۳ ببعد) ۔ انسانوں کے مابین انس (مودّت) عشق کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جس کا سب سے زیادہ تجسّس آمیز اور حقیقت پسندانہ تجزیہ ابن حَزم [رک بآں] کی تصنیف طوق الحمامۃ میں کیا گیا ہے، اس سے وہ نفسیاتی اور جسمانی کیفیتیں ظہور میں آتی ہیں، جنھیں ایسے رائج العام الفاظ کی مدد سے بیان کیا جاتا ہے جو بالخصوص شاعری میں استعمال ہوتے ہیں (دیکھیے صَبابۃ، عَلاقہ، کَلَف، شَغَف، شَعَف، تَتَیُّم، تَتَبُّل، وَلَع، غرام، هُیام، وَلَہ، تَدَلُّہ . . .) ۔ تمام نفسانی خواہشات سے پاک ہو کر یہ جذبۂ عشق عبادت کی ایک ارفع و اعلٰی شکل اختیار کر لیتا ہے، جس سے [بعض اوقات] ایک دماغی عدم توازن پیدا ہو جاتا ہے ۔ یہ کسی مثالی نسوانی شکل کی روحانی پرستش کی کیفیت ہوتی ہے، جس پر جوشِ جذبات (غلَیان) کی حالت میں کسی روح کے ''مہذّب'' خیالات مرتکز ہو جاتے ہیں ۔ دوسری تیسری صدی ہجری / آٹھویں نویں صدی عیسوی میں عراقی حلقوں میں ان خیالات و جذبات کی ادبی ترسیم (Formalisation) اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ ان کے ارتقا میں معاشرتی رسم و رواج، متشدّد اخلاقی نظام اور کسی حسین شے کی جانب قدرتی میلان کے مختلف کرداروں کے اثرات کی تعیین دشوار ہو گئی ۔

فلسفیوں کے ہاں عشق ایک عقلی چیز ہے ۔ یہ اس بلند ترین مسرّت (السعادۃ القُصوٰی) کی جانب غیر ارادی، واضح اور باقاعدہ میلان کے مرادف ہے، جو ایسی عقل کے لیے جو حواس خمسہ کے

ذریعے منتقل ہونے والے علم کے اشتباہات سے آزاد ہو چکی ہو، خالص نیکی (الخیر المحض) کا مفہوم حاصل کر لیتی ہے۔ عقل مند انسان ایک سچی واحد ہستی (الواحد الحقّ) کی تلاش میں جتنا بھی آگے بڑھتا ہے اسی قدر وہ اپنے اندر اس ناقابل محو خوشی (ابتہاج) اور لذت مطلق (اللذّة المطلقه) کو بڑھتا ہوا محسوس کرتا ہے جو ذاتِ واجب الوجود کے کمال و حسن کے مشاہدے سے حاصل ہوتی ہے۔

صوفیوں کے ہاں عشق کا ولولہ کسی قدر مزاحمت کے باوجود، مذہبی زندگی کا ایک جزو ہے، کیونکہ یہ اس منظّم انس و الفت (محبّة) کا ایک قدرتی ارتقا ہوتا ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آتا ہے: [قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ (۳ [آل عمران]: ۳۱)؛ وَ اَلْقَیْتُ عَلَیْكَ مَحَبَّةً مِّنِّیْ ج (۲۰ [طٰهٰ]: ۳۹)]۔ اللہ کی ''طلبِ لازوال'' کو بیان کرنے کے لیے محبت کی جگہ عشق کا استعمال اور عشق الٰہی کو ایک ایسی صفت قرار دینا جس سے صوفی کا قلب معمور ہوتا ہے، بظاہر الحلاج کی وجہ سے ہوا (الدیلمی، عطف، فصل ۱۶۳ تا ۱۶۵)۔ محبت اب محض اللہ تعالٰی کی نعمتوں کے شکریے کا اظہار نہیں رہی، اب یہ متقشفانہ زہد اور ارکان مذہبی کی سختی سے پابندی پر قانع نہیں۔ یہ ایک مطلق ضرورت بن گئی جس میں نہ تو کوئی خوبی ضروری ہے اور نہ کوئی استراحت بلکہ جو عاشق و معشوق کے مابین ایک دوسرے سے قرب و نسبت کے ساتھ ساتھ زور پکڑتی جاتی ہے۔ عشق / محبت کا یہ ارتقا [یونانی] eros/agape کی صداے بازگشت سے خالی نہیں، لیکن اسلام میں ان دونوں تصورات کا باہمی تعلق اس لیے پیچیدہ ہو گیا کہ ''مہذّب'' [شرعی] اور صوفیانہ رجحانات بیک وقت پروان چڑھتے رہے۔ جب یونانی تصانیف سے رابطہ ختم ہو گیا تو محبت کے شرعی نظریے کی جانب رجوع عمل میں آنے لگا، مثلاً الغزالی اور ابن تیمیہ کے ہاں، یا ایک کامل اور پاک و صاف تخیل کی ترفیع و تحلیل کی جانب، جیسے کہ السُّہروردی، بلکہ ابن العربی کے ہاں بھی۔ عشق کے صحیح مفہوم کے بارے میں جو بھی اختلاف رائے ہوا، یہ قرون وسطٰی کی اس خود آگاہی کا ایک خاصّہ رہا ہے جس پر ایک ابدی، فوق الکائناتی اور مقدس ہستی کی طلب و جستجو کا خیال طاری رہتا تھا۔

مآخذ: (۱) الوشّاء: موشّی، ص ۵۰ ببعد؛ (۲) محمد بن داود: کتاب الزّهرة، طبع Nykl؛ (۳) الدّیلمی: کتاب عطف الالف المألوف علی اللّام المعطوف، طبع J.C. Vadet، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۴) مسکویہ: تہذیب الاخلاق، طبع C. Zurayk، بیروت ۱۹۶۷ء؛ فرانسیسی ترجمہ از M. Arkoun: *Traité d'Éthique*، دمشق ۱۹۶۹ء؛ (۵) ابن سینا: رسالة فی العشق، طبع Mehren، در *Traités mystiques*، کراسہ ۳، لائیڈن ۱۸۹۴ء؛ (۶) ابن الجوزی: صید الخاطر، ۵۰۰، ۱ تا ۷۰۱؛ (۷) ابن القیّم الجوزیّہ: روضة المحبّین، طبع احمد عبید؛ (۸) لسان الدّین ابن الخطیب: روضة التّعریف بالحبّ الشّریف، طبع احمد عطا، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۹) Massignon: *Interferences philosophiques et percées metaphysiques dans la mystique hallagienne: notion de l'"essentiel Désir"*، در *Opera minora*، ۲: ۲۲۶ تا ۲۵۳؛ (۱۰) H. Ritter: *Das Meer der Seele*، لائیڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) J. C. Vadet: *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siécles de l'Hegira*، پیرس ۱۹۶۸ء۔

(M. ARKOUN)

عَشق آباد، (صحیح شکل عِشق آباد؛ عربی لفظ عِشق کے ترکی تلفظ [عَشق] کے مطابق، جسے روسی ۱۹۲۴ء سے اشخبد Ashkhabad کہتے ہیں، اور اس سے پہلے ۱۹۲۱ء تک اسخبد Askhabad کہتے تھے۔

۱۹۲۱ تا ۱۹۲۷ء پولٹورک (Poltorack)، ایک شہر کا نام جو ۱۹۲۴ء سے سوویٹ جمہوریۂ ترکمنستان کا صدر مقام ہے۔ یہ شہر صحراے قرہ قوم کے جنوب میں ایک نخلستان میں واقع ہے اور جو پانچ سو خیموں کے ایک ترکمان پڑاؤ سے (۱۸۸۱ء میں جب روسیوں نے اسے سر کیا) ترقی کر کے شہر بن گیا ہے۔ ۱۸۹۷ء تک جب کہ وہ ضلع ماوراے خزر (Zakaspijskaya Oblast') کا صدر مقام تھا، اس کے باشندوں کی تعداد ۱۹۴۲۸ تک پہنچ گئی تھی، جن میں سے زیادہ تر تاجر اور سرکاری ملازم تھے۔ اس شہر نے بڑی تیزی سے ترقی کی اور ۱۹۱۴ء سے پہلے ہی یہاں ایک عجائب گھر (جس میں دیگر عجائبات کے علاوہ ترکمانی نسلیات کے متعلق بھی دلچسپی کی اشیا موجود تھیں) اور ایک کتب خانہ (جس میں کچھ فارسی کے مخطوطات بھی تھے) قائم ہو گیا تھا۔ ۱۹۱۷ء کے بعد پانی کی بہم رسانی کی مشکلات کے باوجود یہ شہر ضلع کا اہم صنعتی مرکز بن گیا۔ (منسوجات، ریشم کے کارخانے، غذائی اشیا، عمارتی سامان)۔ اس نے ثقافتی اہمیت بھی حاصل کر لی (۱۹۵۰ء سے یہاں گورکیہ Gor'kiy یونیورسٹی، چار اور مدارس عالیہ، USSR کی اکادمی آف سائنس کی ایک شاخ اور تحقیق علمی کے دیگر ادارے) اور باشندوں کی تعداد بڑھ کر ۱۹۲۶ء میں ۵۱۵۹۳، اور ۱۹۳۹ء میں ۱۲۷۰۰۰ ہو گئی۔ ان باشندوں کی قومیت کے بارے میں کوئی خاص معلومات نہیں دی گئیں، لیکن بلاشبہہ اس شہر میں روسی بھی خاصی تعداد میں آباد ہیں۔

یہاں بار بار (۷ نومبر ۱۸۹۳ء، ۱۷ جنوری ۱۸۹۵ء، ۱۹۲۹ء) زلزلے آتے رہے ہیں۔ ۱۹۴۷ء سے سوویٹ کی طرف سے یہاں ایک زلزلہ نما رصد گاہ بن گئی ہے۔ ۶ اکتوبر ۱۹۴۸ء کو تو ایک بڑا تباہی خیز زلزلہ آیا۔ بہت سی عمارتیں منہدم ہو گئیں اور بہت سی جانیں ضائع ہوئیں۔ (زلزلے کا مرکز زیادہ تر پچاس میل جانب جنوب کوپت طاغ میں واقع ہے)۔

عشق آباد کا ضلع کپاس اور غلے کی کاشت کے لیے بہت مشہور ہے، اس کے علاوہ یہاں انگور، خربوزے، سردے اور سبزیاں بھی کاشت کی جاتی ہیں۔ یہ ضلع کوہستان کوپت طاغ کے دامن، تجن کے نخلستان اور صحراے قرہ قوم [رک بآں] کے وسطی حصوں پر مشتمل ہے۔ معدنیات میں جست، سیسہ، گندھک اور بیریم سلفیٹ (Barytes) پائے جاتے ہیں۔

عشق آباد سے چار پانچ میل جانب غرب شہر نسا [رک بآں] کے کھنڈر ہیں، اور چھے سات میل جانب مشرق شہر اناؤ Anaw ہے، جن میں ایک خوبصورت مسجد کے آثار بھی ہیں، جس پر اس کے تعمیر کنندہ ابوالقاسم بابر (م ۸۶۱ھ/۱۴۵۶ - ۱۴۵۷ء) کا ایک کتبہ بھی ہے۔ اس مقام پر ۱۹۰۴ء کی کھدائیوں کے دوران میں متاخر حجری (neolithic) تہذیب کے بہت سے آثار برآمد ہوے جو تین ہزار سال ق - م سے پانچسو سال ق - م (؟) تک کے زمانے سے متعلق ہیں۔

مآخذ: (۱) W. F. Vasyutin, S. A. Balsak اور J. G. Feigin: *Wirtschaftsgeographie der USSR*، ۱۰: Die Republiken Mittelasiens، جرمن طبع برلن ۱۹۵۳ء، ص ۳۰۰ ببعد (کتاب کے آخر میں نقشے بھی ہیں)؛ (۲) W. Leimbach: *Die Sowjet-Union*، Stuttgart ۱۹۵۰ء، ص ۲۰ ببعد، ۲۲۲؛ (۳) T. Shabad: *Geography of the USSR*، نیویارک ۱۹۵۱ء؛ (۴) Brockhaus-Efron: *Entsikl. Slovar*، طبع اول، ۲: ۳۰۳ ببعد؛ (۵) *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*، بار دوم، ص ۵۸۳ تا ۵۹۰ (ضلع کے نقشے اور دیگر خاکوں کے ساتھ)۔

(B. Spuler)

• **عَشِیّ** : (ع)؛ شام، رات، رات [عشا] کی نماز کا وقت۔

• **عَشِیرہ** : [ع]؛ یہ لفظ جو عام طور پر ''قبیلہ'' [رَكّ بآں] کا ہم معنی ہے، بعض اوقات قبیلے کی ایک شاخ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ عبدالجلیل طاہر عرب ملکوں کے بدویوں اور قبیلوں پر اپنے مقالات (البدو والعشائر فی البلاد العربیة، *Inst. des Hautes Études arabes*، قاہرہ ۱۹۵۵ء) کے عنوان میں اس لفظ کو پہلے معنوں میں استعمال کرنے کے بعد اس کے ایک زیادہ اصطلاحی معنی یہ بھی بتاتا ہے (۲۰، ۱ : ۲ تا ۷) کہ ''قبائلی معاشرے کی اکائی یا اس کی بنیاد خاندان یعنی عائلہ [رَكّ بآں] ہے؛ متعدّد خاندان جو مشترک جد، بالخصوص پانچویں پشت کے جد کی صلب سے ہوں، باہم مل کر فَخذ کہلاتے ہیں؛ متعدد افخاذ کے مجموعے کا نام عشیرہ ہے اور متعدد عشائر مل کر قبیلہ بناتے ہیں''، اس مصنف کو کتاب کے باب ہفتم میں ان غیر متعین معاشرتی تصورات کے حقیقی ناموں کی کوئی معین تعریف کرنے کی کوشش میں جو مشکلات پیش آئی ہیں، ان کی توجیہ ان گروہ بندیوں کے عدم انضباط سے کی جا سکتی ہے اور اس سے اس بات کی یاد دہانی ہوتی ہے کہ عرب مصنّفین کو صدیوں تک ان مشکلات سے واسطہ پڑتا رہا ہے ۔ یہی بات لغات اور فرہنگوں کے متضاد بیانات کی بنیاد ہے . . . . اور جیسا کہ ہر شخص خود دیکھ سکتا ہے، ان اختلافات کی بھی جو الماوردی کی الاحکام السّلطانیة میں اور بشر فارس کی *L'honneur chez les Arabes* (ص ۷۷، ۷۸) میں پائے جاتے ہیں ۔ Josef Henninger : *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*، (لائیڈن ۱۹۴۳ء، ص ۱۳۴، ۱۳۵) نے اکائیوں کی ایک انتہائی غیر مربوط توسیع سے جو اس کے نظریے کی اہم خصوصیت ہے اور جس کی تائید میں اس نے بہت سے حوالے بھی پیش کیے ہیں، قبائلی ساخت کی یہی تشریح چار مدارج میں پیش کی ہے (۱) خاندان، یعنی عائلہ؛ (۲) پانچ پشتوں تک کی اولاد = اہل یا آل؛ (۳) کنبہ (clan)؛ (۴) قبیلہ، عشیرہ، بدیدہ، فرقہ ۔ مؤخرالذکر الفاظ ہم معنی ہیں، لیکن ''بعض اوقات عشیرہ اور بدیدہ کو قبیلے کی شاخیں سمجھا جاتا ہے (ص ۱۳۴) . . . . عشیرہ اور حمولہ اکثر متبادل الفاظ کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، اور ''اہل'' پوری قوم کے لیے آتا ہے'' (ص ۱۳۵) ۔ اس کے مقابلے میں لسان العرب (۶ : ۲۵۰، ۱، ۹) کی تعریف سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان لفظوں کے مفہوم کا یہ اتار چڑھاؤ اس نزاع کی بنا پر ہے جو لفظ کے اصلی معنوں اور معمولی غیر متعیّن (روز مرہ) معنوں میں جاری رہتا ہے ۔ مثلاً ''ایک شخص کا عشیرہ اس کے باپ کی قریب ترین نرینہ اولاد پر مشتمل ہوتا ہے'' (صحیح معنی) جسے ''قبیلہ'' بھی کہتے ہیں ۔ (مجاز مرسل کے ذریعے یعنی کُل کا ذکر کر کے جزو مراد لے کر معنی تبدیل ہو گئے) ۔ دوسری سامی زبانوں سے مقابلہ کرنے سے بھی کوئی مدد نہیں ملتی، اس لیے کہ یہ خصوصیت صرف عربی زبان میں پائی جاتی ہے کہ وہ دسویں اصل سے مشتق بظاہر الگ الگ الفاظ کا ایک چھوٹا سا مجموعہ پیش کرتی ہے، جن سے براہ راست و بلا واسطہ قریبی رشتوں کے نمایاں تصور کا اظہار مقصود ہوتا ہے ۔ اشتقاق الفاظ کے اس مسئلے پر، جہاں تک میرے علم میں ہے، صرف Marcel Cohen : *Essai Comparatif . . . Chamito-sémitique*، (پیرس، ۱۹۴۷ء، ص ۸۶) نے سرسری بحث کی ہے ۔ اسماے عددی کے مادوں سے بعض جانوروں اور پودوں کے مجہول سے ناموں کے سوا، ایسی مشتق شکلیں نہیں

ملتیں جن کا تعلق معنوی اپنے اعداد سے نه هو، لہٰذا یه ناممکن نہیں که دراصل دس افراد کے گروہ کا تصور مقصود هو؛ لیکن تخمین قدر کی یه بنیاد بھی انتہائی کمزور ہے، کیونکه لسان العرب (۶ : ۲۵۰) میں یه اضافه بھی موجود ہے که "عشیرہ" صرف مردوں (نرینه افراد) پر مشتمل هوتا ہے (یہی مَعْشَر، نَفَر، قوم، رَهْط اور عالم کے بارے میں بھی صحیح ہے)، جس سے ایک طرف تو اس اصطلاح [عشیرہ] کے موجودہ عام استعمال کی تائید هوتی ہے جسے فاسد سمجھا جاتا ہے اور دوسری طرف اس کے برعکس، بحیثیت ایک ایسے گروہ کے جو صرف لڑنے والوں پر مشتمل هو، اس کی معاشرتی اور قانونی قدر و قیمت کا اظہار هوتا ہے.

مآخذ: (۱) وہ تصنیف جس کا ذکر سب سے پہلے کیا گیا ہے اور جسے عرب لیگ نے مرتب کرایا ہے، بہت کچھ معلومات فراہم کرتی ہے؛ (۲) J. Henniger کی تصنیف، جو ایسے مسائل کے لیے مطلق بنیادی حیثیت رکھتی ہے.

(J. Lecerf)

⊗ • **عَصا**: چھڑی، لاٹھی، ڈنڈا۔ لسان العرب (۱۹ : ۲۹۳ ببعد) سے واضح هو جاتا ہے که یه لفظ قدیم عربوں کے هاں اونٹوں کے گلّے چرانے والوں کی لاٹھی کے لیے عام طور پر مستعمل تھا.

[قرآن مجید میں یه لفظ حضرت موسیٰ ؑ کی چھڑی کے لیے آیا ہے، جس سے وہ اپنی بکریوں کے گلّے کے لیے درختوں کے پتے جھاڑا کرتے تھے: وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى ○ قَالَ هِيَ عَصَايَ ۚ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَلِيَ فِيْهَا مَاٰرِبُ اُخْرٰى ○ (۲۰ [طٰهٰ] : ۱۷، ۱۸)، یعنی اے موسیٰ! یه تمہارے داهنے هاتھ میں کیا ہے؟ انھوں نے کہا یه میری لاٹھی ہے، اس پر میں ٹیک لگاتا هوں اور اس سے اپنی بکریوں کے لیے پتے جھاڑتا هوں اور اس میں میرے اور بھی کام (نکلتے) هیں۔ یہی وہ عصا ہے جو بعد ازاں کوہ طور پر سانپ بن گیا: وَ اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ ۭ فَلَمَّا رَاٰهَا تَهْتَزُّ كَاَنَّهَا جَاۗنٌّ وَّلّٰى مُدْبِرًا وَّلَمْ يُعَقِّبْ ۭ يٰمُوْسٰٓى اَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ ۣ اِنَّكَ مِنَ الْاٰمِنِيْنَ ○ (۲۸ [القصص] : ۳۱) = اور یه که اپنی لاٹھی ڈال دو؛ جب دیکھا که وہ حرکت کر رہی ہے گویا سانپ ہے تو پیٹھ پھیر کر چل دیے اور پیچھے مڑ کر بھی نه دیکھا؛ (هم نے کہا) موسیٰ ؑ آگے آؤ اور ڈرو مت تم امن پانے والوں میں هو۔ اور حکم هوا: قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۪ سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى ○ (۲۰ [طٰهٰ] : ۲۱)، یعنی خدا نے فرمایا که اسے پکڑ لو اور ڈرنا مت؛ هم اس کو ابھی اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیں گے۔ بالآخر موسیٰ ؑ نے بھنبھناتے سانپ کو پکڑ لیا اور هاتھ میں آتے هی وہ پہلے کی طرح لاٹھی بن گئی۔ اس کا تذکرہ تورات میں بھی ہے: "خداوند نے موسیٰ ؑ سے کہا که یه تیرے هاتھ میں کیا ہے؟ اس نے کہا لاٹھی۔ پھر اس نے کہا اسے زمین پر ڈال دے۔ اس نے اسے زمین پر ڈالا اور وہ سانپ بن گئی اور موسیٰ ؑ اس کے سامنے سے بھاگا۔ تب خداوند نے موسیٰ ؑ سے کہا، هاتھ بڑھا کر اس کی دم پکڑ لے۔ اس نے هاتھ بڑھایا اور اسے پکڑ لیا۔ وہ اس کے هاتھ میں لاٹھی بن گیا (تورات، کتاب خروج، باب ۴).

مصر میں یہی عصا اژدها بن کر جادوگروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کو نگل گیا: فَاَلْقٰى عَصَاهُ فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِيْنٌ ۚ (۷ [الاعراف] : ۱۰۷)، یعنی موسیٰ ؑ نے اپنی لاٹھی (زمین پر) ڈال دی تو وہ اسی وقت صریح اژدها (هو گیا)؛ وَ اَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى اَنْ اَلْقِ عَصَاكَ ۚ فَاِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَاْفِكُوْنَ ۚ (۷ [الاعراف] : ۱۱۷؛ نیز ۲۶ [الشعرآء] : ۳۲، ۴۵)، یعنی اور (اس وقت) هم نے موسیٰ ؑ کی طرف

وحی بھیجی کہ تم بھی اپنی لاٹھی ڈال دو، وہ فوراً (سانپ بن کر) جادوگروں کے بنائے ہوئے سانپوں کو (ایک ایک کر کے) نگل جائے گی۔ چونکہ مصر کے جادوگروں کی چھڑیوں کے لیے بھی یہی لفظ استعمال کیا گیا ہے: قَالَ بَلْ اَلْقُوْا ۚ فَاِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى (۲۰ [طٰهٰ]: ۶۶؛ نیز ۲۶ [الشعرآء]: ۴۴)، یعنی موسیٰؑ نے کہا نہیں تم ہی ڈالو (جب انھوں نے چیزیں ڈالیں) تو ناگہاں ان کی رسیاں اور لاٹھیاں موسیٰؑ کے خیال میں ان کے جادو کے زور سے ایسی نظر آنے لگیں (کہ وہ میدان میں اِدھر اُدھر) دوڑ رہی ہیں؛ لہٰذا یہ امر واضح ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا عصا بھی معجزاتی چھڑی بن گیا تھا۔

بقول مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی:

"ان آیات میں 'عصاے موسیٰؑ' کے معجزہ یا آیۃ اللہ ہونے کو مختلف تعبیرات سے ادا کیا گیا ہے۔ سورۂ طٰہٰ میں 'حَيَّةٌ تَسْعٰى' فرمایا اور سورۂ نمل اور قصص میں 'جَآنٌّ' کہا گیا اور شعرآء میں 'ثُعْبَانٌ مُّبِيْنٌ' ظاہر کیا۔ مفسرین فرماتے ہیں کہ 'عصاے موسیٰؑ' کی اگرچہ یہ تعبیرات لفظی اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن حقیقت اور معنی کے لحاظ سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک حقیقت کے مختلف اوصاف کو ادا کیا گیا ہے، یعنی جنس کے اعتبار سے وہ 'حَيَّةٌ' (= سانپ) تھا، اور تیز روی کے اعتبار سے 'جَآنٌّ' (= تیز رو سانپ) تھا، اور جسامت کے پیش نظر وہ 'ثُعبان' (= اژدہا) تھا" (قصص القرآن، مطبوعۂ کراچی، ۱: ۳۰۷)۔

حضرت موسیٰؑ نے اسی عصا کو راستہ بنانے کے لیے سمندر پر مارا: فَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓى اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ۭ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ (۲۶ [الشعرآء]: ۶۳)، یعنی اس وقت ہم نے موسیٰؑ کی طرف وحی بھیجی کہ اپنی لاٹھی دریا پر مارو تو دریا پھٹ گیا اور ہر ایک ٹکڑا (یوں) ہو گیا (کہ) گویا بڑا پہاڑ (ہے)۔ خشک اور بے آب و گیاہ وادی سینا (= التّیہ) میں اسی عصا سے پانی نکالنے کے لیے ایک خاص پتھر پر ضرب لگائی: وَاِذِ اسْتَسْقٰى مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۭ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۭ قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۭ (۲ [البقرۃ]: ۶۰؛ نیز ۷ [الاعراف]: ۱۶۰) = اور جب موسیٰؑ نے اپنی قوم کے لیے (خدا سے) پانی مانگا تو ہم نے کہا کہ اپنی لاٹھی پتھر پر مارو؛ (انھوں نے لاٹھی ماری) تو پھر اس میں سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے اور تمام لوگوں نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر (کے پانی پی) لیا۔ قرآن مجید میں مذکور عصاے موسیٰؑ کے ان معجزات کی تائید تورات (کتاب خروج باب ۴ تا ۱۷) بھی کرتی ہے۔

کتب احادیث میں متعدد مقامات پر "عصا" کے استعمال کے لیے دیکھیے ونسنک: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادۂ عصو]۔

الجاحظ کے ہاں ایک باب عربوں میں عصا کے استعمال پر آیا ہے (البیان و التّبیین، ۲: ۳۹ بعد) اور ابن سیدہ نے ایک فصل عصا کے مختلف ناموں پر لکھی ہے (المخصّص، ۱۱: ۱۸)۔ بعض اہل ادب، مثلاً اسامہ بن المُنقِذ نے کتاب العصا کے نام سے کتابیں بھی لکھی ہیں۔ اجتماعی عبادت کے موقع پر عصا کے استعمال کے لیے رَکَ بہ عنزہ۔

مآخذ: [قرآن مجید کی تفاسیر اور کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ کے علاوہ] (۱) الطّبری، ۱: ۳۶۰، ۳۶۱؛ (۲) الثّعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۱۲۲، ۱۲۳؛ (۳) الکسائی، طبع Eisenberg، ص ۲۰۸؛ [(۴) حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ج ۱؛ (۵) محمد جمیل احمد: انبیاے قرآن، ج ۲]؛ (۶) L. Ginzberg :

Legends of the Jews، ۲ : ۲۹۱، ۲۹۲ و ۵ : ۳۱۱ و ۶ : ۱۶۵؛ (۷) Grünbaum : Neue Beiträge، ص ۱۹۱ ببعد؛ (۸) Sidersky : Origines des légendes musulmanes، ص ۷۸ تا ۸۰.

(A. Jeffery و [ادارہ])

* **عصامی** : آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کے ایک فارسی شاعر [خواجہ عبدالملک عصامی (دیکھیے (اتےEthé ، ۱ : ۸۹۵)] کا تخلص اور خاندانی نام، جس نے ۷۵۰-۷۵۱ھ/ ۱۳۴۹ - ۱۳۵۰ء میں غزنویوں سے لے کر اپنے زمانے تک گزرنے والے ہندوستان کے مسلمان فاتحین، سلاطین اور ان کے سپہ سالاروں کے کارناموں کے بارے میں ایک رزمیہ مثنوی فتوح السلاطین یا شاهنامۂ هند لکھی۔ عصامی کی زندگی کے متعلق کچھ معلوم نہیں، اس لیے کہ ہندوستانی شعرا کے کسی تذکرے میں اس کا ذکر نہیں ملتا؛ چنانچہ یہ مقالہ ان چند اشاروں پر مبنی ہے جو اس نے اپنی مثنوی میں اپنے بارے میں کیے ہیں۔ اس کے اجداد میں سے فخرالملک عصامی عباسی خلفا کے زمانے میں وزیر رہا تھا، جو التتمش کے عہد حکومت میں ہجرت کر کے ہندوستان آیا اور ملتان میں اقامت گزیں ہو گیا۔ بعد ازآں وہ ہجرت کر کے پایۂ تخت دہلی میں چلا گیا، جہاں اس کے خاندان کو قرب شاہی حاصل رہا اور بعض افراد حکومت کے اعلٰی مرتبوں پر بھی فائز رہے۔ خود عصامی تقریباً ۷۱۱ھ/ ۱۳۱۰ - ۱۳۱۱ء میں دہلی میں پیدا ہوا اور اس کے دادا عزّالدین اسمٰعیل نے، جو بلبن کے عہد (۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء تا ۶۸۶ھ/ ۱۲۸۷ء) میں سپہ‌سالار تھا، اس کی پرورش کی۔ اس نے اپنے والد کا کوئی ذکر نہیں کیا، جس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ وہ بہت کم سنی میں اس کی شفقت سے محروم ہو گیا ہو گا۔ ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء میں محمد بن تغلق نے دہلی کے امرا کو دیوگری (دولت آباد) میں منتقل ہونے کا حکم دیا تو عصامی بھی اپنے نوے سالہ دادا کے ساتھ دکن روانہ ہو گیا۔ اس کا دادا اس طویل سفر کی صعوبتوں کی تاب نہ لا کر راستے ہی میں فوت ہو گیا، لیکن نوجوان عصامی بخیریت دیوگری پہنچ گیا۔ آئندہ چوبیس سال کے دوران میں وہ ایک غیر معروف اور تغافل زدہ ادیب کی حیثیت سے تلخی و ناکامی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ وہ ابھی تک غیر شادی شدہ تھا اور اپنے معاصرین کے طور طریقوں سے متنفر ہو کر اس نے حجاز کو ہجرت کرنے کا فیصلہ کر لیا؛ چنانچہ ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء میں اپنی مثنوی مکمل کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد وہ عرب روانہ ہو گیا اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ گمان غالب ہے کہ اس نے مدینۂ منورہ میں وفات پائی۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔

عصامی کی شہرت کا انحصار زیادہ‌تر اس کی ایک ہی تصنیف، یعنی مثنوی فتوح السّلاطین (آگرہ ۱۹۳۸ء؛ مدراس ۱۹۴۸ء؛ انگریزی ترجمہ مع شرح از آغا مہدی حسین، ج ۱، بمبئی ۱۹۶۷ء) پر ہے، جسے اس نے بہمنی خاندان کے بانی علاء الدّین حسن بہمن شاہ کی سرپرستی میں نظم کیا تھا۔ یہ مثنوی تقریباً پانچ ماہ کی مدت میں تمام ہوئی اور اس میں کُل ۱۱۶۹۲ اشعار ہیں، جو فردوسی کے شاھنامہ کی بحر میں لکھے گئے ہیں۔ تاریخی واقعات، جو اس زمانے کے تمام ماخذ سے لیے گئے ہیں، واضح اور سادہ اسلوب میں بیان کیے گئے ہیں۔ اگرچہ اپنے زمانے کے تاریخی ماخذ میں اسے زیادہ قدر و منزلت کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا، تاہم تاریخی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ اس میں حقائق بیان کیے گئے ہیں

اور شاعرانہ مبالغے اور خیالی آرائی سے پرہیز کیا گیا ہے ۔ نظام الدین احمد (مصنف طبقات اکبری [دیکھیے ریو Rieu، ۱ ، ۲۲۰])، فرشتہ، طباطبائی (دکن کی تاریخ برہان المآثر کے مصنف) اور بداؤنی نے اس کی تصنیف کو ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے ۔ وہ ایک ہنر مند شاعر تھا اور اسے قوت تخیل اور قدرت بیان حاصل تھی ۔ وہ سیدھی سادی اور بے تکلفانہ زبان استعمال کرتا تھا، جو صنائع و بدائع اور الفاظ کے الٹ پھیر سے معرّا ہوتی تھی ۔ وہ نظامی [رک باں] کا رہین منت ہونے کا اعتراف کرتا ہے، جس کی ایک مثالی نمونے کی حیثیت سے اس نے پیروی کی ہے، لیکن وہ ان بلندیوں کو نہ پہنچ سکا جو نظامی نے حاصل کر لی تھیں ۔ مثنوی فتوح السلاطین، جو بہمن شاہ کے نام سے منتسب ہے، ”تنقیدی تاریخ تو نہیں البتہ ایک تاریخی شہادت ضرور پیش کرتی ہے“، محض اس لیے کہ اس کا مطمح نظر ایک رزمیہ نظم لکھنا تھا، نہ کہ کوئی تاریخی کتاب.

مآخذ : (۱) فتوح السلاطین، طبع اے ۔ ایس ۔ اوشا، مدراس ۱۹۴۸ء، طابع کا دیباچہ اور متن لفظ از ایم ۔ ایچ ۔ نظار؛ (۲) Ethé، ۱ : ۵۵۹ (عدد ۸۹۵)؛ (۳) اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ۱۳/۱ (نومبر ۱۹۳۷ء) : ۸۹ تا ۹۰؛ (۴) ایس ۔ یوشع : عصامی نامہ، مدراس ۱۹۴۷ء؛ (۵) صباح الدین عبدالرحمٰن، در معارف (اردو ماہنامہ)، اعظم گڑھ، اگست ۱۹۳۹ء، ص ۹۰۱ ببعد و ستمبر ۱۹۳۹ء، ص ۲۰۱ ببعد؛ (۶) P. Hardy : *Historians of medieval India*، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۹ تا ۱۱ (انگریزی میں عصامی اور اس کی تصنیف کا پہلا تنقیدی بیان)؛ (۷) *Futūhus-Salatin or Shah Namah-i-Hind of 'Isami* (انگریزی ترجمہ، از آغا مہدی حسین)، بمبئی ۱۹۶۷ء، ۱ : ۳۷ تا ۴۲، نیز دیباچہ (ص xiii تا xviii)؛ (۸) معین الحق : *Barani's History of the Tughluqs*، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۱ تا ۱۶۱؛ (۹) آغا مہدی حسین : Tughluq Dynasty، کلکتہ ۱۹۶۳ء، ص ۵۰، ۵۲، ۷۳، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۸۲، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۵۸، ۵۰۲، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۹۵ تا ۶۲۲ .

(اے ۔ ایس ۔ بزمی انصاری)

عَصَبَة : یا عَصَبات؛ رَكّ بہ علم، میراث؛ [الفرائض].

عَصَبِيّة : (ع) اصل معنی کسی خاندان یا قبیلے میں نسبی رشتے کا جذبہ (عَصَبہ : جدی سلسلے کے ذکور) ۔ یہ لفظ اس حدیث میں بھی استعمال ہوا ہے جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے عصبیّة کی مذمت کی ہے اور اسے ”روح اسلام“ کے خلاف قرار دیا ہے ۔ اس کے بعد اس لفظ کی شہرت ابن خلدون کی مرہون منت ہے، جس نے اسے ایک نئے معنی دیے اور ایک نیا تصور عصبیت قائم کر کے اس پر اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی اور اسی پر اپنا نظریۂ سلطنت قائم کیا ۔ ابن خلدون کے نزدیک عصبیّة اجتماع انسانی کا بنیادی رابطہ اور تاریخ کی بنیادی قوت محرکہ ہے ۔ اسی وجہ سے de Slane نے اس کا ترجمہ esprit de corps اور کریمر Kremer نے Gemeinsinn بلکہ Nationalitätsidee بھی کیا ہے؛ مگر اس طرح یہ عصر حاضر کی اصطلاح کے بہت زیادہ قریب ہو جاتا ہے، جس کی کوئی وجہ جواز معلوم نہیں ہوتی ۔ اس تصور کی پہلی بنیاد بلاشبہہ طبیعت یا فطرت پر ہے، اس لحاظ سے کہ عصبیّة کا احساس (اپنی سادہ ترین شکل میں) قبیلے کی باہمی نسلی قرابت سے پیدا ہوتا ہے (نسب، اِلتحام)؛ مگر اس نسلی تصور سے جو پیچیدگی پیدا ہوئی، اس کا تدارک خود قدیم عرب میں ارتباط باہمی کے ایک اور دستور سے کر لیا گیا تھا، جیسے

ولاء کہتے ہیں اور اسی کو ابن خلدون نے ایک مؤثر عصبیة قائم کرنے کے سلسلے میں بڑی اہمیت دی ہے ۔ عصبیّة کی بنیاد خواہ خون کے رشتے پر ہو، یا معاشرے کے کسی اور تعلق پر، ابن خلدون کے نزدیک وہ ایک ایسی قوت ہے جو انسانی گروہوں کو اپنی ہستی منوانے، دوسروں سے سبقت لے جانے اور حکومتیں، شاہی خاندان اور سلطنتیں قائم کرنے پر ابھارتی ہے ۔ اس اصول کی صحت اول تو خود عرب کی تاریخ، دور اسلام و قبل اسلام سے جانچی گئی ہے اور اس کے بعد بربر اور اسلام اختیار کرنے والی دوسری قوموں کی تاریخوں سے بھی ۔ مثال کے طور پر عرب مملکت قریش، بالخصوص بنو عبد مناف، کی عصبیت کی پیداوار ہے ۔ بہرکیف ملک ہاتھ لگ جانے تو حکمران گروہ میں اپنے آپ کو طبعی عصبیت سے، جس پر اس کی بنیاد قائم ہوئی تھی، علٰحدہ کرنے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ اور قوتیں لے لیتی ہیں، جو آگے چل کر اس گروہ کی مطلق العنانی کا ذریعہ بن جاتی ہیں ۔ ابن خلدون کا اس طرح ایک غیر مذہبی قوت کو تاریخ کی محرّکہ قوت کے طور پر تسلیم کر لینا ایک غیر معمولی بات ہے (مذہبی عنصر کو اس نظریے میں محض ایک ثانوی عنصر کی حیثیت سے دخل ہے) ۔ اس کی وجہ سے ابن خلدون کو اسلامی تاریخ و تمدّن کے روایتی نظریے سے مفاہمت کرنے کے نازک مسائل سے دو چار ہونا پڑا، جن کی وہ پورے عقیدے سے تائید و حمایت کرتا تھا ۔ دونوں نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی اسی کوشش نے، جو مقدمہ کے چند صفحات میں نمایاں ہے، اسے اپنے اس بے لاگ نظریے کا زیادہ گہرا مطالعہ کرنے اور مکمل طور پر مربوط و واضح کرنے سے باز رکھا ۔

مآخذ : (۱) F. Gabrieli : *Il Concetto della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Ḫaldūn* در *Atti della R. Accad. delle scienze di Torino*، ۶۵ (۱۹۳۰ء) : ۴۷۳ تا ۵۱۲؛ (۲) H.A.R. Gibb : *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory*، در *BSOS*، ۷ (۱۹۳۳ء) : ۲۳ تا ۳۱ ۔

(F. GABRIELI)

عصر : (ع)، وقت، زمانہ، خصوصاً سہ پہر کے ابتدائی حصے سے سورج میں سرخی پیدا ہو جانے تک کا وقت ۔ اسی سے سہ پہر کی فرض نماز کا نام صلوة العصر ہوا [رَکَ بہ صلوٰة] ۔ *

(وو۲، لائیڈن)

اَلْعَصْر : (لفظی ترجمہ : زمانہ، دن رات، دن ⊗ کا آخری حصہ آفتاب کے سرخ ہونے تک؛ اسی سے صلوٰةُ العَصْر، یعنی عصر کی نماز ہے؛ عَصْر کی جمع عُصُور، عُصُر اور اعْصار آتی ہے) دیکھیے البحر المحیط، ۸ : ۵۰۹)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو مصحف مقدس کی موجودہ ترتیب کے لحاظ سے ایک سو تیسری سورت ہے، جو سورة التکاثر کے بعد اور سورة الھُمَزَة سے قبل مندرج ہے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے بارھویں سورت ہے، جو سورة الانشراح یا الشَّرح کے بعد اور سورة العٰدیٰت سے قبل نازل ہوئی (الکشاف، ۴ : ۷۸۶، ۷۹۳؛ الاتقان، ۱ : ۱۰ ببعد) ۔ اس سورت میں بالاتفاق صرف تین آیات ہیں اور یہ جمہور کے نزدیک مکی سورت ہے؛ ابن عباسؓ اور ابن الزبیرؓ سے بھی یہی منقول ہے، البتہ مجاھد، قتادہ اور مقاتل کا قول یہ بھی ہے کہ سورة العصر مدینۂ منوّرہ میں نازل ہوئی (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۷ ببعد؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۴۰؛ الکشاف، ۴ : ۷۹۳) ۔ اس سورت کے ماقبل کی سورت سے ربط و تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۲۲۷)؛ البحر المحیط (۸ : ۵۰۹)؛ تفسیر المراغی (۳۰ : ۲۳۳)؛ علوم کونیہ کے بارے میں ارشادات کے

لیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۰۶)؛ حکمت و تصوف کے مسائل کے لیے ابن العربی : تفسیر (۲ : ۲۰۵)؛ اعجاز بیان اور ادبی اسلوب کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۳۵) اور اس میں وارد ہونے والے دینی احکام یا فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۹۶۴).

تین آیات پر مشتمل اس مختصر سی سورت کی پہلی آیت میں مرور زمانہ یا گزرتے ہوے وقت کی قسم کھا کر دوسری آیت میں انسانیت کے اس خسارے یا گھاٹے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو اسے بے عملی یا بد عملی کی صورت میں وقت ضائع کرنے سے پیش آتا ہے ۔ وقت کی اہمیت کا احساس دلانے کے بعد تیسری آیت میں اس خسارے سے بچنے کی صورت بتا دی گئی ہے کہ عقیدہ و عمل کی اصلاح، یعنی دل کو نور ایمان سے منور کرنے اور نیک عمل کرنے کے علاوہ حق پر قائم رہنے اور حق کی راہ میں صبر کرنے کی ایک دوسرے کو تلقین کرتے رہنے ہی سے دنیوی زندگی میں فتح‌مندی کے ساتھ ساتھ اخروی زندگی کی حقیقی کامیابی بھی نصیب ہوتی ہے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۳۴؛ بیان القرآن، ص ۱۴۸۷) ۔ کتاب اللہ کا یہ کمال اعجاز ہے کہ ان تین آیات میں انسانی زندگی کے لیے مکمل ضابطۂ اسلامی بیان کر دیا گیا ہے (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۳۵ تا ۲۴۰) ۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس سورت کے علاوہ اللہ تعالی اپنے بندوں کے لیے اور کچھ بھی نازل نہ کرتا تو یہی کافی تھی (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۷)؛ اسی لیے صحابۂ کرام کا یہ معمول تھا کہ جب دو آدمی ملتے تو سورۃ العصر پڑھ کر سلام کہنے پر ہی جدا ہوتے تھے (فتح البیان، ۱۰ : ۴۴۰؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۷)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے منقول ہے کہ جس نے سورۃ العصر کی تلاوت کی، اللہ اسے بخش دے گا اور وہ صبر و حق کی تلقین کرنے والوں میں سے شمار ہو گا (الکشّاف، ۴ : ۷۹۴).

مآخذ : (۱) امام راغب : مفردات القرآن، بذیل مادۂ عَصْر؛ (۲) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۳) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۴) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) الزمخشری : الکشّاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۷) ابن العربی : تفسیر، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۸) طنطاوی الجوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۹) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) محمد علی لاہوری : بیان القرآن، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) قاضی ابن العربی الاندلسی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء.

(ظہور احمد اظہر)

عَصّار : شمس الدین محمّد، ایرانی شاعر جو تبریز میں پیدا ہوا (۷۷۹ یا ۷۸۴ / ۱۳۸۲) - ۱۳۸۳ء میں فوت ہُوا ۔ وہ شاہزادۂ اُوَیس [رک بآن] کے قصیدہ گوؤں میں سے تھا ۔ عصّار زیادہ تر اپنی مثنوی مہر و مُشتری کے باعث مشہور ہے، جس کے آخر میں اس نے اس کی تاریخ اتمام (۱۰ شوال ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۷ء) بھی دی ہے ۔ اس مثنوی میں ۵۱۲۰ بیت ہیں، بعد میں اس کا ترجمہ ترکی میں بھی ہوا تھا ۔ Ethé (Gr. I. Phil.) نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے : "ایک ایسی محبت کی داستان، جو ہر انسانی کمزوری سے پاک اور ہر شہوانی خواہش سے مبرّا اور منزّہ ہے ۔ اس میں شاپور شاہ کے بیٹے مہر اور ایک خوب رُو نوخیز لڑکے مُشتری کی محبت کا ذکر ہے".

مآخذ : (۱) Von Hammer : Gesch. d. schönen Redekünste Persiens، ص ۲۵۴ (منتخب اقتباسات کا

تجزیہ اور ان کا ترجمہ؛ اس نے شاعر کا نام غلطی سے عُطّار لکھا ہے)؛ (۲) Teiper : Comment. de libro persico، Mihr O Mushtari، برلن ۱۸۳۹ء؛ (۳) Fleischer، در ZDMG، ۱۰ : ۳۸۹ ببعد؛ (۴) Rieu : Cat. Persian Mss. Brit. Mus.، ۱۱ : ۶۲۶؛ (۵) Pertsch : Katal. Berlin، ص ۸۴۳ ببعد.

(H. Massé)

⊗ * **عِصْمَۃ** : [ع]، اصول و عقائد دین میں خطا و گناہ سے بری ہونا، مثلاً اہلِ السنّت والجماعت انبیا [علیہم السلام] کو اور شیعہ انبیا کے علاوہ ائمہ [رحمۃ اللہ علیہم] کو بھی معصوم اور بے گناہ مانتے ہیں۔ [اسلام کے نزدیک تمام انبیا اور رسول گناہوں سے پاک اور معصوم ہیں۔ ان سے بتقاضائے بشریت بھول چوک ہو سکتی ہے، مگر اللہ تعالٰی اپنی وحی سے ان کی غلطیوں کی بھی اصلاح کرتا رہتا ہے۔ اسلام نے ایک ایک کرکے تمام پیغمبروں کے مقدس احوال کا تذکرہ کیا ہے اور ان واقعات کی تردید کی ہے جن کو یہودیوں اور عیسائیوں نے ان کے سوانح میں شامل کر لیا ہے]۔ اکابر علمائے اہل السنت میں سے امام فخر الدین الرازی تمام انبیا کی انتہائی عصمت کے قائل ہیں [خصوصیت سے ابن حزم اندلسی (الفصل فی الملل و النحل، ج ۴)، قاضی عیاض (الشفاء، قسم ثالث، باب اوّل)، الخفاجی (شرح الشفاء، ج ۴) اور دوست محمد کابلی (تحفۃ الاخلاء فی عصمۃ الانبیاء) نے اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے اور مخالفین کے تمام شبہات کو پوری طرح رد کیا ہے (سید سلیمان ندوی : سیرت النبیؐ، ۴ : ۱۰۲، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء)]۔ شیعی تعلیمات کی رو سے ان کی اعلٰی جوہری صفات کے باعث ائمہ کے ہاں یہ صفت فطری طور پر انبیا کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ ابوزید البلخی (م ۳۲۲ھ/ ۹۳۴ء) نے ایک کتاب عصمۃ الانبیا کے نام سے لکھی ہے (یاقوت : ارشاد، ۱ : ۲۳۴، آخر تک) اور اسی طرح فخر الدین الرّازی نے بھی (براکلمان، ۱ : ۵۰۷، عدد ۱۳)۔ اسلامی عقائد کی ہر کتاب میں ایک باب ان مسائل اور ان سے متعلقہ اختلاف آرا کے بارے میں ہوتا ہے (مثلاً ابن حزم : المِلَل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۴ : ۱ تا ۳؛ المواقف، طبع Soerensen، ص ۲۲۰ ببعد)۔ عِصمۃ کی ایک صوفیانہ تعریف الغزالی نے کی ہے (میزان العمل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۶۰).

مآخذ : (۱) C. Snouck-Hurgronje : Nieuwe Bijdragen tot de Kennis van den Islam، در Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned.-Indië، سلسلۂ چہارم، ج ۶، ص ۱۰۱؛ (۲) Goldziher، Vorlesungen über den Islam، ص ۲۲۰ تا ۲۲۳؛ (۳) وہی مصنف، در Der Islam، ۳ : ۲۳۸ تا ۲۴۴؛ (۴) مَنار، ۵ : ۱۲ تا ۲۱، ۸۴ تا ۹۳.

(I. Goldziher [و ادارہ])

⊗ **عِصمت اُنونو** : معروف نام عصمت پاشا، جو ان قابل تعظیم افراد میں سے تھے جنھوں نے اپنے ملک اور قوم کی نشأۃ ثانیہ میں نمایاں کردار ادا کیا اور ترکیہ کو جبر و استبداد اور دست برد اغیار سے نجات دلانے کی اس تحریک کو کامیابی کے ساتھ انجام کو پہنچایا جس کا آغاز شناسی، نامق کمال، ضیا پاشا، مدحت پاشا ایسے وطن پرور ترکوں نے کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید ترکیہ کی تاریخ میں، جس نے قدیم اور فرسودہ نظام سلطنت و خلافت کے کھنڈروں میں جنم لیا اور غازی مصطفٰی کمال پاشا (اتاترک) اور ان کے پر خلوص اور باہمت ساتھیوں کی آغوش میں پرورش پائی، عصمت انونو کا نام ہمیشہ زندہ و تابندہ رہے گا.

عصمت پاشا ۱۸۸۰ء میں سمرنا میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد ایک معزز سرکاری عہدیدار

تھے ۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کا بیٹا بھی پڑھ لکھ کر کسی سرکاری عہدے پر مامور ہو جائے، لیکن عصمت کو شروع ہی سے سپاہی بننے کا شوق تھا اور ان کے اس شوق کو دیکھتے ہوئے ابتدائی تعلیم کی تکمیل کے بعد انہیں استانبول کے مدرسۂ حربیہ میں داخل کر دیا گیا، جہاں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد انہیں ۱۹۰۷ء میں کپتان (Captain، یوزباشی) کا منصب مل گیا ۔ یہ سلطان عبدالحمید خان ثانی کے آخری عہد حکومت کا زمانہ تھا جو اپنے خودسرانہ اور غیر آئینی اقدامات کی وجہ سے نوجوان اور تعلیم یافتہ ترکوں میں بہت غیر مقبول تھا اور ایک دفعہ مجلس مبعوثان اور مجلس اعیان کے قیام کی منظوری دینے کے بعد اپنے وعدے سے منحرف ہو گیا تھا ۔ اس نے کئی محب وطن اعیان کو، جن میں ضیا پاشا، نامق کمال، مدحت پاشا اور شیخ الاسلام خیراللہ افندی کو ملک بدر کر دیا تھا اور مدحت پاشا کو، جنہیں طائف میں قید کر دیا گیا تھا، گلا گھونٹ کر مروا دیا گیا ۔ ان کارروائیوں سے ترک فوجیوں اور دیگر صاحب نظر لوگوں کے دلوں میں سلطان سے نفرت پیدا ہو گئی اور ایک خفیہ تحریک، جو نوجوان ترکوں یا انجمن اتحاد و ترقی کے نام سے موسوم تھی، ابھری اور اس کے مراکز یورپ کے کئی شہروں اور خود ترکیہ میں سلانیک Salanics میں قائم ہو گئے ۔ آخر ۱۹۰۹ء میں ایک فوجی دستے نے، جس کی قیادت محمود شوکت پاشا اور انور بیک کر رہے تھے، سلانیک سے چل کر قصر سلطانی پر یلغار کر دی اور سلطان کو معزول کر کے ان کی جگہ ان کے بھائی محمد رشاد افندی کو محمد خامس کے لقب کے ساتھ تخت نشین کر دیا ۔ اس طرح عوام کو سلطان عبدالحمید خان کے جور و استبداد سے رہائی مل گئی اور انہوں نے اطمینان کا سانس لیا ۔ اس یلغار میں عصمت پاشا بھی انور پاشا کے ساتھ تھے اور ہر قسم کے صلاح و مشورہ میں ان کے شریک رہے ۔ اب ترکی میں دوبارہ آئینی اور دستوری حکومت قائم ہو گئی۔

اندرونی حالات میں اس ابتری کے علاوہ غیرملکوں کی ترکیہ کے خلاف دست درازیاں بجائے کم ہونے کے اور بڑھتی گئیں ۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس (لیبیا) پر حملہ کر دیا اور باوجودیکہ اس وقت تک مصر پر ترکی کی سیادت قائم تھی، انگریزوں نے ترک فوج کو اپنے مقبوضہ علاقے کی مدافعت کے لیے مصر میں سے گزرنے کی اجازت نہ دی ۔ انور پاشا اپنے مختصر سے ہمراہیوں کے ساتھ بدقت تمام خرطوم کے راستے طرابلس پہنچے اور اٹلی کی جارحیت کے خلاف جنگ کرتے رہے ۔ اس جنگ میں بھی عصمت پاشا ان کے ساتھ تھے اور وہ تا دیر قلعۂ سلوم Salum کی مدافعت کرتے رہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ مقابلہ برابر کا نہ تھا اور ترک اپنی قلیل تعداد کے ساتھ دیر تک دشمن سے جنگ کرنے کے قابل نہ تھے، چنانچہ طرابلس پر اطالویوں کا قبضہ ہو گیا ۔ اس کے سال بھر بعد ہی، یعنی ۱۹۱۲ء میں بلقان کی جنگ شروع ہو گئی ۔ بلغاریہ، سرویا، مانٹی نیگرو وغیرہ سب ہی نے ترکوں کے خلاف ہتیار اٹھا لیے ۔ ان ریاستوں کو روس اور یورپ کی دیگر حکومتوں کی علانیہ اور در پردہ حمایت حاصل تھی؛ چنانچہ ترکوں کی سرفروشانہ جد و جہد کے باوجود یہ ریاستیں، جو عرصے سے سلطنت عثمانیہ میں شامل تھیں، آزاد ہو گئیں ۔ ابھی ترکوں کو اس فتنے سے فراغت نہ ملی تھی کہ ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہو گئی اور ترکی کے حلیف جرمنی کو، جس نے ابتدا میں شاندار کامیابیاں حاصل کیں، آخرکار شکست کا منہ دیکھنا پڑا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شام و عراق، حجاز اور جزیرہ نمائے عرب کے دوسرے مقبوضات ترکوں کے ہاتھ سے نکل گئے ۔ یونان نے سمرنا اور

ایشیائے کوچک کے ایک معتدبہ حصے پر قبضہ جما لیا، بلغاریا نے ادرنہ اور تھریس کو ہتھیا لیا اور اتحادی، یعنی انگریزی اور فرانسیسی افواج استانبول اور در دانیال پر متصرف ہو گئیں اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ ترکی کی صدھا سال پرانی سلطنت کا خاتمہ قریب ہے، لیکن بمصداق مردی از غیب برون آید و کاری بکند اس پرآشوب زمانے میں ایک ایسا مرد مجاہد پیدا ہو گیا جس نے اپنی قوم کو مکمل تباہی سے بچا لیا اور اس میں زندگی اور ایک نئی روح پیدا کر دی ۔ یہ مصطفیٰ کمال پاشا تھے، جو استانبول سے فرار ہو کر انقرہ پہنچ گئے اور انہوں نے اپنے رفقائے کار کی امداد و اعانت سے اپنے گرد ایک خاصی اچھی جمعیت پیدا کر لی ۔ جب سلطان کی طرف سے ان کی گرفتاری کے احکام جاری ہو گئے تو انہوں نے انقرہ میں ایک متوازی حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا اور بیک وقت اتحادیوں، یونانیوں اور خود استانبول کی بے بس و مجبور حکومت کے خلاف جنگ شروع کر دی ۔ اس وقت مصطفیٰ کمال کے خاص کارکنوں میں عصمت پاشا کا نام سر فہرست تھا ۔ وہ درحقیقت مصطفیٰ کمال کے دستِ راست تھے اور ان کے سیاسی تدبر اور فوجی بصیرت سے مصطفیٰ کمال کو بہت مدد ملی ۔ پہلے انہوں نے یونانیوں کے خلاف کارروائی شروع کی اور تھوڑے ہی عرصے میں انہیں پورے ایشیائے کوچک سے نکال باہر کیا ۔ اس جنگ میں عصمت پاشا نے کارہائے نمایاں انجام دیے ۔ انونو (جو بعد ازآں ان کے نام کا جزو بن گیا) اور پھر سقاریہ کے معرکوں (جنوری و اگست ۱۹۲۱ء) میں فتح کا سہرا انہیں کے سر تھا ۔ علاوہ ازیں قفقاز میں کاظم قرہ بکر پاشا کی روسیوں کے خلاف کامیابی اور قارص پر قبضے میں بھی ان کا بڑا ہاتھ تھا ۔ یہاں اتحادیوں کے خلاف کشمکش کی تفصیل بیان کرنے کی گنجائش نہیں ہے، لیکن اس محاذ پر گیلی پولی کی جنگ میں کامیابی اور انگریزوں اور فرانسیسیوں کے استانبول سے انخلا میں بھی عصمت پاشا کو بڑا دخل رہا ۔ بالآخر ۱۹۲۲ء میں مشہور لوزان کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں عصمت ہی نے ترکیہ کی نمائندگی کی اور اتحادیوں سے اپنے حسب منشا شرائط منظور کرانے میں کامیاب رہے۔ یونانیوں نے ادرنہ اور تھریس خالی کر دیے اور ترکی کی وہ حدود معین ہو گئیں جو اس وقت ہیں۔

جنگ و جدال سے نجات پانے کے بعد مصطفیٰ کمال نے سلطان وحید الدین محمد سادس کو بھی، جو ۱۹۰۸ء میں سلطان محمد خامس کی وفات پر تخت نشین ہوا تھا، معزول کر دیا اور وہ ایک برطانوی جنگی جہاز میں سوار ہو کر ترکیہ سے رخصت ہو گیا ۔ اب منصب سلطنت کو بھی ختم کر دیا گیا اور عبدالحمید آفندی کو محض خلیفہ کی حیثیت سے گدی نشین کر دیا گیا ۔ کاروبار حکومت بیوک مجلس ملّی نے سنبھال لیا، جس کے صدر مصطفیٰ کمال تھے ۔ بعد ازآں جب اتاترک جمہوریۂ ترکیہ کے پہلے صدر منتخب ہوئے تو وزیر اعظم کا عہدہ عصمت انونو کو تفویض ہوا ۔ ۱۹۲۴ء میں مجلس ملّی نے منصب خلافت کا بھی خاتمہ کر دیا اور اس طرح اس پرانے نام روحانی اقتدار کا بھی، جو سلاطین کو حاصل رہا تھا، خاتمہ ہو گیا۔

اتاترک کی وفات (نومبر ۱۹۳۸ء) تک عصمت انونو وزیر اعظم کے عہدے پر متمکن رہے اور پھر ان کی جگہ صدر منتخب ہو گئے ۔ اپنے زمانۂ وزارت میں بعض باتوں میں انونو نے مصطفیٰ کمال سے اختلاف بھی کیا، لیکن ان دونوں عظیم رہنماؤں کے ذاتی تعلقات ہمیشہ خوشگوار اور مخلصانہ رہے اور صدر بننے کے بعد بھی انہوں نے حتی الامکان مصطفیٰ کمال کی

روشیہ کی پیروی کی اور حکومت کو انہیں خطوط پر چلانے رہے جو انھوں نے معین کر دیے تھے۔

اپنے عہد وزارت میں عصمت انونو نے جو کارھائے نمایاں انجام دیے، ان میں میثاق بلقان (یعنی بلقان کی ریاستوں سے امن و آشتی کا معاہدہ اور میثاق سعد آباد (اپنے مشرقی ہمسایوں، ایران اور عراق سے دوستی اور خیر سگالی کا معاہدہ، جس میں بعد ازاں افغانستان بھی شریک ہو گیا تھا) بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے آئین میں بھی بعض ضروری تبدیلیاں مجلس ملّی سے منظور کرائیں اور نظم و نسق حکومت میں کئی خوش آئند تغیرات کیے۔ انھیں کی وزارت کے زمانے میں مجلس ملّی میں ایک حزب اختلاف کا ظہور ہوا، جس کی قیادت فتحی بک کر رہے تھے؛ لیکن یہ حزب نہ تو کوئی خاص مفید کام کر سکی اور نہ زیادہ عرصے تک باقی رہی۔

[اتاترک کے انتقال کے بعد وہ ترکیہ کے صدر منتخب ہوے اور ۱۹۵۰ء تک اس منصب پر فائز رہے۔ ان کے زمانۂ صدارت میں جنگ عظیم دوم شروع ہوئی، لیکن انھوں نے کمال تدبر سے ترکیہ کو غیر جانبدار بنائے رکھا۔ ۱۹۵۰ سے ۱۹۶۰ء تک وہ حزب اختلاف کے رہنما رہے۔ ۱۹۶۰ء کے فوجی انقلاب کے بعد انھوں نے تین بار وزارتیں بنائیں، لیکن وہ اپنے وعدوں کی تکمیل نہ کر سکے اور ۱۹۷۲ء میں ان کی جگہ بلند اوبجت پارٹی کے صدر منتخب ہو گئے۔ عصمت انونو نے ۱۹۷۳ء میں وفات پائی]۔

عصمت انونو پستہ قد اور چھریرے بدن کے آدمی تھے۔ سر چھوٹا اور ناک ذرا لمبی، آنکھیں نیلی اور چھوٹی اور بال گھنگھریالے تھے؛ کانوں سے اونچا سنتے تھے؛ بہت کم گو انسان تھے۔ ان کی ظاہرہ شکل و صورت سے کوئی شخص یہ اندازہ نہیں کر سکتا تھا کہ وہ کس غیر معمولی سوجھ بوجھ اور عزم صمیم کے مالک ہیں۔ متواضع اور خوش خلق تھے اور اکثر مسکراتے رہتے تھے، جس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ وہ ثقل سماعت کے باعث دوسرے لوگوں کی باتیں پوری طرح سن بھی نہیں پاتے تھے؛ چنانچہ مشہور ہے کہ لوزان کانفرنس کے دوران میں وہ لارڈ کرزن اور دوسرے اتحادی مندوبین کی طویل تقریروں کے دوران خاموش بیٹھے مسکراتے رہے اور جب ان کی اپنی باری آئی تو انھوں نے پہلی بات یہی کہی کہ میں ان تقریروں کو سن نہیں سکا اور اس کے بعد انھوں نے ترکیہ کا موقف مختصر مگر دو ٹوک اور زور دار پیرائے میں بیان کر دیا۔ اتحادی نمائندے ان کی اس روش سے بہت برافروختہ ہوے، لیکن چونکہ ترکیہ کی پیش کردہ شرائط حق اور انصاف پر مبنی تھیں، لہٰذا انھیں وہ تسلیم کرنا ہی پڑیں۔

مآخذ: (۱) محمد اشرف خان عطا: عصمت انونو، مطبوعۂ لاہور؛ (۲) محمد عبداللہ اعوان: غازی عصمت انونو، مطبوعۂ لاہور؛ (۳) *Enc. Brit.*، بذیل مادہ۔

(محمد وحید مرزا)

العِضَادَة: (عربی)، اس سے وہ خطّ نظر یا بصریہ (dioptcr) مراد ہے جو اصطرلاب کی پشت پر مرتسم ہوتا ہے اور محور یا چول کے گرد گھومتا ہے۔ اس کی مدد سے مختلف مشاہدات کیے جا سکتے ہیں، خصوصاً کسی ستارے کا ارتفاع دریافت کیا جا سکتا ہے (دیکھیے ١٧، لائیڈن، بار اوّل، ص ۵۰۱ الف)۔

(H. Suter)

عَضُدالدّولة: ابو شُجاع فَنّا خسرو ابن رُکن الدّولہ بویہی [رَکْ بَآں]، امیرالاُمرا؛ وہ ۵ ذوالقعدہ ۳۲۴ھ / ۲۴ ستمبر ۹۳۶ء کو اصفہان میں پیدا ہوا۔ جب ۳۳۸ھ / ۹۴۹ء میں اس کا چچا عماد الدّولہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت کے مطابق فنا خسرو

اس کی جگه فارس کا حکمران بنا، اگرچه اس وقت اس کی عمر صرف ١٣ سال کی تھی۔ اس کی وجه یه تھی که عماد الدّوله کا اپنا کوئی بیٹا نه تھا۔ ٣٥١ھ / ٩٦٢ء میں اسے خلیفه المُطیع نے عَضُدالدّوله کا لقب عطا کیا۔ ٣٥٦ھ / ٩٦٧ء میں اس کا دوسرا چچا مُعزّالدوله بھی فوت ھو گیا اور اس طرح عُمان کی مملکت بھی اس کے قبضے میں آ گئی۔ اگلے سال اس نے کرمان فتح کر لیا۔ خلیفه نے اس فتح پر مہر تصدیق ثبت کرکے اسے کرمان کا حکمران مان لیا اور والی سیستان نے بھی اسے اپنا بالا دست حکمران تسلیم کر لیا۔ ٣٦١ھ / ٩٧١ - ٩٧٢ء میں کرمان کے سابق حکمران کے ایک بھائی نے دوبارہ کرمان پر قابض ھونے کی کوشش کی، جسے عَضُدالدّوله نے ناکام بنا دیا۔ بعد ازاں اس نے اپنے حلقۂ اقتدار کو جنوب مشرق کی طرف مکران کے علاقے تک بڑھا لیا اور عارضی طور پر ان اقطاع کے بلوچوں اور غارتگر قبیلوں کو اپنا مطیع بنا لیا.

اس طرح سارے جنوبی ایران پر اقتدار حاصل کر لینے کے بعد عَضُدالدّوله نے اپنے عم زاد بھائی بختیار کو بھی، جو العراق کا حکمران تھا اور جس کی حماقت کے باعث خود اس کی ترک افواج باغی ھو چکی تھیں، برطرف کرنے کا عزم کیا۔ ٣٦٣ھ / ٩٧٣ء میں عضد الدّوله نے اپنے باپ [رکن الدّوله] کو، جو اس وقت آل بویه کا معمر ترین رکن تھا، اس بات پر رضامند کر لیا که وہ اس کی تھوڑی سی فوج کو، جو رے سے آئی تھی؛ اپنے ساتھ لے کر بختیار کی امداد کے لیے جانے کی اجازت دیدے؛ لیکن اس نے کارروائی شروع کرنے میں اتنی تاخیر کر دی که بختیار باغیوں کے مقابلے میں بالکل مغلوب ھو گیا۔ اب اس نے خود باغی ترکوں کو شکست فاش دی اور جمادی الاولٰی ٣٦٤ھ / جنوری ٩٧٥ء میں بغداد میں داخل ھو گیا۔ دو ماہ بعد اس نے بختیار کو ڈرا دھمکا کر ولایت عراق سے دست برداری پر آماده کر لیا، تاھم اس وقت اس کی عراق کو حاصل کرنے کی ھوس پوری نه ھوئی، کیونکه اس کا باپ اس سلوک پر جو اس نے بختیار سے کیا تھا نہایت برافروخته ھوا حتی که اسی غصے کی وجه سے بیمار پڑ گیا اور اگلے سال فوت ھو گیا۔ اندریں اثنا عضد الدّوله نے باپ کے حکم کی تعمیل کرتے ھوے بختیار کو اس کی حکومت پر بحال کر دیا تھا اور خود شیراز چلا گیا تھا، جس کی بدولت اس نے باپ کا ولی عہد اور وارث بننے کی توثیق حاصل کر لی۔ چونکه اس کے چھوٹے بھائیوں فخر الدّوله اور مؤید الدّوله نے اس سے وفاداری کا حلف اٹھا لیا، اس لیے رکن الدّوله کے فوت ھو جانے پر عضد الدّوله عراق پر دوباره چڑھائی کرنے کے قابل ھو گیا، کیونکه اسے اس بات کا خطره نہیں رھا تھا که اس کے چھوٹے بھائی ایران میں اس کی مخالفت کریں گے۔ بختیار اس حملے کے لیے تیار تھا۔ اس نے مقابله کرنے کے لیے الاھواز کا مقام پسند کیا، تاھم شکست فاش کھائی (ذوالقعدة ٣٦٦ھ / جولائی ٩٧٧ء) اور تین ماہ بعد عضدالدّوله کی سیادت تسلیم کر لی۔ وہ نقل مکانی کر کے شام جا رھا تھا که راستے میں ابو تَغْلِب الحمدانی نے اسے ایک بار پھر عضدالدّوله کے مقابلے میں ڈٹ جانے پر آماده کیا۔ اس کا نتیجه یه ھوا که عضدالدّوله نے ١٢ شوال ٣٦٧ھ / ٢٣ مئی ٩٧٨ء کو سامّرا (قصر الجَصّ) کے مقام پر دونوں کی متحده افواج کو شکست دی۔ بختیار گرفتار ھو کر میدان جنگ ھی میں مارا گیا۔ عضدالدّوله نے باره ماه تک ابو تغلب کا تعاقب جاری رکھا اور اسے اس کے موروثی علاقوں سے محروم کرتا چلا گیا، یہاں تک که وہ شام میں جا کر بنو فاطمه کے ھاں پناه لینے پر مجبور ھو گیا۔ ان

معرکہ آرائیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالقعدہ ۳۶۸ھ/ جون ۹۷۹ء میں جب عضدالدّولہ واپس بغداد پہنچا تو وہ نہ صرف العراق بلکہ دیار ربیعہ، دیار بکر اور الجزیرہ کے بیشتر حصے کا مالک بن چکا تھا۔

عضدالدّولہ کے دوسرے حملے کا خطرہ محسوس کرتے وقت بختیار نے نہ صرف ابو تغلب بلکہ البطیحہ (دلدلی علاقے) کے حکمران عمران بن شاہین، کرد سردار حسنویہ البرزکانی، عضدالدّولہ کے بھائی فخرالدّولہ اور قابوس بن وشمگیر زیاری سے بھی امداد کی درخواست کی تھی۔ اسی بنا پر ۳۶۹ھ / ۹۷۹ء میں ابو تغلب کو مغلوب کرنے کے بعد عضدالدّولہ نے عزم کر لیا کہ ان سب سے اپنے اقتدار کی اطاعت منوا کر رہے گا؛ چنانچہ اس نے عمران کے بیٹے اور جانشین الحسن کے خلاف مہمیں بھیجیں، جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگلے ہی سال اس نے خراج دینے پر رضامندی ظاہر کر دی۔ اس نے ایک اور مہم حسنویہ کے بیٹوں کے خلاف بھیجی کیونکہ حسنویہ خود اس دوران میں فوت ہو گیا تھا۔ اس نے اپنے بھائی فخرالدّولہ کو تنبیہ کا خط لکھا؛ فخرالدّولہ نے اس کا جواب ایسی گستاخی سے دیا کہ عضدالدّولہ بگڑ کر فخرالدّولہ کے خلاف الجبال میں خود مہم لے گیا۔ یہ دیکھ کر فخرالدّولہ کے بہت سے حامی اسے چھوڑ کر الگ ہو گئے اور وہ بھاگ کر قزوین چلا گیا۔ یہاں اس نے قابوس سے یہ طے کیا کہ وہ دونوں سامانی حکمران کی مدد حاصل کر کے عضدالدّولہ کا مقابلہ کریں گے؛ چنانچہ اس امداد کے حصول کی غرض سے اس نے نیشاپور کا رخ کیا۔ عضدالدّولہ اسی مہم کے دوران میں صرع (مرگی) کا دورہ پڑنے کے باعث سخت علیل ہو گیا تھا اور اگرچہ وہ آل حسنویہ کے بہت سے قلعے سر کر چکا تھا، لیکن بیمار ہونے کی وجہ سے بغداد کو لوٹ آیا۔ عضدالدّولہ نے دیکھا کہ فخرالدّولہ کے برعکس اس کا دوسرا بھائی مؤیدالدّولہ اس کی سیادت تسلیم کرنے پر آمادہ ہے؛ لہٰذا اس نے مؤیدالدّولہ کو پہلے ہمذان اور نہاوند کی حکومت عطا کر دی۔ اس کے بعد جب قابوس نے اس کے خطوں کے جواب میں متمردانہ روش اختیار کی تو اس نے ۳۷۱ھ / ۹۸۱ء میں خلیفہ سے یہ فرمان حاصل کر لیا کہ مؤیدالدّولہ قابوس کو ہٹا کر خود طبرستان اور جرجان کا والی بن جائے۔ مؤیدالدّولہ نے تھوڑے ہی عرصے میں قابوس کو دونوں صوبوں سے باہر نکال دیا۔ اگرچہ قابوس اور فخرالدین سامانی بادشاہ کی حمایت و امداد حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے، تاہم جب تک عضدالدّولہ اور مؤیدالدّولہ زندہ رہے وہ مؤیدالدّولہ کا بال تک بیکا نہ کر سکے۔

عضدالدّولہ اپنے دورِ حکومت کے آخری ایّام میں بوزنطی سلطنت اور فاطمی خلافت کے مابین خط و کتابت میں حصّہ لیتا رہا۔ ۳۶۹ھ / ۹۸۰ء میں باغی سپہ سالار باردس سقلیرس Bardas Scelerus نے دیار بکر میں پناہ لی اور عضدالدّولہ سے مدد مانگی، لیکن انہیں دنوں قسطنطینیہ کی ایک سفارت بغداد پہنچ گئی اور عضدالدّولہ نے قاضی ابوبکر الباقلانی سے لکھوا کر مفید مطلب جواب اس کے حوالے کر دیا۔ اس کے بعد اس نے باغی سردار کو نہ صرف امداد دینے سے انکار کر دیا، بلکہ اسے اور اس کے چند رشتے داروں کو اپنے باقیماندہ عہد حکومت میں قید میں رکھا۔ اسی سال مصر کے فاطمی خلیفہ العزیز کی طرف سے بھی ایک سفارت دارالسلطنت میں وارد ہوئی کیونکہ وہ ان افواہوں سے بہت پریشان ہو رہا تھا کہ عضدالدّولہ مصر پر چڑھائی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ درحقیقت یہ ایک ایسا منصوبہ تھا جسے فخرالدّین اور قابوس کے تمرد کی وجہ سے عضدالدّولہ بروئے کار لانے سے قاصر رہا۔ عضدالدّولہ

نے اگرچہ سفارت کو اپنی خیر سگالی کا یقین دلانے کی کوشش کی، تاہم جب تک وہ زندہ رہا، قاہرہ میں اس کی طرف سے برابر دغدغہ لگا رہا۔

عضدالدّولہ نے ۸ شوال ۳۷۲ھ / ۲۶ مارچ ۹۸۳ء کو بغداد میں وفات پائی۔ اس کی عمر اس وقت صرف اڑتالیس سال کی تھی، مگر اس وقت تک اس نے نہ صرف ان تمام اقطاع کو جو بویہی خاندان کے حاکموں کے قبضے میں رہ چکے تھے، متحد کر کے ایک بڑی سلطنت بنا لی تھی، بلکہ بعض دوسرے علاقے بھی فتح کر کے اس میں شامل کر لیے، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ عضدالدّولہ عام طور پر آل بویہ کا سب سے بڑا امیر سمجھا جاتا ہے اور یہ خیال حق بجانب ہے۔ العراق کی تسخیر کے بعد اس کا اقتدار منتہاے کمال کو جا پہنچا۔ اس نے خلیفہ الطائع سے، جس نے اس کی بیٹی سے شادی بھی کر لی تھی، بعض ایسی مراعات حاصل کر لیں جو اس کے کسی پیشرو امیر کو حاصل نہیں ہوئی تھیں، یعنی اس نے خلیفہ سے تاج الملّۃ کا ایک اور لقب حاصل کیا۔ دارالخلافت میں خطبے میں خلیفہ کے نام کے ساتھ اس کا نام بھی پڑھا گیا اور اس کے محل کے دروازے پر نمازوں کے اوقات میں نوبت بجتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ان امتیازات کا حقدار بھی تھا۔ عضدالدّولہ کو اس کے باپ کے وزیر ابوالفضل بن العَمید نے شاہی فرائض کی بجا آوری کے سلسلے میں لڑکپن ہی میں اچھی تعلیم دی تھی۔ اس نے پہلے فارس میں اور بعد ازاں دوسرے صوبوں میں، جو اس نے حاصل کیے، ایسا امن و امان اور انتظام قائم کیا جس کی ان صوبوں نے مدت سے صورت نہ دیکھی تھی۔ اس کے علاوہ اس نے رفاہ عامّہ کے امور میں بہت جد وجہد سے کام لیا۔ ان میں سے زیادہ مشہور ایک تو بند امیر ہے، جو فارس میں دریاے کُرّ پر تعمیر ہوا؛ دوسرے شیراز اور بغداد کے دو شفاخانے ہیں، جو اس کے نام پر عَضُدی کہلاتے تھے۔ بغداد میں اس نے اس شہر کی گم شدہ خوشحالی اور شان کو بڑی حد تک بحال کر دیا۔ اس نے نجف میں حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے مزار پر ایک روضہ تعمیر کرایا اور وہ خود بھی وہیں مدفون ہے۔ اس کی دوسری عمارات، وغیرہ کے بیان کے لیے خاص طور پر دیکھیے ابن البلخی: فارس نامہ، اشاریہ؛ نیز المقدسی، اشاریہ۔ شیراز میں اس کے کتب خانے کے حالات کے لیے دیکھیے المقدسی، ص ۴۹۹؛ یاقوت: ارشاد، ۵، ۴۴۶۔ عضدالدّولہ عالموں اور شاعروں کا دریا دل، گو سخت گیر سرپرست تھا؛ اس کی سرپرستی المتنبّی کو بھی حاصل تھی۔ وہ خود بھی شعر کہتا تھا؛ چنانچہ اس کے کچھ اشعار الثّعالبی نے یتیمۃ الدّھر میں نقل کیے ہیں۔ اس کے روزمرہ کے معمولات اور طرز حکومت کے بارے میں معتبر معلومات کے لیے دیکھیے ابو شجاع الرُّوذراوری، ۳: ۳۹ ببعد۔

مآخذ: (۱) ابن مسکویہ: تجارب الاُمم جس کا سلسلۂ تالیف ابو شجاع الرُّوذراوری نے جاری رکھا (متن اور ترجمہ، در Amedroz و Margoliouth: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*، بمدد اشاریہ؛ (۲) المقدسی و ابن حَوقل، بمدد اشاریات؛ (۳) العُتبی: الیمینی، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۰ (اس میں ابراہیم بن ہلال الصّابی: کتاب تاجی سے حوالے دیے گئے ہیں)؛ (۴) فارس نامہ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroz، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن خَلِّکان، عدد ۵۴۳؛ (۸) یاقوت: ارشاد، ج ۱ و ۲ و ۳ و بمدد اشاریہ؛ نیز رک بہ بویہ (بنو)؛ [(۹) عمر احمد عثمانی: عضدالدولۃ دیلمی، در اورینٹل کالج میگزین، اگست ۱۹۳۸ء]۔

(H. Bowen)

عَضُدالدّین الایجی: رک بہ الایجی۔

• **عضدالدّین ابو الفَرج** : محمّد بن عبداللہ، خاندان ابن مُسْلمہ (رَكَ باں) کا فرد۔ خلیفہ المُستَنْجد کے عہد حکومت میں وہ استاد دار کے عہدے پر مامور رہا، یہاں تک کہ اس نے خلیفہ کو حمّام میں قتل کرا کے خلیفہ المُسْتَضِی سے بیعت کر لی (۵۶۶ھ / ۱۱۷۰ء)۔ خلیفہ المستضی نے اسے اپنا وزیر مقرر کیا، لیکن ایک سال بعد معزول کر دیا۔ کچھ عرصے بعد وہ ایک بار پھر اسی عہدے پر بحال کر دیا گیا۔ عضد الدّین ۵۷۳ھ / ۱۱۷۸ء میں حج بیت اللہ پر جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ اسمٰعیلیوں نے اسے قتل کر دیا۔ جن شعرا نے اس کی مدح میں قصائد لکھے، ان میں ابن التعاوِیذی کا نام بھی شامل ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر، ۱۱: ۲۱۹ ببعد؛ (۲) الفخری، طبع Ahlwardt، ص ۳۶۷-۳۶۸۔

(B. Lewis)

• **العَضَیْم** : (عَضَیم)، دریاے دِجلہ (رَكَ باں) کا ایک مشرقی معاون۔ یہ دریا متعدد دریاؤں کے باہم ملنے سے بنتا ہے، جن کے سرچشمے اس سلسلۂ کوہ میں ہیں جو جبل حَمرین کے مشرق میں اس کے متوازی چلا جاتا ہے۔ یہ تمام دریا شمال مشرق سے جنوب مغرب کی طرف بہتے ہوے گہرے کٹے ہوے کھلوں میں سے گزرتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم دریا حسب ذیل ہیں: (۱) دریاے کِرکُوک، یعنی خاصہ (کَزہ، کیسہ) چای (بعض نقشوں میں اسے قرہ صُو کا نام بھی دیا گیا ہے)۔ یہ کِرکُوک کے شمال میں واقع متعدد سرچشموں سے نکلتا ہے؛ (۲) اس سے آگے کچھ فاصلے پر دریاے طاؤق (دَقوقاء [رَكَ باں]، یعنی طاؤق صُو یا طاؤق چای) ہے۔ یہ ان دریاؤں میں سب سے زیادہ اہم ہے جو طاؤق سے جنوب مغرب کی طرف خاصہ چای میں آ کر ملتے ہیں؛ (۳) آق صُو، جسے دریای تُوزخُرمَتلی بھی کہتے ہیں۔ یہ دریا سِجرمہ طاغ سے نکلتا ہے اور موضع تُوزخُرمَتلی کے نیچے دریاے طاؤق میں جا گرتا ہے۔ اس سنگھم سے آگے یہ دریا العَضَیم یا شَطّ العُذَیم کہلاتا ہے اور جبل حَمرین میں سے اپنا راستہ بناتا ہوا، اور بابلی میدان میں سے جنوب کی سمت بہتا ہوا، ۳۴ درجے عرض بلد شمالی اور ۴۴ درجے ۲۰ دقیقے طول بلد مشرقی پر دریاے دجلہ میں جا گرتا ہے۔ تازہ خُرمَتلی کے جنوب (کِرکُوک سے نیچے) سے لے کر دریاے آق صُو کے سنگھم تک شمالی سرچشموں اور شمالی و وسطی سرچشموں کے متحدہ دریا وسیع دلدلوں میں سے چکر کاٹتے ہوے بہتے ہیں۔ جب برف پگھلتی ہے تو دریاے عَضَیم ایک خشک دریا کی وساطت سے، جو جبل حَمرین کے شمال مشرق میں واقع ہے دریاے دِیالا کے ایک معاون نَرِین چای (بعض نقشوں میں نَرِیت صو) سے مل جاتا ہے۔ اس علاقے کے باشندے ضرورت کے وقت جبل حَمرین کے جنوب مغرب میں بھی نہر راذان کے ذریعے، جو عام طور پر خشک رہتی ہے، آمد و رفت کر سکتے ہیں۔ یہ نہر دریاے دیالا کے ایک معاون سے جا ملتی ہے (کہا جاتا ہے کہ آج کل یہ نہر آبپاشی کے لیے استعمال کی جاتی ہے اور دریاے دیالا تک نہیں پہنچتی)۔ (بند کے کھنڈروں کا حال سب سے پہلے J. Ross (Journ. Roy. Geogr. Soc.، ۱۸۴۱ء، ص ۱۲ ببعد)، پھر J. F. Jones (Bombay Records، یادداشت (Memoir)، ۴۳، ۱۸۵۷ء، ص ۱۴۲) نے لکھا؛ نیز دیکھیے: E. Herzfeld: Geschichte der Stadt Samarra، ہامبورگ ۱۹۴۸ء، ص ۶۷ ببعد۔ جب نہر راذان کا پانی کھول دیا جاتا ہے تو سارا پانی بہ کر دریاے دِیالا میں جا گرتا ہے اور عَضَیم کا زیریں حصّہ تقریباً سارے کا سارا سوکھ جاتا ہے۔ موسم گرما میں دہانے کے قریب دریاے

عُضَیم میں بہت کم پانی نظر آتا ہے ۔ بعض سیاحوں کا بیان ہے کہ اس دریا کا زیریں حصہ بسا اوقات مہینوں خشک پڑا رہتا ہے ۔

عُضَیْم کا نام سب سے پہلے مراصدالاطّلاع (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی)، ص ۳۷۹، میں العُضَیم یا العظَیم کی شکل میں آیا ہے؛ نیز المُسْتَوفی (تقریباً ۱۳۴۰ء) کے ہاں اس کا نام الاعظم ملتا ہے ۔ خط میخی کے کتبوں کے دریا تُرْنَت Turnat اور قدیم مصنفّین کی تحریروں کے دریا تورنا دوتس Tornadotus (تورنس Tranas) کی عُضَیم سے مطابقت کے لیے دیکھیے F. Hommel: Grundriss der Geogr. und Gesch. des alten-Orients، بار دوم، میونخ ۱۹۰۴ء، ص ۵، ۲۹۳ ببعد؛ Pauly-Wissowa، بذیل مادۂ Tornadotus؛ خط میخی کے کتبوں کے ردانو Radanu (= نہر راذان) کے لیے، جو کسی زمانے میں شایدزیریں عضیم کے لیے بھی استعمال ہوتا رہا ہو، دیکھیے Streck، در ZA، ۱۹۰۰ء، ص ۲۷۵؛ Hommel، ص ۲۹۳ ببعد ۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ آیا ہم Herodotous کے بیان کردہ گِنْدِس Gyndes کو عُضَیم کے مطابق مان سکتے ہیں یا نہیں؛ دیکھیے Billerbeck، ص ۷۲ ببعد، Pauly-Wissowa، بذیل مادۂ Gyndes ۔

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۵۲۲ ببعد، ۵۳۷ ببعد؛ (۲) A. Billerbeck: *Mitteilungen de Vorderas. Ges.*، ۱۸۹۸ء، ص ۹۰ ببعد، ۸۳؛ (۳) G. Hoffmann: *Auszüge aus syr. Akten Persischen Martyrer*، ۱۸۸۰ء، ص ۲۵۳، ۲۷۵ ۔

(M. STRECK)

● **عطاء**: [(ع) = عطا]، بمعنی بخشش، عطیہ ۔ یہ اصطلاح اسلام کے ابتدائی ادوار میں عام طور سے مسلمانوں کی ”پنشن“ کے لیے اور آگے چل کر فوجیوں کی تنخواہ کے لیے استعمال کی جاتی تھی ۔ یہاں ان تمام نظاموں کی تاریخ بیان کرنا غیر ممکن ہے جو فوجیوں کی تنخواہوں کے سلسلے میں دنیاے اسلام میں رائج رہے ہیں ۔ اس مقالے میں صرف عمومی سا خاکہ پیش کرنے پر اکتفا کیا جائے گا.

عطاء کا روایتی نقطۂ آغاز وظائف کی وہ تنظیم ہے جو حضرت عمر رضی بن الخطاب نے شروع کی تھی ۔ صحابہ کرام رضی اس مالِ غنیمت کے حصے کے علاوہ، جو انھیں کامیاب مہموں میں ملتا تھا، اورکسی قسم کے مادّی فوائد حاصل نہیں کرتے تھے؛ لیکن نوزائیدہ خلافت کے خزانے میں محاصل کی درآمد کی بدولت اس کا امکان پیدا ہوگیا کہ صلے یا انعام کی کوئی زیادہ منظم صورت اختیار کی جاسکے، جس کی توضیح و تشریح محدثین اور فقہا نے سب سے پہلے ”دیوان“ کے قیام کے سلسلے میں کی ہے، نیز اپنے ان نظریات کے ضمن میں جو بعد ازآں فَی کے استعمال کے بارے میں مرتّب ہوے ۔ اس ضمن میں انھوں نے جو مختلف بیانات دیے ہیں وہ ایک دوسرے سے بہت کم مطابقت رکھتے ہیں کیونکہ ان سب میں آئندہ چل کر پیدا ہونے والی اس خواہش کا عکس پایا جاتا ہے کہ فیصلوں کے لیے کوئی سابقہ نظیر تلاش کریں جو درحقیقت موجود نہیں تھی؛ تاہم اس نئے نظام عطاء کے اہم خطوط بالکل واضح ہیں ۔ مدارج کی ایک ترتیب کے مطابق، جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے قرابت اور بالخصوص دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کی اولیت کو پیش نظر رکھا گیا تھا، یہ عطایا جہاد کی وجہ سے بے گھر ہونے والے سب مسلمانوں (ابتدائی دور کے مہاجرین و انصار اور جہاد فی سبیل اللہ میں حصہ لینے والے بعد کے لوگ)، نیز عورتوں، بچوں، غلاموں اور موالی (جن کی تعداد ابھی زیادہ نہیں تھی اور جو اصطلاحًا غیر ملکی نہیں تھے) میں درجہ بدرجہ تقسیم کیے جاتے تھے ۔

قدرتی طور پر ان میں عرب اور دیگر ممالک کے وہ بدوی وغیرہ شامل نہیں تھے جو جہاد سے غیر متأثر رہے۔ وظیفے کی مقدار دو سو سے بارہ ہزار درهم سالانہ تک تھی، لیکن بیشتر افراد کو پانچ سو سے ایک ہزار درهم سالانہ تک ملتے تھے۔ وظیفے کے حقداروں کی فہرست تیار کرنے اور ان کی درجہ بندی (عِرافة) کے لیے ایک عارِف [رَكَ بآں] کے تحت ملازمین کا نظام قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی اور یہی نظام پہلے ''دیوان'' کے نام سے موسوم ہوا۔ ان مسائل کے بارے میں متعلقہ اقتباسات مع شرح کے لیے دیکھیے Caetani : *Annali*، ۴ : ۳۶۸ تا ۴۱۷؛ نیز ابو عُبَید ابن سلّام : کتاب الاموال، ص ۲۲۳ تا ۲۷۱؛ Tritton : *Notes on the Muslim system of Pensions*، در *BSOAS*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۰ تا ۱۷۲، جس میں ما بعد کے مسائل کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

وظائف کا یہ نظام حضرت عمرؓ کے عہد کے حالات کو پیش نظر رکھ کر تیار کیا گیا تھا اور ظاہر ہے کہ آگے چل کر یہ بغیر تبدیلیوں کے جاری نہیں رہ سکتا تھا۔ خاندانی شجروں کے شاخ در شاخ ہو جانے، بڑے پیمانے پر قبول اسلام، فتوحات کی رفتار میں توقف اور جنگ سے حاصل ہونے والے فوائد کی کمی، امویوں اور بعد ازاں عباسیوں کے عہد میں عسکری مصطلحات کی بڑھتی ہوئی تخصیص اور پیچیدگی، فوج کی پیشہ ورانہ حیثیت میں روز افزوں ترقی اور اس میں عرب عنصر کی روز بروز کمی کی وجہ سے بہت سی بے قاعدگیوں اور عارضی تجربوں کے بعد بالآخر ایک طرف تو غیر فوجی وظائف میں، جو خاندان نبویؐ (علویوں اور عباسیوں) کے لیے مخصوص تھے اور جن کی حیثیت مجموعی اعتبار سے اعزازی زیادہ تھی اور مادّی کم (ہم یہاں سرکاری ملازمین کی تنخواہوں کا ذکر نہیں کر رہے ہیں [رَكَ بہ رزق]) اور دوسری طرف فوجی تنخواہ میں امتیاز کیا جانے لگا۔ جہاں تک فوج کا تعلق ہے، پیشہ ور فوجیوں (جن کے نام دیوان میں درج تھے اور جو باقاعدہ تنخواہ کے حقدار تھے) اور عارضی یا ہنگامی رضاکاروں (جن کے نام دیوان میں مذکور نہ تھے) میں فرق کیا جانے لگا؛ چنانچہ مؤخرالذکر کے وظائف کی مقدار کم اور ان کے عملی خدمت کے زمانے تک محدود ہوتی تھی۔ اس کے برعکس اموی دور میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی چند روزہ کوششوں کے باوجود (دیکھیے Wellhausen : *Arabische Reich*، ص ۱۸۶ تا ۱۸۷) موالی کو، جن کی تعداد اس وقت تک بہت بڑھ گئی تھی اور جو زیادہ تر ایرانی تھے، عطایا سے مستفید ہونے کا تقریباً کوئی موقع نہیں ملتا تھا۔ بنو عباس کے زمانے میں خراسانی اور بعد ازاں بعض دیگر عناصر، یعنی ترک، دیلمی وغیرہ، ہی ایسے لوگ تھے جنھیں پیشہ ور فوجی ہونے کے لحاظ سے وظائف ملتے تھے۔ عربوں کو تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے دوران میں (کم از کم مشرقی ممالک میں فوجی دیوانوں (رجسٹروں) سے باقاعدہ طور پر خارج کر دیا گیا۔ ابتدائی دور میں تنخواہوں کی ادائی صوبائی بنیاد پر یا شام اور اندلس میں فوجی اضلاع (جُند [رَكَ بآں]) کی بنا پر ہوتی تھی اور اس کا بار مقامی محاصل پر تھا؛ لیکن عباسیوں کے عہد میں جب مرکزیت مستحکم ہو گئی تو فوج کی تنخواہیں زیادہ تر بیت المال [رَكَ بآں]، یعنی سرکاری خزانے سے یا سرکاری خزانے کے زیر نگرانی ادا ہونے لگیں۔

وظائف کی مقدار میں اگرچہ بظاہر بہت کچھ رد و بدل ہوتا رہا، تاہم عباسی دور کی دوسری صدی میں پیادہ فوجی کی سالانہ تنخواہ کا اندازہ ایک ہزار درهم (۳۰ ۔ ۷ دینار) تک، یعنی بغداد کے کسی کاریگر

کی تنخواہ سے تین گنا کیا جا سکتا تھا اور سوار کو اس سے دگنی تنخواہ ملتی تھی۔ ظاہر ہے کہ سپہ سالاروں اور مخصوص فرائض انجام دینے والے فوجی دستوں کی تنخواہ اور بھی زیادہ ہوتی تھی۔ قُدامہ نے اس نظام کے عملی اجرا کا حال بالتفصیل لکھا ہے اور فوجیوں کی مختلف اقسام کا فرق، نیز رجسٹروں کی دقیق جزئیات اور ان مختلف وقفوں کی تشریح، جن پر مختلف قسم کی ادائیاں کی جاتی تھیں، مفصل بیان کی ہیں (W. Hoenerbach : Zur *Heeresverwaltung der Abbasiden*، در *Isl.*، ۱۹۳۹ء)، لیکن اس دَور میں پہلے ہی سے باقاعدہ تنخواہ کے علاوہ عارضی طور پر (ad hoc) رقمیں دینے کا بھی رواج تھا (بالخصوص خلیفہ کے مسند نشین ہونے کے موقع پر) اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل تنخواہ کے علاوہ رسد اور سامان بھی شروع ہی سے تقسیم کیا جاتا رہا تھا۔ ہتیاروں کا خرچ ہمیشہ سرکاری خزانے کے ذمّے ہوتا تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر فوج کا خرچ بہت تھا اور جب فوجی نظامِ عمل پیچیدہ تر ہو گیا اور بھاری سوار فوج اور محاصرے کی کارروائیوں کی ضرورت اور اہمیت میں اضافہ ہوا تو یہ خرچ اور بھی بڑھ گیا۔ فسادوں اور بغاوتوں کی وجہ سے حکومت کے لیے فوجیوں کی تعداد میں کسی طرح کی تخفیف کرنا ممکن نہیں رہا اور فوجی بھی اپنی ناگزیر حیثیت محسوس کر کے اپنے مطالبات میں اضافہ کرتے رہتے تھے؛ چنانچہ خزانے کو تنخواہوں کی باقاعدہ ادائی میں روز افزوں مشکلات کا سامنا رہتا تھا، جس سے افواج میں بد دلی پیدا ہوتی تھی اور اس کی تلافی بقایا ادا کرنے کے بجاے تنخواہیں بڑھا کر کی جاتی تھی اور اس طرح ایک زبوں چکر چلتا رہتا تھا۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے سیاسی اقتدار پر فوجوں کا غلبہ ہو گیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تنخواہوں کی جگہ مالی اقطاع کے ذریعے ادائی کا طریقہ رائج ہو گیا، یعنی متعلقہ لوگ کسی علاقے سے اتنا مالیہ وصول کر لیتے تھے جو ان کی واجب الادا تنخواہ کے مساوی ہو (رَکَ بہ اقطاع)۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں؛ نیز رَکَ بہ جیش؛ ترکی عساکر کی تنخواہ کے موضوع پر رَکَ بہ عُلُوفہ۔

(CL. CAHEN)

• **عُطارِد**: (ع)؛ (Mercury؛ فارسی: تیر)؛ ایک سیّارہ، جس سے مشرق کی مہذّب اقوام اوائل زمانہ سے آشنا تھیں، کیونکہ شمالی علاقوں کی بہ نسبت یہ ان اطراف میں زیادہ نظر آتا ہے۔ آشوری زمانے کی سیّاروں کی فہرستوں میں عطارد (نَبُّو Nabu) کا ذکر اس کے سُمیری نام کَکّب لُو۔ بَت۔ گُو۔ اُد Kakab Lu. Bat. Gü. Ud. سے آتا ہے۔ مصریوں کے ہاں اسے اپالو [سورج دیوتا] کا ستارہ کہتے تھے۔ یونانی اسے اورنیز کہتے تھے (دیکھیے Achilles Tatius : *Isagoge*، باب ۱۷)۔

عطارد کا مترادف نام ''الکاتب''، بقول Nallino (البتّانی: *Opus Astronomicum*، ۱ : ۲۹۱)، صرف اندلس اور شمالی مغربی افریقہ کے عربوں کے ہاں استعمال ہوتا تھا اور عربی کے ان متون و لغات میں نہیں ملتا جنھیں دریاے نیل کے مشرق میں مرتب کیا گیا۔ الکاتب کا حوالہ ایک متأخّر عربی فرہنگ میں مذکور ہے، جو جنوبی اندلس میں بارھویں صدی میں تالیف کی گئی تھی (*Glossarium Latino-Arabicum*، طبع C. F. Seybold، برلن ۱۹۰۰ء)۔ جن دو عبارتوں میں البتّانی عطارِد کا ذکر الکاتب کے نام سے کرتا ہے (۳ : ۱۸۶ و ۲۲۲) وہ بلا شبہہ جعلی ہیں۔

عرب ہیئت دان فلکِ عطارد کو فیثاغورثہ اور بطلمیوس کی مطابقت میں دوسرا سب سے اندرونی فلک شمار کرتے ہیں۔ یہ نیچے کی طرف

فلک قمر کی بالائی سطح سے اور اوپر کی جانب فلک زھرہ کی اندرونی سطح سے محدود ہے۔ الفرغانی (Compilatio، باب ۲۱)، البتانی (باب ۵۰) اور ابن رستہ (کتاب الأعلاق، طبع de Goeje، ص ۱۸ تا ۲۰) کی رو سے بعد الاقرب (perigee، فریجیون) میں اس کا زمین کے مرکز سے فاصلہ نصف قطر ارضی کا ۶۴ ۱/۶ گنا ہے اور ابراھام برحیا (Sphaera Mundi) کے نزدیک زمین کے نصف قطر کا ۶۴ گنا؛ اسی طرح بعد الابعد (apogee، اَنْجِیُون) میں اس کا فاصلہ الفرغانی نے نصف قطر ارضی کا ۱۶۷ گنا اور تینوں دوسرے مصنفین نے ۱۶۶ گنا بتایا ہے۔ البتّانی کی رائے میں اس کا بعد الاوسط نصف قطر ارضی کا ۱۱۵ گنا ہے۔ یہاں زمین کا نصف قطر ۳۲۵۰ (الفرغانی، البتّانی اور برحیّا) یا ۳۸۱۸ عربی میل (ابن رستہ) لیا گیا ہے (ایک عرب میل = ۱۹۷۳ میٹر؛ دیکھیے Nallino: Il valore metrico del grado di meridiano)۔ اس ستارے (جرم) کے حجم کے ابعاد کے اعداد و شمار بھی دیے گئے ہیں۔ القزوینی (Kosmographie، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۲) نے عطارد کے محیط کا تخمینہ ۲۸۶ فرسخ اور اس کے قطر کا ۲۷۳ میل لگایا ہے (ایک فرسخ = ۳ میل)۔ البتّانی (باب ۵۰) کے نزدیک عطارد اور زمین کے قطر کی باھمی نسبت ۱ : ۲۶ ۱/۴ ہے؛ لہٰذا عطارد کا قطر ۲۵۰ میل ہے۔ البتّانی اس کا حجم $\frac{1}{18087}\left(\left(\frac{1}{26\frac{1}{4}}\right)^{3}\right)$ بتاتا ہے۔ اس کے مقابل کے ھندی اعداد، جو البیرونی نے (یعقوب بن طارق کی تالیف [۱۶۱ھ] کی سند پر) دیے ہیں، عرب اعداد سے خاصے مختلف ہیں؛ وہ یہ ہیں: بعد الاقرب ۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر ارضی (نصف قطر = ۱۰۵۰ فرسخ) کا ۶۰ ۲۰/۲۱ گنا؛ بعد الاوسط ۱۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر ارضی کا ۱۵۶ ۴/۲۱ گنا؛ بعد الأبعد ۲۶۴۰۰۰ فرسخ = نصف قطر کا ۲۵۱ ۳/۷ گنا؛ قطر ۵۰۰۰ فرسخ = ۴ ۱۶/۲۱ نصف قطر۔

البتّانی نے عطارد کی حرکت کا ایک بہت مفصل نظریہ پیش کیا ہے (باب ۳۱، ص ۴۵ تا ۴۸؛ نیز جدول ۲، ص ۲۴ تا ۲۸ [ورق ۱۶۸ ب تا ۱۷۰ ب]، ص ۱۰۲ تا ۱۰۶ [ورق ۲۰۵ الف تا ۲۰۷ الف]، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷ [ورق ۲۲۰ الف تا ۲۲۳ ب]؛ ۱۲۹، ۱۳۱ و ۱۳۳ [ورق ۲۲۴ ب، ۲۲۵ ب، ۲۲۶ ب]۔ حاصّہ (anomaly) میں اس کی حرکت، جو اوسط (Synodic) حرکت کے مطابق ہے، تین درجے ۶ دقیقے ۲۴ ثانیے روزانہ ہے۔ اس طرح عطارد اپنا قِرانی (Synodi) دور ۱۱۵ دن ۲۱ گھنٹوں میں طے کرتا ہے۔ یہ اعداد و شمار آج کل کے تخمینوں کے مطابق بھی بہت صحیح ہیں۔ البتّانی، ج ۱، میں عطارد کی اوسط اور اصل تعدیل (anomaly) (تعدیل الحاصّہ والمرکز) کے فرق کو الفلک الحامل (deferent) کے نصف قطر کی اکائیوں میں درج کیا گیا ہے: انحراف الفلک المُعَدِّل لِلْمَسِیر (eccentricity of equant) = e ۰،۰۵ اور فلک التدویر (epicycle) کا نصف قطر بعد الاوسط میں = ۰،۳۷۵۔ قطر کے اعداد و شمار دیتے وقت یہ بات قابل لحاظ ہے (دیکھیے المجسطی، ج ۱۳) کہ فلک الحامل کا دائرۃ البُروج سے زیادہ سے زیادہ مَیل (پہلی عدم مساوات inequality، میل الفلک الحامل) ۴۵ دقیقے جنوبی ہے؛ فلک التّدویر (epicycle) کے محورِ اوج (apsidial line) کا فلک الحامل (deferent) کی سطح سے زیادہ سے زیادہ میل (دوسری عدم مساوات، میل فلک التّدویر) کا تخمینہ مشاہدے سے ۶ درجے ۱۵ دقیقے لگایا گیا ہے۔

عطارد علم النُّجوم میں: عطارد بُیُوت (= برج) العذرا (Virgo) اور الجوزاء (Gemini) کا حاکم (ربّ) ہے؛ نیز رات کے وقت یہ اس مثلثہ (Triquetrum) کا بھی حکمران ہے، جو الجوزاء،

المیزان (Librae) اور الدلو (Aquarius) پر مشتمل ہے ۔ اس کا شرف (exaltation) العذرا کے پندرھویں درجے میں اور ہبوط (dejection) الحوت (Pisces) کے پندرھویں درجے میں ہے ۔ بقول القزوینی (۱ : ۲۲) منجم عطارد کو ''منافق'' کہتے تھے کیونکہ یہ کسی سعد سیارے سے قران میں خوش بختی لاتا تھا اور نحس سیارے سے قران کے وقت بد بختی ۔ یہ دوسرے سیاروں کے بیوت میں بھی حاکم کا منصب اختیار کر لیتا ہے؛ خود اپنے [بیت] میں یہ رعد اور زلزلوں کا پیش خیمہ ہے ۔ بقول البیرونی، ہندو عطارد کو ایک خوش بخت ستارہ سمجھتے ہیں جبکہ وہ تن تنہا ہو، بحالیکہ کسی دوسرے سیارے کے قران سے ان کے نزدیک اس کے نیک یا بد اثر میں اضافہ ہو جاتا ہے اور یہی عقیدہ یونانیوں اور عربوں کا تھا ۔ عرب علم النجوم میں عطارد کے کردار کا تفصیلی حال، دائرۃ البروج میں اس کی اہمیت، چاند اور دوسرے سیاروں سے اس کے قرانات، ان سب کا ذکر ابو معشر نے کیا ہے، جس کی تصنیف کا مطالعہ مفید ہوگا.

مآخذ : (۱) البتانی: کتاب الزیج الصابی، طبع Nallino، ج ۱ تا ۳، میلان ۱۸۹۹ء، ۱۹۰۳ء، ۱۹۰۷ء؛ (۲) الفرغانی : *Brevis ac perutilis compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, totum id continens, quod ad rudimenta Astronomiae est opportunum*، لاطینی ترجمہ از Johannes Hispalensis، نورمبرگ ۱۵۳۷ء؛ (۳) ابن رستہ، طبع de Goeje، در *BGA*، ج ۷، لائیڈن ۱۸۹۲ء؛ (۴) برحیا : *Sphaera mundi autore Rabbi Abrahamo Hispano filio R. Haijae*، لاطینی ترجمہ از Oswald Schrecken، Basel ۱۵۴۹ء؛ (۵) القزوینی : آثار البلاد و اخبار العباد، طبع Wüstenfeld، گوٹنجن ۱۸۴۹ء، ۱ : ۲۲؛ (۶) البیرونی : کتاب تحقیق ماللہند، طبع ایڈورڈ زخاؤ لنڈن ۱۸۸۷ء، متن: ص ۲۳۳؛ (۷) ابو معشر: *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi, octo continens libros partiales*، آگسبرگ ۱۴۸۹ء؛ (۸) وہی مصنف : *De magnis coniunctionibus annorum revolutionibus ac eorum profectionibus octo continens tractatus*، آگسبرگ ۱۴۸۹ء.

(WILLY HARTNER)

عطاء بن ابی رباح : مکۂ معظمہ کا ایک قدیم نامور فقیہ ۔ اس کے ماں باپ نوبہ کے باشندے تھے ۔ وہ یمن میں پیدا ہوا اور مکے میں پرورش پائی ۔ وہ خاندانِ ابو میسرہ بن ابی خثیم الفہری کا موالی تھا ۔ اس نے طویل عمر پائی (۸۸ سال؛ بعض کے نزدیک سو سال) اور مکے ہی میں انتقال کیا (۱۱۴ھ/۷۳۲ء یا ۱۱۵ھ/۷۳۳ء) ۔ عطاء مکے کا وہ واحد قدیم فقیہ اور مفتی ہے جس کے نام کے علاوہ بھی ہمیں کچھ اور معلومات ملتی ہیں ۔ فقہ کے جو اصول اس سے منسوب کیے جاتے ہیں ان کے تجزیے سے ہم مستند روایات اور ان میں کیے جانے والے متاخر فرضی اضافوں میں فرق کر سکتے ہیں ۔ اپنے معاصرین کے عام طریقے کے مطابق وہ اپنی ذاتی رائے کو قیاس اور استحسان کی صورتوں میں استعمال کرنے میں کوئی تامل نہیں کرتا تھا؛ لہذا وہ بیانات جو بعد کے انداز فکر کی عکاسی کرتے ہوے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ رائے کو رد کرتا تھا، جعلی ہیں ۔ یقین سے یہ کہنا مشکل ہے کہ عطا نے احادیث نبوی اور روایات صحابہ کو کس حد تک فقہی دلائل کے طور پر استعمال کیا ہے؛ اگر اس نے ایسا کیا تو غالبًا صرف مرسل حدیثوں [رک بہ حدیث] ہی کو استعمال کیا ہوگا ۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں فقہ اسلامی کا ارتقا بڑی تیزی سے ہوا، جس کی وجہ سے عطاء کے بعض امتیازی افکار بظاہر اس

کے آخری ایام ہی میں ناپسندیدہ سمجھے جانے لگے تھے ۔ یہ بات اس بیان سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس کے بعض نو عمر معاصرین نے اس کے درس میں حاضر ہونا چھوڑ دیا تھا اور یہ کہ اس کی روایت کردہ مرسل احادیث ضعیف ہیں ۔ ان بیانات کی تلافی بہت حد تک اس امر سے ہو جاتی ہے کہ جب حدیث کے بارے میں محدّثین کی پہلی روش تبدیل ہوگئی تو یہ کہا جانے لگا کہ عطاء کو صحابۂ کرامؓ سے ذاتی رابطہ حاصل تھا اور ان صحابہ کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا؛ تاہم خود مسلمان نقاد کہتے ہیں کہ عطاء نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ام سلمہؓ اور دیگر صحابہؓ سے احادیث نہیں سنی تھیں اور وہ حضرت عائشہؓ سے بھی اس کے بلاواسطہ رابطے کے بارے میں شک ظاہر کرتے ہیں ۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں فقہ اسلامی کے متخصصین دینی مسائل کی بہ نسبت اصطلاحی حیثیت کے فقہی مسائل سے زیادہ دلچسپی رکھنے لگے تھے ۔ عطاء کے مصدقہ عقائد سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس نے مناسک حج کا خصوصی مطالعہ، جیسا کہ بعض مآخذ میں کہا گیا ہے، محض اس لیے نہیں کیا کہ یہ مکّے کے علما کا پسندیدہ موضوع تھا ۔ عطاء کی شہرت اس کی زندگی ہی میں مکّے سے باہر دور دور تک پھیل گئی تھی اور امام ابو حنیفہؒ کا بیان ہے کہ وہ اس کے حلقۂ درس میں شامل ہوئے تھے؛ یہ بیان اسلامی فقہ کی اصطلاحی تعلیم کے بارے میں شاید اولین مصدقہ شہادت ہے ۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۵: ۳۴۴ ببعد؛ (۲) ابو حاتم الرّازی: کتاب الجرح و التعدیل، حیدرآباد ۱۳۶۰ھ، ۳: ۳۳۰؛ (۳) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، قاہرہ ۱۹۳۳ء، ۳: ۳۱؛ (۴) ابو اسحٰق الشّیرازی: طبقات الفقہاء، بغداد ۱۳۵۶ھ، ص ۴۴ ببعد؛ (۵) ابن کثیر: البدایۃ و النّہایۃ، قاہرہ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۸ھ، ۹: ۳۰۶ ببعد؛ (۶) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التّہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۶ھ، ۷: ۱۹۹ ببعد؛ (۷) J. Schacht: *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*، بار دوم، آکسفرڈ ۱۹۵۳ء، ص ۲۵۰ ببعد.

(J. SCHACHT)

عطاء اللہ شاہ بخاری: رکّ بہ مجلس احرار.

عطاء بے: رکّ بہ محمد عطاء بے.

عطاء بے: طیّار زادہ عطاء اللہ احمد، معروف بہ عطاء بے؛ عہد عثمانیہ کا ایک ترک مؤرخ ۔ وہ باب عالی کے ایک ملازم کا بیٹا تھا اور ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء میں استانبول میں پیدا ہوا ۔ اس نے تعلیم بھی باب عالی میں پائی اور مختلف سرکاری عہدوں پر مامور ہوتا رہا ۔ ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں وہ بیت الحرام کا منتظم مقرر ہو کر مکّۂ معظمہ گیا ۔ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء یا ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء میں اس نے مدینۂ منورہ میں وفات پائی ۔ اس کی اہم ترین تصنیف پانچ جلدوں پر مشتمل تاریخ ہے، جو تاریخ عطاء کہلاتی ہے (استانبول ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۴ تا ۱۸۷۶ء) ۔ اس کتاب کی بڑی دلچسپی کا باعث یہ ہے کہ مصنف کو انیسویں صدی میں حرم سرائے سلطانی کی تنظیمات، رسوم، شخصیات اور معاملات کا گہرا علم تھا ۔ کتاب خانۂ ملّت میں اس کے دیوان کا ایک خود نوشت نسخہ موجود ہے ۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۶۶ تا ۳۷۷؛ (۲) سجلِّ عثمانی، ۳: ۳۸۱، ۳۸۲؛ (۳) عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۱۰۸ ۔

(وو لائیڈن، بار دوم)

عطاء ملک جوینی: رکّ بہ الجوینی.

عطائی: عطاء اللہ بن یحیی بن پیر علی بن نصوح المعروف بہ نوعی زادہ عطائی، اوائل سترھویں صدی عیسوی کا مشہور ترک شاعر اور عہد عثمانیہ کے عالموں اور درویشوں سے متعلق طاش کوپروزادہ

کے تذکرے کا متمم (محبّی: خلاصة [الاخبار]، ۴ : ۲۶۳، میں غلطی سے اس کا نام محمد لکھا ہے)۔ وہ شوال ۹۹۱ھ/۱۸۵۳ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کے باپ کو، جس کا تخلص (مخلص) نوعی تھا، ایک شاعر اور فاضل شخص کی حیثیت سے بڑی عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور وہ ۹۹۸ سے ۱۰۰۳ھ تک، یعنی جن دنوں وہ مدرسۂ جعفر آغا میں معلّم تھا، مراد ثالث کے بد قسمت فرزندوں کا اتالیق بھی رہا تھا۔ عطائی کی ماں معروف نشانجی محمد پاشا کی بیٹی تھی (سجلِ عثمانی، ۴ : ۱۳۱)۔ قاف زادہ فیض اللہ افندی (جامع اشعار فیضی کا والد) اور اخی زادہ عبدالحلیم آفندی سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد عطائی نے اپنی عملی زندگی کا آغاز مدرسۂ جانبازیّہ، استانبول، میں معلم کی حیثیت سے کیا (صفر ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء)، لیکن جلد ہی اس کا تبادلہ محکمۂ عدلیہ میں ہو گیا اور شعبان ۱۰۱۷ھ میں اسے لوفجۂ شعب کا قاضی مقرر کیا گیا۔ وہ روم ایلی میں اس قسم کے متعدد منصبوں پر مامور رہا (شیخی نے ان کے متعلق نہایت مفصل معلومات دی ہیں)۔ اس کا آخری منصب قاضی اسکوب کا تھا، جس سے اسے ۱۰۴۴ھ/۱۶۳۵ء میں برطرف کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ استانبول واپس آ گیا اور یہیں بکم جمادی الاولیٰ ۱۰۴۵ھ کو اس نے وفات پائی (عشّاقی زادہ، ورق ۲۶-ب؛ حاجی خلیفہ، ۱ : ۷۲۴؛ نیز وہی مصنف: فذلکہ، ۲ : ۱۶۸، جہاں غلطی سے تاریخ وفات ۱۰۴۴ھ بتائی گئی ہے؛ رضا نے، جو خاص طور پر ناقابل اعتماد ہے، تاریخ وفات ۱۰۴۶ھ بتائی ہے) اور اپنے والد کے پہلو میں شیخ وفا کی مسجد میں مدفون ہوا۔ اس کا ایک بیٹا محمد اس کے بعد زندہ رہا اور اس کا شمار بھی علما میں ہوتا تھا (فذلکہ، محلّ مذکور)۔

اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور اور قابل قدر کتاب حدائق الحقائق فی تکملات الشقائق ہے (یہ کتاب ربیع الآخر ۱۰۴۴ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور ۱۲۶۸ھ میں استانبول میں طبع ہوئی)۔ اس میں اس نے اپنے زمانے تک کے عثمانی علما و مشائخ کے حالات مکمل کیے ہیں۔ یہ کتاب اس کتاب کا تکملہ ہے جسے طاش کوپروزادہ نے عربی زبان میں الشقائق النعمانیہ کے نام سے شروع کیا تھا (براکلمان، ۲ : ۴۲۵)۔ عربی کی کتاب کی طرح اس کی ترتیب بھی اس عہد حکومت کے لحاظ سے ہوئی ہے جس میں کسی درویش یا عالم نے وفات پائی؛ ان میں سے آخری عہد حکومت مراد چہارم کا ہے۔ یہ کتاب ترکی زبان میں ہے اور اس کے مضامین بھی تفصیلات کے اعتبار سے کہیں زیادہ صحیح ہیں۔ عطائی نے اکثر اوقات ان میں اپنے ذاتی مشاہدات اور تجربات بھی شامل کر دیے ہیں۔ اس کا اسلوب بیان ویسا ہی ہے جیسا مجدی نے الشّقائق کے ترجمے میں اختیار کیا ہے، جو اگرچہ موجودہ نسلوں کے ذوق کے لحاظ سے ناقابل برداشت حد تک پر تکلف ہے، لیکن اس کے ہم عصروں کی نظر میں بے انتہا پسند کیا جاتا تھا اور حقیقت میں اس کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم اسے محض اعداد و شمار کا خلاصہ اور مجموعہ نہیں کہہ سکتے۔ عطائی کی شاعری کی مقبولیت بھی اب باقی نہیں رہی (انیسویں صدی کے نقادوں کے لیے دیکھیے Gibb: *Ottoman Poetry*، ۳ : ۲۲۲ ببعد)، تاہم عہد حاضر کے کم از کم ایک فاضل، یعنی محمد فؤاد کوپرولو نے اس کی مثنویوں کو قابل مطالعہ قرار دیا ہے۔ یہ مثنویاں اس کے خمسہ میں شامل ہیں، جس کے پانچویں حصّے موسوم بہ ‟حلیة الافکار” کے متعلق کچھ عرصہ پہلے تک یہی سمجھا جاتا تھا کہ یا تو وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا، یا اب

ناپید ہے ۔ اس کی باقی چار کتابوں کے مکمل تجزیے کے لیے اور اس کے دیوان کی مختصر تفصیلات کے لیے، جو اب تک غیر مطبوعہ ہیں، دیکھیے Hammer-Purgstall : *Gesch. Osman. Dichtkunst*، ۳ : ۲۳۳ تا ۲۸۳ (یہاں یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ نفحة الازہار کی تکمیل پر جو تاریخی قطعہ یہاں درج ہے، اس کی رو سے یہ تاریخ ۱۰۲۰ھ ہے، لیکن اے ۔ ایس لوند نے اس کی تاریخ ۱۰۳۴ھ بتائی ہے) ۔ ان کے علاوہ صرف ایک اور کتاب اس کی طرف منسوب کی گئی ہے ۔ یہ ایک قانونی رسالہ القول الحسن فی جواب القول لمن ہے (براکلمان، ۲ : ۴۰۷) اور جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ شاید اس کے ایک ہم عصر احمد ملاّجک کی ایک نامکمل تصنیف کا جواب ہے، (دیکھیے حدائق، ص ۶۶۷) .

مآخذ : Babinger (ص ۱۷۱) اور براکلمان (۲ : ۴۲۷) نے جن کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں ان کتابوں کا بھی اضافہ کر لینا چاہیے جن کے نام بہجت گونول نے دیے ہیں؛ نیز (۱) استانبول کتب خانہ لرندہ الشقائق النعمانیہ ترجمہ و ذیللری، در ترکیات مجموعہ سی، ۷ھ ۸ / ۲ (۱۹۴۵ء) : ۱۶۱؛ (۲) شیخی : وقائع الفضلا (سلیمانیہ، بشیر آغا، ۴۷۹)، ورق ۳ الف؛ (۳) ریاضی : ریاض الشعرا (نوری عثمانیہ، ۳۷۲۴، ورق ۱۱۶-ب)؛ (۴) عشاقی زادہ کی کتاب ذیل الشقائق سے کتب خانہ مراد ملاّ کے مخطوطے، شمارہ ۱۳۲۲، ورق ۳۶ ۔ الف، میں استفادہ کیا گیا تھا؛ (۵) سعد الدین نزہت ارغون نے ترک شاعرلری، ۲، ۵۴۱ تا ۵۵۰، میں اس کی تصانیف کا سب سے زیادہ مبسوط انتخاب پیش کیا ہے اور اپنے مقالے میں شیخی، ریاضی اور رضا کے بیانات، نیز فؤاد کوپرولو کی رائے بھی دی ہے؛ (۶) خمسہ پر دیکھیے آگاہ سرّی لوند : عطائی‌نک حلیة الافکاری (انقرہ ۱۹۴۸ء)، تاہم اس نے عطائی کی موت ۱۰۴۶ھ میں واقع ہونے کے حق میں جو دلیل دی ہے وہ قابل قبول نہیں ہے ۔

(J. WALSH)

العطّار : (ع) عطر فروش، دوا فروش، عربی لفظ عطر سے؛ طبی تصنیفات میں عطّار ہر قسم کی ایسی جڑی بوٹی بیچنے والے کے لیے آتا ہے جو امراض کے لیے مستعمل ہیں ۔ اسی طرح اس کے لیے ایک دوسرا لفظ "الصّیدلانی" بھی مستعمل ہے ۔ دوا فروشی مشرق میں بہت ہی عام کاروبار ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے علما اور شعرا کے نام کے ساتھ عطار کا لقب شامل ہے ۔ عطار ہمیشہ دوا فروشی کے ساتھ طبابت میں بھی دسترس رکھتے رہے اور اب تک مشرق کے اسلامی ممالک میں عطار اس میں شغف رکھتے ہیں کیونکہ وہ دوا بنانے کے ساتھ مریض کو خود بھی دوا دیتے ہیں ۔ قدیم عربی عہد میں یہ لفظ عطر فروش سے دوا فروش تک کس طرح منتقل ہوا، اس کو البیرونی [رک بآں] نے اپنی کتاب الصّیدنہ میں تفصیل سے بیان کیا ہے (دیکھیے Max Meyerhof: *Das Vorwort zur Drogenkunde des Berûnî*، در *Quellen und Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin*، برلن ۱۹۳۲ء، ۳/۳ : ۲۹ تا ۴۳) .

(M. MEYERHOF)

العطّار، حسن بن محمد : ایک مغربی الاصل مصری عالم، جو قاہرہ میں ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء کے بعد پیدا ہوا اور اس نے الازہر میں تعلیم پائی ۔ وہ ان چند علما میں سے تھا جنھوں نے نپولین بوناپارٹ کے قبضۂ مصر کے بعد فرانسیسی اہل علم سے رابطہ قائم کیا اور جدید علوم میں عملی دلچسپی بھی لی ۔ اس کے بعد اس نے کئی سال شام اور ترکیہ میں بسر کیے اور جب مصر واپس آیا تو سرکاری اخبار الوقائع المصریّة کا رئیس ادارہ مقرر ہو گیا، جسے محمد علی پاشا نے ۱۲۴۴ھ /

۱۸۲۸ء میں جاری کیا تھا۔ ۱۲۴۵ھ/ ۱۸۳۰ء میں محمد علی نے اسے شیخ الازہر کے عہدے پر مامور کر دیا، کیونکہ خیال کیا جاتا تھا کہ عطّار اس کے پروگرام کا حامی و مؤیّد ہے۔ وہ تا دمِ مرگ (۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۵ء) اس عہدے پر فائز رہا۔ اس کا زیادہ تر اثر و رسوخ غالبًا رفاعة رافع الطّہطاوی [رک بآں] کے استاد ہونے کے باعث تھا۔ فنِ انشا پر اس کی ایک کتاب انشاء العطّار نے دور دور تک شہرت و مقبولیت حاصل کی اور قاہرہ اور پاکستان و ہند میں بارہا چھاپی گئی۔

مآخذ: (۱) علی پاشا مبارک: الخططُ الجدیدة، ۴: ۳۸ تا ۴۰؛ (۲) فلپ طرّازی: تاریخ الصّحافة العربیّة، بیروت ۱۹۱۳ء، ۱: ۱۲۸ تا ۱۳۰؛ (۳) براکلمان، ۲: ۴۷۳ و تکملہ، ۲: ۷۲۰؛ (۵) E.W. Lane: *Modern Egyptians*، باب ۹؛ (۶) J. Heyworth-Dunne: *History of Education in Modern Egypt*، لندن ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۴، ۲۶۰، ۲۹۷؛ (۷) سلیمان رَصد: کنزالجوہر فی تاریخ الأزہر، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۱۲۸ تا ۱۳۱؛ [دیکھیے نیز (۸) ابراہیم عَبْدہ: تاریخ الصّحافة و الطّباعة اثناء الحملة الفرنسیة فی مصر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) وہی مصنّف: تاریخ تطوّر الصّحافة المصریّة، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) وہی مصنّف: أعلام الصّحافة العربیّة، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) وہی مصنّف: تاریخ الوقائع المصریّة، مطبوعۂ قاہرہ].

(H.A.R. GIBB)

* **عطّار، فرید الدّین محمّد بن ابراہیم:** فارسی کے صوفی شاعر۔ ان کا سالِ ولادت اور سالِ وفات یقینی طور پر معیّن نہیں کیا جا سکتا۔ دولت شاہ کا بیان ہے کہ وہ ۵۱۳ھ/ ۱۱۱۹ء میں پیدا ہوئے اور عام خیال یہ ہے کہ ۶۲۷ھ/ ۱۲۳۰ء میں مغول کے ہاتھوں نیشاپور میں مارے گئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے ۱۱۴ برس کی عمر پائی، جو غیر اغلب ہے۔ علاوہ بریں نیشاپور کو مغول ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں فتح کر چکے تھے۔ بعض مخطوطات (مثلاً ابراہیم افندی، ص ۵۷۹) کے علاوہ چند دوسرے مآخذ (مثلاً سعید نفیسی: جستجو، ص ۶۰۷) اور ان کی قبر کے کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطّار کی وفات ۵۸۶ھ/ ۱۱۹۰ء میں، یعنی منطق الطّیر کی تصنیف سے تین سال بعد، ہوئی تھی (عطّار کا مزار میر علی شیر نوائی نے بنوایا تھا)۔ سعید نفیسی نے اس کی تاریخ وفات وثوق سے ۶۲۷ھ بیان کی ہے، لیکن اس کا یہ قیاس ایک غلط طور پر منسوب کتاب مفتاح الفتوح اور جامی کے اس بیان پر مبنی ہے کہ عطّار نے جلال الدین رومی کو، جو اپنے والد کے ساتھ ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں بلخ سے ہجرت کر گئے تھے، اپنا اسرار نامہ دیا تھا؛ لیکن یہ ہجرت غالبًا ۶۱۶ھ/ ۱۲۱۹ء ہی میں واقع ہو چکی تھی (Ritter، در *Islamica*، ۲۶ (۱۹۴۲ء): ۱۱۷ - ۱۱۸)۔ خود عطّار کی اپنی تصانیف سے ان کی زندگی کے متعلق قطعی تاریخیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ ایک کتاب، جس میں بظاہر ان کی زندگی کے کوائف سب سے زیادہ دیے گئے ہیں (یعنی مظہر العجائب)، غلط طور پر ان کے نام منسوب ہے اور سوے اتفاق سے نہ صرف میرزا محمد قزوینی بلکہ راقم الحروف نے بھی اس سے دھوکا کھایا ہے۔ عطّار ایک دوا ساز اور طبیب تھے اور اگرچہ حقیقةً صوفی نہ تھے، لیکن چونکہ عہد شباب سے اولیاء اللہ کے متعلق حکایات سنتے چلے آئے تھے، اس لیے ان کے بیحد مدّاح و معترف تھے۔ عطّار کی تصانیف کی فہرست تیار کرنے میں ایک عجیب دشواری پیش آتی ہے، یعنی ان سے منسوب کردہ تصانیف کے تین گروہ ہیں، جو اسلوب و موضوعات کے اعتبار سے اس قدر مختلف ہیں کہ انھیں کسی ایک شخص سے منسوب کرنا بیحد مشکل ہے۔ پہلے گروہ کی بڑی بڑی تصانیف منطق الطّیر، الٰہی نامہ اور مصیبت نامہ

ہیں: دوسرے گروہ کی تصانیف اُشترنامہ اور جوہر الذّات ہیں اور تیسرے گروہ میں مظہر العجائب اور لسان الغیب شامل ہیں۔ مزید برآں تصانیف کا ایک چوتھا گروہ بھی ہے، جنھیں داخلی شہادت کی بنا پر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وہ عطّار کی نہیں۔ اسرار نامہ کے سوا پہلے گروہ کی مثنویوں میں سے ہر ایک واضح اور مربوط کہانی پر مشتمل ہے، جس میں جا بجا چند ذیلی حکایات بھی آ گئی ہیں، جو بالعموم مختصر ہیں۔ ان حکایات میں دینی و دنیوی زندگی کا بھی بھرپور عکس نظر آتا ہے۔ ان ذیلی حکایات میں، جو نہایت فنکارانہ مہارت سے بیان کی گئی ہیں، موضوع کا بہت تنوّع پایا جاتا ہے۔ تصانیف کے اس گروہ کی سب سے بڑی دلکشی حکایات ہی کی بدولت ہے۔ دوسرے گروہ کی کتابوں میں حکایات کی تعداد بہت کم کر دی گئی ہے اور خارجی دنیا اور واردات عالم سے توجہ ہٹا لی گئی ہے۔ چند محدود خیالات و تصوّرات کو نہایت جوش و خروش و جذبے سے بیان کیا گیا ہے اور بار بار ان کی تکرار کی گئی ہے۔ ان میں جو موضوعات متواتر و متوالی ہیں، وہ یہ ہیں: فنائے کامل (خواہ وہ جسمانی موت ہی کے ذریعے ہو)؛ وحدت الوجود (خدا کے سوا کوئی شے موجود نہیں اور تمام اشیا کا جوہر ایک ہی ہے)؛ معرفت ذات (اس حیثیت سے کہ وہ سب کچھ ہے، خدا ہے، تمام انبیاے کرامؑ کے ساتھ ہویت میں متحد ہے)؛ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جنھیں بار بار دوسروں نے خدا تسلیم کیا ہے اور انھیں اس حیثیت سے مخاطب بھی کیا ہے۔ شاعر کا اظہار خیال مبہم اور غیر منظم سا ہے اور اس میں تھکا دینے والی تکرار ہے۔ اکثر معلوم ہی نہیں ہوتا کہ متکلم کون ہے اور مخاطب کون۔ تکرار الفاظ کا استعمال حد سے زیادہ ہے؛ بعض موقعوں پر پورے ایک سو اشعار یکساں الفاظ سے شروع ہوتے ہیں۔ سعید نفیسی کے نزدیک اس قسم کی تصانیف غلط طور پر منسوب کی گئی ہیں۔ اس نے ان کتابوں کو تیسرے گروہ کی کتابوں کے مصنف سے منسوب کیا ہے، جو تُون کا رہنے والا تھا اور مدت دراز تک طُوس میں مقیم رہا۔ وہ بلا شبہہ شیعی تھا اور اس کا زمانۂ حیات لازمی طور پر نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کا تھا؛ چنانچہ اس کے نزدیک اسلوب کی یہ تبدیلی، جسے میرزا محمد قزوینی اور راقم الحروف نے تسلیم کر لیا ہے، ناممکن ہے۔ بہرحال اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ کسی شاعر کے اسلوب کی تبدیلی اور اس کے دائرۂ فکر کی تحدید خارج از بحث نہیں قرار دی جا سکتی۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہم تکرار الفاظ کی ابتدا پہلے گروہ کی تصانیف میں بھی دیکھ سکتے ہیں اور یہ بھی کہ دوسرے گروہ کی کتابوں کے بعض کثیرالوقوع موضوعات کا سراغ پہلے گروہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اسے خارج از امکان نہیں سمجھتا کہ دوسرے گروہ کی تصانیف اصلی اور مستند ہوں، اگرچہ اس میں قدرے شبہہ ضرور ہے۔ کم از کم جامی کے زمانے، یعنی نویں صدی میں یہ تصانیف اصلی سمجھی جاتی تھیں، کیونکہ جامی نے نفحات الأنس میں جو یہ کہا ہے کہ حلّاج کے نور نے ڈیڑھ سو برس بعد عطّار میں ظہور کیا تو یہ دوسرے گروہ کی تصانیف ہی کی بنا پر کہا جا سکتا ہے، جن میں حلّاج کا ذکر بہت زیادہ ہے۔

اس کے برعکس تیسرے گروہ کی مثنویاں قطعی طور پر جعلی ثابت ہو چکی ہیں۔ مظہر العجائب میں شاعر اپنے قاری کو مشورہ دیتا ہے کہ حافظ (م ۷۹۱ ہجری) اور قاسم انوار (م ۸۳۷ ہجری) کا مطالعہ کرے اور جلال الدین رومی کے

ظہور کی پیشین گوئی کرتا ہے (سعید نفیسی، ص ۱۳۶ ببعد) ۔ مجھے دوسرے اور تیسرے گروہ کی کتابوں میں موضوع اور اسلوب کے اعتبار سے اتنا فرق نظر آتا ہے کہ میں (سعید نفیسی کے برخلاف) انہیں ایک ہی شاعر سے منسوب نہیں کر سکتا ۔ ان کتابوں کی تصنیف کی اغلب تاریخوں کے لیے (خود انہیں میں مذکورہ حوالوں کی بنا پر) دیکھیے راقم کا مقالہ، در *Islamica Philologika*، ۲۰ (۱۹۳۹ء): ۱۳۳ تا ۱۵۶) ۔ اس مقالے میں جو نتائج مظہر العجائب کے بیان سے اخذ کیے گئے ہیں (جس کے مصنف نے نہایت خیرہ چشمی سے عطار کی تمام اصلی اور مشہور تصانیف کو بھی اپنی بتایا ہے) اور جو میرے اپنے مقالے "عطار" (در وو ۔ ت) میں بھی مندرج ہیں، وہ اب صحیح نہیں مانے جا سکتے.

اب تصانیف کا فردًا فردًا ذکر کیا جاتا ہے.

پہلا گروہ:

(۱) دیوان: عاشقانہ غزلوں کے علاوہ اس میں ان مذہبی افکار کا ذکر شامل ہے جو مثنویوں میں جاری و ساری ہیں ۔ یہ دیوان تہران میں چھپ چکا ہے، لیکن تنقیدی طبع کی شکل میں نہیں.

(۲) مختار نامہ: رباعیات کا مجموعہ، جو موضوعات کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہیں ۔ اس کے ساتھ نثر میں ایک تشریحی دیباچہ بھی ہے، جس میں اس کتاب کی اصلیت کے علاوہ کہ یہ دراصل دیوان ہی کا ایک حصہ تھی، دو اور کتابوں جواہرنامہ اور شرح القلب کے اتلاف کی کیفیت بھی مذکور ہے (Ritter: *Philologika*، ۱ : ۱۵۲ تا ۱۵۵)۔ یہ نامکمل صورت میں طبع ہوا (تہران ۱۳۵۳ھ).

(۳) منطق الطیر (مقامات الطیور): محمد یا احمد کے رسالۃ الطیر کی پر شکوہ منظوم توسیع ["منازل سلوک، یعنی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا بیان کی ہیں؛ اس کے لیے پرندوں کا ایک فرضی قصہ لکھا ہے" (شیرانی، ص ۲۸۶)] ۔ پرندے ہدہد کی رہنمائی میں سیمرغ کی تلاش میں نکلتے ہیں، جسے انہوں نے اپنا بادشاہ منتخب کر لیا ہے ۔ راستے میں انہیں سات خطرناک وادیاں ("ہفت وادی") طے کرنا پڑتی ہیں، جن میں تیس کے سوا باقی تمام پرندے ہلاک ہو جاتے ہیں (بعض مخطوطوں میں یہ حصہ ایک علٰحدہ تصنیف کی شکل میں دیا گیا ہے) ۔ بالآخر باقی تیس پرندوں کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود سیمرغ (= سی مرغ) ہی ہیں:

بود این یک آن و آن یک بود این
در ہمہ عالم کسی نشنود این

اور پھر بالآخر فنا ہو کر سیمرغ الٰہی میں ضم ہو جاتے ہیں:

[محو آن گشتند آخر بردوام
سایہ در خورشید گم شد والسلام]

ایک غیر اطمینان بخش طبع Garcin de Tassy نے شائع کی (پیرس ۱۸۵۷ء): *Mantic uttair ou le langage des oiseaux ...., par Farid-ud-Din Attar* اور *Traduction française La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic uttair, ou le langage des oiseaux de Farid-ud-Din Attar*، بار سوم، پیرس ۱۸۶۳ء؛ Baron E. Hermelin کے ترجمے کے متعلق دیکھیے Jan Rypka، در *Archiv. Orientalni*، ۳ (۱۹۳۲ء): ۱۴۹ تا ۱۶۰ ۔ میرے علم میں بہترین طبع وہ ہے جو Cooper و Cooper نے ۱۳۱۳ھ میں بمبئی میں شائع کی تھی ۔ منطق الطیر کی دوسری طباعتوں اور عمومی حیثیت سے عطار کی تصانیف کے لیے دیکھیے E. Edwards: *A Catalogue of the Persian printed books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ A. J. Arberry: *A Catalogue of the Library of India*

Office'' ج ۲، حصہ ۲ : Persian Books؛ نیز مخطوطات کی دیگر فہرستیں۔ شمعی نے ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ - ۱۵۹۷ء میں اس کی ایک ترکی شرح لکھی تھی (مخطوطہ: جار اللہ، شمارہ ۱۷۱۶)۔ ترکی تراجم و مطالعات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ ''عطار''، در اِ ا - ت۔

(۴) مصیبت نامہ: ایک سالک کو اس کی بے بسی اور مایوسی کی حالت میں اس کا مرشد یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے تمام اسطوری اور کائناتی ہستیوں، یعنی ملائکہ، عرش، لوح محفوظ، قلم، جنت و دوزخ، شمس، قمر، عناصر اربعہ، کوہ و دریا، موالید ثلاثہ، ابلیس، ارواح، انبیاء، حواس [خمسہ]، حسِ خیال، عقل، دل، اور روح (نفس) سے ملاقات کرے۔ بالآخر اسے روح کے سمندر یعنی خود اپنے نفس کے اندر ذات باری کا سراغ مل جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ مثنوی ''حدیث الشفاعة'' [دیکھیے البخاری، ۳ : ۳۸۲] سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہو۔ یہ مثنوی یہ لکھنؤ تہران میں ۱۲۹۸ھ میں چھپی۔

(۵) الٰہی نامہ: ایک بادشاہ اپنے چھے بیٹوں سے پوچھتا ہے کہ انہیں دنیا بھر کی تمام چیزوں میں سے کونسی چیز کی خواہش ہے۔ وہ باری باری پریوں کے بادشاہ کی بیٹی، جام جم، آب حیات، خاتم سلیمان اور اکسیر کی خواہش ظاہر کرتے ہیں۔ ان کا باپ انہیں دنیوی خواہشات سے رو گرداں اور بلند تر مقاصد سے سرشار کرنے کی کوشش کرتا ہے (طبع رٹر H. Ritter، استانبول و لائپزگ ۱۹۴۰ء، در Bibliotheca Islamica، ج ۱۲)۔ ایک ترکی ترجمے کے متعلق دیکھیے اِ ا، ت، بذیل عطار)۔

(۶) اسرار نامہ: اس کتاب میں کوئی مرکزی کہانی نہیں، بلکہ بار بار اسی عارفانہ موضوع کا ذکر کیا گیا ہے کہ روح انسانی، جو ازل سے موجود تھی، اس پست مادی دنیا میں مقید کر دی گئی ہے۔ کہتے ہیں کہ عطار نے اس کتاب کا ایک نسخہ نوعمر جلال الدین رومی کو دیا تھا۔ یہ مثنوی تہران میں ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ - ۱۸۸۱ء میں چھپی (تصانیف ۳ تا ۶ کے مندرجات اور افکار کے لیے دیکھیے رٹر H. Ritter : Das Meer der Seele, Mensch, Gott und Welt in den Geschichten des Farid-ud-Din Attar، لائیڈن ۱۹۵۵ء)۔ [شیرانی (ص ۲۰۴) کے ہاں دو اسرار ناموں کا ذکر ملتا ہے، جو عطار کی جانب منسوب ہیں؛ ان میں سے ایک بحر ہزج مسدس میں ہے اور دوسرا بحر رمل مسدس میں]۔

۷ - خسرو نامہ: عشق و محبت اور طالع آزمائی کی ایک داستان، جس میں شہنشاہ روم کے بیٹے خسرو اور شاہ خوزستان کی بیٹی گل رخ کے معاشقے کا حال بیان کیا گیا ہے۔ دونوں بہت سے خطرات سے دو چار ہوتے ہیں، خصوصاً وفادار محبوبہ گل رخ ان لوگوں کے نرغے میں گھری رہتی ہے جو اس سے شادی کے خواہشمند ہیں (اس کے خاکے کے لیے دیکھیے Philologika، ۱۰، در Islamica، ۲۵ : ۱۶۰ تا ۱۷۳)۔ یہ لکھنؤ میں ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء میں چھپا۔

۸ - پند نامہ: یہ ایک چھوٹا سا اخلاقی رسالہ ہے، جسے بہت زیادہ قبول عام حاصل ہوا۔ صرف ترکی میں اس کے کم از کم آٹھ ایڈیشن شائع ہوے (۱۲۵۱ھ، ۱۲۵۲ھ، ۱۲۵۳ھ، ۱۲۵۷ھ، ۱۲۵۷ھ، ۱۲۶۰ھ، ۱۲۹۱ھ)۔ مزید طباعتوں کے لیے دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ ببعد اور مذکورۂ بالا فہرستیں۔ اس کا کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے (دیکھیے Geiger-Kuhn : Grundriss der Iranischen Philologie، ۲ : ۹۰۳؛ سعید نفیسی، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰)۔ ۱۸۰۹ء میں اسے J. H. Hindley نے لنڈن سے شائع کیا اور پھر de Sacy نے ایک فرانسیسی ترجمے کے ساتھ (Pandnameh ou Livre des Conseils، پیرس ۱۸۱۹ء)؛ Baron Erik Hermelin کے سویڈش

ترجمے کے لیے دیکھیے Jan Rypka، در *Archiv Orientalni*، ۴ (۱۹۳۲ء) : ۱۳۸ ببعد؛ اس کا ترکی ترجمہ ۹۶۴ھ/۱۵۵۷ء میں اِمری (م ۹۸۸ھ/۱۵۸۰ء) نے کیا تھا، جسے ترکی میں فارسی متن کے ساتھ چار بار چھاپا گیا (۱۲۲۹ھ، ۱۲۶۶ھ، ۱۲۸۰ھ، ۱۲۸۲ھ)؛ ترکی شرحیں: شمعی (م ۱۰۰۹ھ/۱۹۰۰-۱۹۰۱ء)؛ سعادت نامہ؛ شمعوری (م ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳-۱۶۹۴ء)، مصنف کا خود نوشت نسخہ، مؤرخہ ۱۰۸۳ھ، در دارالمثنوی استانبول، شمارہ ۱۸۵؛ عبدی پاشا (م ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱-۱۷۰۲ء) : مفید؛ بورسہ لی اسمعیل حقی (م ۱۱۳۷ھ/۱۷۲۴-۱۷۲۵ء)، بہت مفصل شرح، استانبول ۱۲۵۰ھ؛ محمد مراد (م ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۹ء) : ماحضر، استانبول ۱۲۵۲، ۱۲۶۰ھ۔

(۹) تذکرۃ الاولیاء: نثر کی ایک ضخیم کتاب، جس میں مسلمان صوفیہ و مشائخ کے سوانح حیات اور اقوال جمع کیے گئے ہیں۔ آخر میں حلاج کے سوانح حیات کا ذکر ہے، جنھیں تصانیف عطار کے دوسرے گروہ میں ایک اہم مقام دیا گیا ہے۔ بعض مخطوطات میں دیگر سوانح حیات، جو تعداد میں بیس سے زائد ہیں، شامل کر دیے گئے ہیں۔ ان سوانح میں (اور مثنویوں میں بھی) عطار نے اپنے ماخذ کو آزادانہ طور پر استعمال کیا ہے اور اپنے مذہبی خیالات کے اعتبار سے ان میں اکثر ردّ و بدل بھی کیا ہے۔ ترکی میں اس پر جو بے شمار مطالعات اور ترجمے شائع کیے گئے ہیں، ان کے لیے دیکھیے آ۔ ت، بذیل عطار؛ سعید نفیسی، تنقید شعرالعجم، ص ۱۱۰ تا ۱۱۲؛ آر۔ اے نکلسن کی طبع *The Tadhkiratu'l-awliyá of Shaykh Faríd-ud-Dín 'Attár (Persian)* لندن و لائیڈن ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ء، کا متن (*Historical Texts*، شمارہ ۳ و ۵) ہر مقام پر معتبر و مستند نہیں۔ دیگر طباعتوں کا ذکر سعید نفیسی، ص ۱۱۲، میں اور مذکورۂ بالا فہرستوں میں موجود ہے۔

(۱۰) بُلبُل نامہ: پرندوں نے حضرت سلیمانؑ سے بلبل کی شکایت کی کہ وہ پھول کے سامنے جو نغمے گاتی ہے وہ ہمارے لیے پریشانی کا باعث ہوتے ہیں۔ بلبل کو جواب دہی کے لیے طلب کیا گیا۔ بالآخر حضرت سلیمان نے حکم دیا کہ بلبل سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ سعید نفیسی نے اس کتاب کو غلط طور پر منسوب قرار دیا ہے (ص ۱۰۶ ببعد)۔ یہ ۱۳۱۲ھ میں تہران سے شائع ہوئی۔

(۱۱) معراج نامہ: ممکن ہے کہ یہ کسی مثنوی کے حصۂ نعت کا اقتباس ہو۔ اس کا واحد مخطوطہ، جو میری نظر سے گزرا، صرف دو صفحوں پر مشتمل ہے۔

(۱۲) جُمجُمہ نامہ: یہ ایک مختصر سی کہانی ہے، جو عطار کی کسی بھی مثنوی سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ حضرت عیسیٰؑ صحرا میں ایک کھوپڑی کو زندہ کرتے ہیں۔ یہ مردہ شخص، جو اپنے وقت کا ایک بڑا بادشاہ تھا، حضرت عیسیٰؑ کو عذاب قبر اور عذاب جہنم کے حالات بتاتا ہے۔ اس کے بعد وہ دین حق قبول کر لیتا ہے اور دوبارہ موت کی نیند سو جاتا ہے۔ اس چھوٹی سی کتاب کی ترکی طباعتوں کے لیے دیکھیے آ۔ ت، بذیل عطار۔

دوسرے گروہ کی جن کتابوں کا ذکر اوپر آ چکا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱۳) اُشتُر (شتر) نامہ: اس کتاب کے حصۂ اول میں مرکزی کردار پتلیاں نچانے والے ایک ترک کا ہے، جسے خدا کی ایک رمزیہ علامت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کے سٹیج پر سات پردے ہیں اور سات ہی اس کے مددگار ہیں۔ وہ اپنی بنائی ہوئی پتلیوں کو توڑ ڈالتا ہے اور پردے پھاڑ دیتا ہے۔ وہ اپنے مددگاروں کو تمام اطراف میں۔

بھیجتا ہے، لیکن خود پس پردہ رہتا ہے تاکہ اس کا راز محفوظ رہے۔ ایک دانا آدمی اس سے اس طرز عمل کی وجہ پوچھتا ہے اور جواب کے طور پر وہ اسے سات پردوں کے سامنے پہنچتا ہے۔ وہاں عجیب و غریب واقعات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے، جن کا مطلب رمزیہ طریقے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک مرشد اسے کوئی واضح معلومات فراہم کیے بغیر آگے بھیجتا جاتا ہے۔ وہ ساتویں پردے تک پہنچتا ہے تو اسے حکم دیا جاتا ہے کہ کسی قبر میں سے ایک تحریر نکال کر لائے، جو ایک ریشمی پارچے پر سبز حروف میں لکھی ہے۔ اس تحریر میں اللہ تعالٰی نے اپنی ذات، صراط مستقیم اور خلق اور محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے متعلق بعض امور کا انکشاف کیا ہے۔ سربریدگی کو بار بار اللہ تک پہنچنے کا ذریعہ بتایا گیا ہے اور اس سلسلے میں کئی مرتبہ ایک عظیم مثال کے طور پر حلاج کا نام لیا گیا ہے۔ ایک پردے سے دوسرے پردے تک یہ بیکار آمد و رفت اس سفر کی یاد دلاتی ہے جو مصیبت نامہ میں ایک سالک کو عالم کائنات میں پیش آتا ہے۔ دوسرے حصے میں تقریباً تمام تر ذکر حلاج ہی کا ہے۔ سولی پر چڑھ کر وہ جنید، شیخ کبیر، ابو عبداللہ (ابن الخفیف)، بایزید اور شبلی سے گفتگو کرتا ہے اور

[من خدایم من خدایم من خدا
فارغم از کفر و دین و از مرا

کہتا ہوا] وحدۃ الوجود کا سبق سکھاتا ہے۔ اشتر نامہ طوالت کے باوجود بہت اہم اور دلچسپ ہے اور زیادہ گہرے مطالعے کا مستحق ہے۔ یہ بحر رمل میں ہے۔

(۱۴) جوہر (جواہر) الذات: یہ مثنوی اشترنامہ کے بعد لکھی گئی، اس لیے کہ اس میں اشترنامہ (اور مصیبت نامہ) کے بعض اقتباسات نقل کیے گئے ہیں۔ اس کتاب میں بھی مسلسل حلاج کو "بقا فی اللہ" اور "انا الحق" کی مثالی صورت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس میں دوسری حکایات کے علاوہ ایک کہانی یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک حوض میں سرگوشی سے اسرار معرفت بیان کیے [کلیات فرید الدین عطار ("جواہر الذات")، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ۱ : ۱۳۳]۔ ایک نرسل نے، جو اس حوض میں اگا ہوا تھا اور جسے کاٹ کر بانسری بنا لی گئی تھی، یہ اسرار فاش کر دیے۔ اس کا مثنوی مولانا جلال الدین رومی کے اٹھارہ ابتدائی اشعار سے تعلق بالکل واضح ہے۔ میرا قیاس ہے کہ یہی وہ کہانی ہے (جو نظامی کے توسط سے مدآس Mida کے "گوش های خر" تک پہنچتی ہے اور) جس سے مولانا روم متاثر ہوئے؛ سعید نفیسی (ص ۱۱۴) کے خیال میں، جو اس کتاب کو ایک متأخر جعلی تصنیف قرار دیتا ہے، معاملہ اس کے برعکس ہے (*Das* : H. Ritter، *Proömium des Matnawī-i-Maulawī*، در *ZDMG*، ص ۹۳، ۱۶۹ تا ۱۹۶؛ [شیرانی، ص ۴۷۱ تا ۵۰۵])۔ اس مثنوی میں اس نوجوان کی کہانی بھی ہے جو اپنے باپ کے ساتھ ایک بحری سفر پر روانہ ہوا۔ اس نے اپنے آپ کو خدا سمجھا تا نہ اپنے وجود کو ذات حق میں کاملاً غرق کر دینے کی غرض سے سمندر میں کود گیا۔ ایک ہم سفر نے بھی اس نوجوان کو خدا سمجھ لیا تھا۔ ایک شخص کا کسی دوسرے شخص کو خدا تسلیم کرنے کا موضوع تصانیف عطار کے گروہ دوم کی اور کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے [دیکھیے کلیات، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ص ۵۲ ببعد]۔ یہ کتاب تہران میں ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء میں چھپی تھی [اور لکھنؤ میں مطبوعہ کلیات میں بھی شامل ہے]۔

(۱۵) ہیلاج نامہ: اشتر نامہ کے دوسرے حصے کی ایک بھونڈی سی نقل، جو بحر ہزج میں ہے۔ یہ لیتھو میں چھپی، تہران ۱۲۷۳ھ؛ [کلیات مطبوعۂ لکھنؤ

میں بشکل ہیلاج (بقول شیرانی ہیلاج نامہ) شامل ہے؛ [اس مثنوی کے لیے دیکھیے شیرانی، ص ۱۷۴ ببعد].

(۱۶) منصور نامہ، یہ بحر رمل میں ایک مختصر حکایت ہے اور اس مصرع سے شروع ہوتی ہے، ''بود منصور اے عجب شوریدہ حال'' اس میں حلاج کی شہادت کا مختصر حال بیان کیا گیا ہے [شیرانی، ص ۱۹۴].

(۱۷) بے سر نامہ، ایک چھوٹی سی مثنوی جس کا مرکزی خیال ''اپنے آپ کو خدا کہنا'' (من خدایم من خدا) اور بے سر ہو کر درجۂ فنا حاصل کرنا ہے۔ اس میں دوسرے گروہ کی اور مثنویوں کے اشعار بھی منقول ہیں۔ اس کا موضوع اشتر نامہ کے دوسرے حصے سے متعلق ہے۔ تہران میں ۱۳۱۹ھ میں اور لکھنؤ میں کئی بار لیتھو میں چھپی.

تصانیف کا تیسرا گروہ (یہ مثنویات بلا شبہہ کسی اور کی ہیں):

(۱۸) مظہر العجائب حضرت علیؓ کا اعزازی لقب ہے جن کی تمجید و تحمید اس کتاب کا مقصد وحید ہے۔ اس میں حضرت علیؓ کو مرد الٰہی، حامل اسرار الٰہی، شاہ جملہ کائنات، اور سردار انبیا و ملائکہ بتایا گیا ہے اور جابجا ان کے متعلق افسانے درج ہیں۔ اس کتاب کا مصنف عطار کی کتابوں کو اپنی تصنیف بتاتا ہے اور اپنے سوانح حیات بھی نہایت تفصیل سے درج کرتا ہے جن میں نجم الدین کبریٰ سے ملاقات کا ذکر بھی ہے۔ یہ تہران میں ۱۳۲۳ھ میں لیتھو میں چھپی۔ (سعید نفیسی، ص ۱۲۶ ببعد)، [شیرانی، ص ۳۳۰ تا ۳۷۴].

(۱۹) لسان الغیب: اسی شاعر کی ایک اور کتاب جو شیعی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے، اس میں صاف طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ سے براءت کا اظہار کیا گیا ہے۔ (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۲۲ ببعد)۔ یہ دونوں کتابیں ادبی لحاظ سے پست ہیں.

چوتھے گروہ کی کتابیں (جو داخلی شہادت کی بنا پر قطعی طور پر عطار سے غلط طور پر منسوب ثابت کی جا سکتی ہیں).

(۲۰) خیاط نامہ: اس کے موضوع و مندرجات کے لیے دیکھیے E. Berthels : *Farid-ud-Din Attar's Khayyāṭ Nāma* در *Bull. de l'Ac. des Sc. de L'URSS*، Classe des Humanités، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۱۳۔ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ایک شخص موسوم بہ خیاط کاشانی سے منسوب کیا ہے، Berthels اسے مستند سمجھتا ہے۔ [دیکھیے شیرانی، ص ۳۲۷].

(۲۱) وصلت نامہ: شاعر ایک شخص بہلول نامی ہے، (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۳۱ ببعد)، [شیرانی، ص ۳۱۰].

(۲۲) کنز الاسرار (کنز البحر = ترجمۃ الاحادیث) مؤلفہ ۶۹۹ھ / ۱۲۹۹ - ۱۳۰۰ء، *Philologika X*، ص ۱۰۷، (سعید نفیسی، ص ۱۲۰)؛ [شیرانی: (تنقید شعرالعجم، ص ۳۱۸) پر شاعر کا نام تربتی بتایا گیا ہے اور تاریخ تصنیف ۷۹۹ھ].

(۲۳) مفتاح الفتوح: سنۂ تصنیف ۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ - ۱۲۹۰ء؛ دوسرے مخطوطات کی رو سے ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ - ۱۱۹۲ء؛ مصنف زنجان کا کوئی شخص ہے۔ *Philologika X*، ص ۱۰۷؛ سعید نفیسی، ص ۱۲۷ - ۱۲۸؛ [شیرانی، ص ۳۰۷].

(۲۴) وصیت نامہ: سنۂ تصنیف ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ - ۱۴۴۷ء، *Philologika X*، ص ۱۰۸؛ [نسخۂ کپور تھلہ میں تاریخ ۸۰۲ھ دی ہے؛ تنقید شعر العجم، ص ۳۳۰].

(۲۵) کنز الحقائق: ایک شہزادے موسوم بہ 'ایکو غازی' کی مدح و ثنا پر مشتمل ہے، اس

شہزادے کے نام کے متعلق جو ممکن ہے محرّف ہو، دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۲۱؛ رٹر Ritter: ‏*Philologika X*، ص ۱۰۸ ۔ [اس مثنوی کے لیے دیکھیے شیرانی، ص ۴۰۴ ببعد ۔ بعض نسخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثنوی پہلوان محمود خوارزمی کی تصنیف ہے] چار دوسری غلط طور پر منسوب تصانیف کے متعلق (دیکھیے سعید نفیسی، ص ۱۰۴) ۔

مآخذ: علاوہ ان کتابوں کے جن کا ذکر متن میں کیا گیا ہے دیکھیے [(۱) حافظ محمود شیرانی: تنقید شعر العجم، دہلی ۱۹۴۲ء، ص ۲۰۲ تا ۵۰۰]؛ (۲) مرزا محمد قزوینی: ای ۔ جی ۔ براؤن کی طبع تذکرۃ الاولیاء کا دیباچہ؛ (۳) H. Ritter: ‏*Philologika X* در *Isl.*، ۲۵، ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۴ تا ۱۷۳؛ (۴) وہی مصنف، در *Oriens* (ان تینوں مقالوں میں مظہر العجائب کو اصلی تسلیم کر کے اسے سوانحی مواد کے مآخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے)؛ (۵) سعید نفیسی: جستجو در احوال و آثار فرید الدّین عطّار نیشاپوری، تہران ۱۳۲۰؛ [(۶) کلّیات عطار، نسخۂ دانش گاہ پنجاب، نوشتۂ ۸۰۷ھ] ان کے علاوہ تواریخ ادبیات اور مخطوطات کی فہرستوں سے رجوع کیا جا سکتا ہے ۔

(H. Ritter)

* **عطف**: (لفظی معنی میلان، جھکاؤ، تعلق) عربی زبان کی صرف و نحو کی ایک اصطلاح ہے ۔ دو مفرد لفظوں کو (یا دو جملوں کو) جو یکے بعد دیگرے آئیں، کسی حرف کے ذریعے مربوط کر دینے کا نام عطف ہے ۔ جو مفرد لفظ یا جملہ پہلے واقع ہوتا ہے، اسے ''معطوف علیہ'' اور جو بعد میں آتا ہے، اسے ''معطوف'' کہتے ہیں اور جس حرف کے ذریعے یہ ربط یا تعلق قائم ہو، اسے ''حرف عطف'' کہتے ہیں، مثلاً حَامِدٌ وَ خَالِدٌ (حامد اور خالد) میں حامد معطوف علیہ، واو حرف عطف اور خالد معطوف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن یعیش: شرح المفصّل ۸: ۸۸ تا ۱۰۶) ۔ عطف دو قسم کے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے نمایاں اور ممیز ہیں: ''عطفُ النّسق'' یا صحیح معنوں میں عطف اور ''عطف البیان'' ۔

۱ ۔ سادہ باہمی ربط و ارتباط (عطفُ النّسق) کا مفہوم یہ ہے، کہ کسی لفظ کو اس کے لفظ ما قبل کے ساتھ دس حروف عطف میں سے کسی ایک کے ذریعے ملا دیا جائے ۔ مثلاً قَامَ زَیْدٌ وَ عَمْرٌو ۔ حروف عطف (العواطف) ایک دوسرے سے اپنی قوت ارتباط کی مقدار کے حساب سے ممیز ہوتے ہیں: واو صرف باہمی ربط و تعلق کے لیے استعمال ہوتا ہے (للجمع)؛ فَ، ثُمّ اور حتّی، تفوّق و تتبّع کو ظاہر کرتے ہیں (للتّرتیب)، ''اَوْ'' ''اِمّا'' اور اَمْ سے ان دونوں اصطلاحوں کے مابین ردّ و بدل کا اظہار ہوتا ہے (لتعلیق الحُکم باحد المذکورین)، اور لا، بل، یا لاکن، دونوں کے تضاد و تخالف کو نمایاں کرتے ہیں (للخلاف) ۔ عطف، ایک لفظ کو دوسرے لفظ سے بھی ملا سکتا ہے، (مفرد علی مفرد) اور ایک جملے کو دوسرے جملے سے بھی (جملۃ علی جملۃ) ابن یعیش (شرح المفصّل ۸: ۸۸ ببعد) کے قول کے مطابق نَسَق کوفی نحویوں کی مصطلحات میں سے ہے، اور عطف بصری نحویوں کی ۔

۲ ۔ تشریحی یا توضیحی ربط و تعلق (عطف البیان) ایک قسم کا الحاق (apposition) ہے جو بہرحال صفت نہیں ہو سکتا ۔ اور جو بدل کے برعکس اپنے ماقبل کی وضاحت کرتا ہے، (مُوضح لمتبوعہ) مثلاً ''جاء اَخُوکَ زید ''یا'' اَقْسَمَ باللہ ابو حَفْص عُمَر [یعنی میں ابو حفص عمر خدا کی قسم کھاتا ہوں] اس لحاظ سے ''عطف بیان'' کا وہی مصرف ہے جو ''وَھُوَ'' کا ۔

عطف کی دونوں قسموں میں دوسرا لفظ المعطوف کہلاتا ہے ۔ اور پہلا المعطوف علیہ ۔

مآخذ: دیکھیے صرف و نحو کی کتابیں بالخصوص (۱) الزمخشری کی المفصل، ص ۵۰، ص ۱۱۲، ص ۱۲۰، ص ۲۱، ۱۳۲، ص ۱۱؛ (۲) *Dictionary of Technical Terms*، ص ۱۰۰۷ تا ۱۰۱۰؛ [(۳) ابن الانباری: الانصاف (ص ۸۹ تا ۲۰۲)، لائیڈن، ۱۹۱۳ء؛ (۴) وہی مصنف: اسرار العربیۃ (ص ۳۰۲ تا ۳۰۶) دمشق، ۱۹۵۷ء؛ (۵) ابن یعیش: شرح المفصل (۸: ۸۸ ببعد) قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۶) ابن ہشام: مغنی اللبیب، دمشق ۱۹۶۳ء؛ (۷) عبدالنبی: دستور العلماء، دکن، ۱۳۳۳ھ؛ (۸) تھانوی: کشاف، کلکتہ، ۱۸۶۸ء]۔

(G. WEIL)

عظمت اللہ خان: (ولادت، دہلی، یکم جنوری ۱۸۸۸ء؛ وفات مدن پلی (مدراس)، جولائی ۱۹۲۷ء)، علماے دہلی کے ایک ممتاز گھرانے سے تھے۔ ان کی والدہ مولوی رشید الدین خان خلیفۂ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کی پوتی تھیں، اور والد نعمت اللہ خان، سر سید کے قریبی عزیز تھے۔ ان کے نانا مولوی مؤید الدین کو سالار جنگ نے خاص طور پر حیدر آباد بلایا اور ریاست کے داخلی امور کا معتمد مقرر کیا۔ عظمت پانچ سال کے تھے کہ انہیں بھی اپنے والد کے ساتھ حیدر آباد جانا پڑا۔ ان کی تعلیم گھر پر کلام اللہ اور فارسی کی ابتدائی کتابوں سے ہو چکی تھی۔ نظام دکن نے سو روپے [ماھانہ؟] وظیفہ تا حیات ان کی والدہ کا اور محمد عظمت اللہ خان کا تا ختم تعلیم مقرر فرمایا۔ نواب سرور جنگ نے انہیں پھر اجمیر بلا لیا۔ حیدر آباد میں انہوں نے پہلے ریزیڈنسی سکول میں پھر گورنمنٹ ھائی سکول میں تعلیم حاصل کی۔ اسی زمانے میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ انہوں نے بی۔ اے اجمیر کالج (الٰہ آباد یونیورسٹی) سے کیا، لیکن سروری اور ڈاکٹر عبدالواحد کا بیان ہے کہ انہوں نے اعلٰی تعلیم علی گڑھ میں ختم کی، یہیں سے ڈگری کا امتحان پاس کیا (جدید اردو شاعری، ص ۲۹۲ - جدید شعراے اردو، ص ۳۰۹)، لیکن یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے بعد وہ حیدر آباد واپس پہنچے اور پانچ چھے سال تک مختلف علوم اور مغربی ادب کا مطالعہ کرتے رہے۔ ان کی شادی دلی میں ہوئی جہاں انہوں نے ھندی اور سنسکرت بھی سیکھی۔ وھاں سے لوٹے تو کچھ عرصے ایک سکول میں صدر مدرس رہنے کے بعد نواب مسعود جنگ کے زمانے میں محکمۂ تعلیمات کے معاون ناظم ہو گئے۔ حیدر آباد میں تعلیم کی توسیع و تنظیم، جامعۂ عثمانیہ کی تاسیس اور دارالترجمہ و دارالطبع کے قیام میں ان کا بہت اہم حصہ تھا۔ اس کے علاوہ حیدر آباد کے بہت سے ممتاز ادیبوں کا ذوق بھی ان کی رہنمائی میں پرورش پاتا رہا۔ ان کے ہاں مرزا فرحت اللہ بیگ، امجد حیدر آبادی، سیّد وزیر حسن ایسے لوگ جمع رہتے تھے۔ مضامین فرحت انہیں کی حوصلہ افزائی اور رہبری کے رہین منت ہیں۔

ان کے آخری ایام بڑے تلخ گزرے اور جولائی ۱۹۲۷ء میں بعارضۂ دق انتقال کیا۔ انہوں نے جو نقش چھوڑے ہیں، وہ گہرے اور انمٹ ہیں، اور اردو ادب میں انقلاب کے عمل کا کوئی مطالعہ ان کے شاعرانہ تجربات اور ادبی نقطۂ نظر کا جائزہ لیے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ شاعری اور میر درد پر ان کے مضامین بڑی اھمیت رکھتے ہیں۔ ان کی نظر میں خواجہ میر درد کا مرتبہ شاعر کی حیثیت سے اس لیے بہت بلند ہے کہ انہوں نے لا محدود کو محدود میں سمونے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ انہوں نے غزل کی جگہ خیالات کے آزادانہ اور مسلسل اظہار کے لیے جن لچکدار اور نئی صورتوں سے اردو شاعری کو روشناس کرانے کی کوشش کی ہے، وہ ان کے باغیانہ خیالات سے کچھ کم اہم نہیں۔ شاعری کی اس جدید ہیئت کے

نقوش اولین انھیں انگریز شعرا کے کلام اور ہندی عروض میں نظر آئے تھے۔ ان کی رائے میں اردو شاعروں کو انگریزوں کی طرح اپنے سانچے اپنے اپنے خیالات کی مناسبت سے تیار کرنے چاہییں، اور اردو عروض کی بنیاد مطالعے اور تجربے کے بعد ہندی پنگل پر رکھنا چاہیے۔ عربی کی جو بحریں اس کے مطابق نکلیں، انھیں برقرار رکھا جائے اور انگریزی عروض کے ان اصولوں پر جو آزادی کی جان ہیں، اردو کا نیا عروض مرتب کیا جائے۔ آج اردو نظم کی ہیئت میں جو نئے تجربات کیے جا رہے ہیں، ان کا سہرا انھیں کے سر ہے۔ ”دراصل اردو نظم کا موجودہ دور صوری اعتبار سے عظمت ہی کا دور ہے“ (مسعود حسین خان)۔ حالی کے بعد ادب میں یوں تو کئی اربابِ نقد و نظر پیدا ہوئے لیکن حالی اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی سی خالص عملی نوعیت کی تنقید (Workshop Criticism) ”انھیں کے حصے میں آئی، اس لیے وہی حالی کے صحیح جانشین بھی تھے“۔

عظمت نے اپنے تنقیدی خیالات پر عمل کرتے ہوئے جدید شاعری کے چند گراں قدر نمونے بھی پیش کیے ہیں۔ ان میں کچھ انگریز شعرا کی نظموں کے ترجمے ہیں اور کچھ طبع‌زاد نظمیں۔ ترجموں میں وہ کہیں کہیں کامیاب ضرور ہوئے ہیں لیکن ان سب کی حیثیت، بقول آل احمد سرور، ایک قسم کی ذہنی مشق کی سی ہے۔ اصل میں اعلیٰ درجے کی شاعری کا ترجمہ ممکن نہیں، کیونکہ اس کی جان الفاظ ہوتے ہیں، جن میں احساسات اور تلازمات کی ایک دنیا آباد ہوتی ہے، اور جو گونا گوں مفاہیم کے حامل ہوتے ہیں۔ انھیں کسی اور زبان میں منتقل کرنے کی کوشش عبث ہے۔ چنانچہ یہی بات عظمت کی بہت سی طبع‌زاد نظموں پر صادق آتی ہے۔ ماحول کی بوباس ترنم، اردو میں ہندی کا پیوند اور ”ہلکے میٹھے سکھ دکھ“ ان نظموں کی جان ہیں۔ عظمت کے خاص موضوع عورت کی بیکسی، گھریلو زندگی کی روزمرہ باتیں، مناظر فطرت، حبِ وطن اور معاشرت کے مختلف پہلو ہیں۔ چنانچہ ان کے بہترین گیتوں میں:

”مجھے پیت کا یاں کوئی پھل نہ ملا“
”مرے حسن کے لیے کیوں سزے“
”وہ ہوں پھول جسکا پھل نہیں ہے“

وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں کم و بیش شاعری کے وہ سب اجزا موجود ہیں جن پر عظمت نے زور دیا ہے؛ خاص طور پر پہلا گیت ان کی شاعری کی معراج ہے۔ تاہم شاعری کے بارے میں ان کے وسیع نقطۂ نظر اور اس میں گونا گوں تجربات کے باوجود معنوی اعتبار سے ان کا میدان سخن کچھ زیادہ وسیع نہ تھا لیکن اس کی حدیں بھی ان کے فنی مقصد ہی نے معین کی تھیں، اس لیے ان کے گیتوں میں توازن ہے اور ان کا لب و لہجہ کہیں بھی تلخ نہیں ہونے پاتا۔

عظمت کے مزاحیہ مضامین کو اپنی نوعیت کے لحاظ سے اردو میں بہت اہمیت حاصل ہے اور یہی ان مضامین کا سب سے اہم پہلو بھی ہے۔ ان میں انھوں نے مغربی ادب کے طنز و مزاح اور خوش طبعی کو سامنے رکھ کر اردو ادب کو ایک نئی صنف سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے؛ لیکن ان کی نثر میں توازن اور دلکشی نہیں، البتہ دلّی کا محاورہ کہیں کہیں ضرور چمک اٹھتا ہے۔

تاحال ان کی مندرجۂ ذیل تصانیف شائع ہو چکی ہیں:

(۱) سریلے بول۔ (مجموعۂ نظم) مطبوعۂ اعظم سٹیم پریس، حیدر آباد دکن ۱۹۳۰ء، وہی کتاب بہ اضافہ و ترمیم (سنۂ طباعت ندارد)؛

(۲) مضامین عظمت حصۂ اوّل و دوم۔

(۳) ”من چلے“ مطبوعۂ نقیب پریس، بداؤں ۱۹۲۰ء۔

(۴) روح جاپان ۔ سر راس مسعود کے سفر نامۂ جاپان کا ترجمہ، مطبوعۂ دکن ۱۳۴۰ھ.

(۵) تمثیل شاعر کا ڈراما کسی رسالے ہی میں شائع ہوئی تھی؛ کتابی صورت میں نہیں چھپی۔

مآخذ: (۱) مسعود حسین خان: نیا عروض اور عظمت اللہ خان، (مقالہ)؛ (۲) سریلے بول، طبع ثانی ص ۲۷ تا ۳۷؛ (۳) ریاض الدین: شعلۂ مستعجل (مقالہ) وہی کتاب، ص ۵ تا ۶۶؛ (۴) علی احمد: خط بنام سید ذاکر اعجاز، ۲ فروری ۱۹۶۰ء؛ (۵) سرور، آل احمد: (۶) نئے اور پرانے چراغ، بار سوم، لکھنؤ ۱۹۵۵ء، ص ۲۳۹ تا ۳۹۲؛ (۷) تنقیدی اشارے، بار دوم، لکھنؤ ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۹؛ (۸) نصیر الدین ہاشمی: دکن میں اردو، بار سوم ۱۹۳۶ء، ص ۳۳۳.

(سید ذاکر اعجاز)

- **عظیم:** رک بہ الاسماء الحسنٰی.
- **عظیم اللہ خان:** عظیم اللہ خان کو برصغیر پاکستان و ہند میں ۱۸۵۷ء کے سیاسی تلاطم کا (جو ”غدر“ کے نام سے مشہور ہے) روح و رواں بتایا جاتا ہے۔ وہ ایک غریب پٹھان خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو ۱۸۳۷ - ۱۸۳۸ء کے مشہور قحط سے بہت عرصہ پیشتر کانپور میں آباد ہو گیا تھا (George Dumber: *A History of India from the Earliest Times to the Present Day*، لنڈن ۱۹۴۳ء، ۲: ۳۸۳)۔ وہ یتیم رہ گیا اور ایک عیسائی پادری نے اسے فاقہ کشی کی موت سے بچایا۔ اس نے اپنی زندگی کا آغاز کانپور کے ایک اینگلو انڈین گھرانے میں ”خدمت گار“ کی حیثیت سے کیا (Mowbrey Thompson: *The story of Cawnpore*، لنڈن ۱۸۵۹ء، ص ۵۳، G. O. Trevelyan: *Cawnpore*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ص ۵۸)۔ ان لوگوں نے اسے ایک مدرسے میں داخل کرا دیا، جہاں اس نے انگریزی اور فرانسیسی زبانیں سیکھ لیں اور دونوں میں اعلٰی مہارت حاصل کر لی۔ تعلیم کی تکمیل کے تھوڑے ہی دن بعد وہ اسی مدرسے میں مدرس ہو گیا۔ آخری پیشوا باجی راؤ ثانی کے لے پالک بیٹے نانا صاحب کی استدعا پر وہ اس کے اتالیق اور انگریزی زبان کے میر منشی کے طور پر پیشوا کی ذاتی ملازمت میں منسلک ہو گیا۔ تھوڑے ہی دنوں میں نانا صاحب اس پر ایسا مہربان ہوا کہ اسے اپنا سیاسی مشیر مقرر کر لیا۔ ۱۸۵۱ء میں باجی راؤ ثانی کی وفات کے بعد نانا صاحب اس کے خطاب، وظیفے اور جاگیر کا وارث قرار پایا، لیکن ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ڈلہوزی Dalhousie نے اس کا وظیفہ بند کر دیا اور اسے پیشوا کا وارث تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر عظیم اللہ خان نے اپنے آقا کی طرف سے ایک عرضداشت تیار کی اور ۱۸۵۲ء میں برطانوی حکام کی خدمت میں پیش کی، لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس انتظامیہ نے اسے مسترد کر دیا۔ ۱۸۵۳ء میں عظیم اللہ خان نانا صاحب کے مقدمے میں خود وکالت کرنے کے لیے انگلستان روانہ ہو گیا۔ یہاں وہ اپنے مقصد میں تو ناکام رہا، لیکن اپنی سحر آفریں شخصیت کی وجہ سے اس نے وہاں کی بہت سی خواتین کے دلوں میں گھر کر لیا، جو ۱۸۵۵ء میں اس کے ہندوستان واپس آ جانے کے بعد تک برابر خط لکھتی رہیں۔ یہ خطوط (*"Love Letters"* اور *"The Indian Prince and the English Press"*) بعد میں دو جلدوں میں چھاپ کر شائع کیے گئے تھے، مگر جلد ہی ان کی اشاعت ممنوع قرار دے دی گئی (**Trevelyan**، ص ۵۹)۔ انگلستان سے واپسی کے دوران میں عظیم اللہ خان پیرس، قسطنطنیہ اور سباسٹوپول **Sebestopol** بھی گیا اور اس نے کریمیا کا میدان جنگ بھی دیکھا (Russer: *My Diary in India*، لنڈن ۱۸۶۰ء، ص ۱۶۰ تا ۱۶۷).

انگلستان کے اس بے نتیجہ سفر کے بعد عظیم اللہ خان نے اب نانا صاحب کو اس پر آمادہ کیا کہ ہندوستان میں اچانک بغاوت کر کے انگریزی حکومت کا تختہ الٹ دیا جائے۔ اسی مقصد کو ذہن میں رکھ کر اس نے ۱۸۵۷ء کے شروع میں نانا صاحب کی معیت میں شمالی ہند کی بہت سی فوجی چھاؤنیوں میں گشت کی، لیکن اسے اپنے مقصد میں بہت ہی کم کامیابی نصیب ہوئی۔ ہندوستان کے بعض والیان ریاست نے ان قاصدوں سے جو عظیم اللہ خان کی تحریک پر نانا صاحب کی طرف سے بھیجے گئے تھے، امداد کے جھوٹے وعدے کر لیے۔ عظیم اللہ خان بذات خود کئی لڑائیوں میں، جو آگے چل کر نانا صاحب نے انگریزوں سے لڑیں اور جن میں اس نے شکست کھائی، شریک رہا۔ ذوالقعدہ تا ذوالحجہ ۱۲۷۳ھ / جولائی ۱۸۵۷ء میں بٹھور کی تسخیر کے بعد، جو کانپور کے قریب نانا صاحب کا خاص گڑھ تھا، وہ نظروں سے ایسا غائب ہوا کہ پھر اس کا کچھ پتا نہ چلا۔ کہتے ہیں کہ وہ ربیع الآخر ۱۲۷۶ھ / اکتوبر ۱۸۵۹ء میں بھٹوال (نیپال) کے مقام پر، جہاں اس نے دوسرے رہنمایانِ بغاوت کے ساتھ بھاگ کر پناہ لی تھی، وفات پا گیا، لیکن جس طرح اس کی ابتدا کا کچھ صحیح پتا نہیں، اسی طرح اس کا انجام بھی گمنامی میں مستور ہے۔

مآخذ: (۱) J. W. Kaye : *A History of the Sepoy war in India*، لنڈن ۱۸۷۰ء، ۱ : ۱۰۹، ۱۱۰، ۵۳۸، ۵۵۹ و بعد اشاریہ؛ (۲) G. B. Malleson : *History of the Indian Mutiny*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ۲ : ۲۵۱، ۲۵۲ و بعد اشاریہ؛ (۳) Lord Roberts : *Forty-one Years in India*، لنڈن ۱۸۹۷ء، ۱ : ۲۹۳، ۳۷۷، ۳۲۷ تا ۳۲۹؛ (۴) V. D. Savarkar : *The Indian War of Independence, 1857*، بمبئی ۱۹۴۷ء، ص ۲۸ - ۲۹؛ (۵) غلام رسول مہر : ۱۸۵۷ء کے مجاہد، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۴۳ تا ۶۰؛ (۶) انتظام اللہ شہابی، مشاہیر جنگ آزادی، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۰؛ (۷) سید لطف اللہ : *The Man Behind the War of Independence, 1857*، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۸) R. C. Majumdar : *The Sepoy Mutiny and Revolt, 1857*، کلکتہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۶۳، ۱۶۵ و اشاریہ؛ (۹) W. J. Shepherd : *A Personal Narrative of the Outbreak and Massacre at Cawnpore*، لکھنؤ ۱۸۷۹ء، ص ۱۳، ۱۵؛ (۱۰) W. Forbes Mitchel : *Reminiscences of the Great Mutiny*، لنڈن ۱۸۹۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) M. R. Gubbin : *An Account of the Mutinies in Oudh*، لنڈن ۱۸۵۸ء، ص ۳۲؛ (۱۲) Surendra Nath Sen : *Eighteen Fifty-Seven*، دہلی ۱۹۵۷ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۳۵، ۱۵۰، ۳۶۸، ۳۶۸، ۴۰۶ (اس کتاب میں ایک نہایت مبسوط فہرست مآخذ بھی شامل ہے)؛ (۱۳) Roberts : *Letters written during the Indian Mutiny*، لنڈن ۱۹۲۴ء، ص ۱۲۰۔

(ابو سعید بزمی انصاری)

العَظِیْمی : محمد بن علی بن محمد ابو عبداللہ التنوخی، المعروف بہ العظیمی (۴۸۳ھ / ۱۰۹۰ء تا بعد از ۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء)، حلب کا ایک وقائع نگار۔ اس کی تصنیف کردہ ایک مبسوط لیکن خشک عالمی تاریخ، جو بیشتر شام سے متعلق ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء تک کے حالات پر مشتمل ہے، ہم تک پہنچی ہے۔ راقم نے اسے (از ۴۵۵ھ / ۱۰۶۳ء) *JA* (۱۹۳۸ء، ص ۳۵۳ تا ۴۴۸) میں شائع کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے ایک بڑی ''تاریخ حلب'' تالیف کی، جس سے خاص طور پر کمال الدین بن العَدیم اور ابن ابی طیّ نے بکثرت استفادہ کیا ہے (مؤخر الذکر نے ۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء تک)۔ العظیمی کی کتاب کے جو حصے محفوظ رہ گئے ہیں، ان کی دلچسپی اتنی ان کی ذاتی

خوبی میں مضمر نہیں ہے، جتنی اس حقیقت میں کہ یہی وہ متون ہیں جو شمالی شام کی تاریخ کی کتابوں کی اس عام تباہی سے بچ گئے جس سے پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے وسط اور پھر چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں یہ ملک دو چار ہوا۔ اس طرح ان اجزا کی بدولت ہم ایک حد تک اس قابل ہو جاتے ہیں کہ بعد کی صدی کی ان بڑی تصانیف پر نقادانہ نظر ڈال سکیں جن پر ہم اس عہد کی تاریخ کے لیے اعتماد کرتے ہیں، کیونکہ یہ اجزا ہمیں ان متأخر تصانیف کے مآخذ سے قریب تر کر دیتے ہیں اور اس عرصے میں شام کی اخلاقی اور معاشرتی فضا میں جو تغیرات ہو گئے تھے، ان کے پیش نظر اس قسم کا جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) مکرمین خلیل (ینانچ) : ۱۲ عصر تاریخچی لری و مؤرخی عظیمی، در ابکنجی تورک تاریخ کانگریسی نشریاتی، ۱۹۳۷ء؛ (۲) Cl. Cohen : La Syrie du Nord à l'époque des Croisades، ۱۹۳۰ء، ص ۳۲، ۳۳ مذکورۂ بالا تالیف کا مقدمہ و.

(Cl. Cahen)

* **عَقّار** : [= عقر]؛ رک بہ دَقلی۔

* **عِفْرِیت** : عام تشریحات کی روشنی میں اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے حریف پر غلبہ پا کر اسے خاک (عَفَر) میں ملا دے جو معاملات کو کامیابی سے انجام تک پہنچا دے (مبالغ)؛ لہٰذا اس سے مراد وہ شخص ہے جو مخاصمانہ معنوں میں قوی، بد اور عیّار ہو (الزمخشری اور البیضاوی، تفسیر ۲۷ [النمل] : ۳۹؛ لسان، ۶ : ۲۶۳، س ۱ ببعد و ۱۳ ببعد؛ الحریری : [مقامات]، طبع De Sacy، بار دوم، ص ۳۵۵)۔ ایک قدیم اور مستند حیثیت سے قرآن مجید میں یہ صرف ایک مقام پر آیا ہے : (قَالَ عِفْرِيْتٌ مِّنَ الْجِنِّ اَنَا اٰتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ تَقُوْمَ مِنْ مَّقَامِكَ ۚ وَ اِنِّيْ عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ اَمِيْنٌ (= بولا ایک دیو جنوں میں سے، میں لائے دیتا ہوں وہ تجھ کو پہلے اس سے کہ تو اٹھے اپنی جگہ سے اور میں، اس پر زور آور ہوں معتبر ۲۷ [النمل] : ۳۹)؛ چنانچہ اس لفظ کا استعمال خاص طور پر جن کے لیے ہونے لگا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، ابتدا میں یہ ایک عام اسم صفت تھا، لہٰذا اس آیۂ قرآنی کا ترجمہ ''ایک قوی جن'' بھی ہو سکتا ہے، اسی طرح رسول مقبول صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کی دو حدیثوں میں بھی ''عِفریت مِن الجِنّ'' آیا ہے (الدمیری : حیاۃ الحیوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۱ : ۱۲۹، س ۱۵ ببعد و ۲ : ۱۰۳، س ۲۲ ببعد، بذیل مادۂ جن؛ عفریت)۔ بہرکیف یہ لفظ جلد ہی جنّ کا مرادف ہو گیا اور بالخصوص ایک ایسے جن کا جس میں شیطانی اور خبیثانہ عناصر زیادہ موجود ہوں، اسی لیے امام راغب (مفردات، ص ۳۴۳) نے لکھا ہے کہ عفریت کا لفظ انسانوں کے لیے استعارۃً استعمال ہوتا ہے، حتّٰی کہ الطّبری (تفسیر، ۱۹ : ۹۳) نے بھی اس لفظ کا مفہوم بظاہر جن تک ہی محدود رکھا ہے۔ بایں ہمہ عفریت سے جنوں کی کوئی خاص جماعت، مثلاً غُول [رک باں]، مراد نہیں لی جاتی تھی۔ اس کے مقابلے میں جنوں کی اصناف کے لیے دیکھیے آکام المرجان (ص ۱۷ ببعد) و الفہرست (ص ۳۰۹، س ۲۱)، جہاں جن اور شیطان دونوں کے لیے عفریت ایک عام نام کے طور پر آیا ہے، حتّٰی کہ اس کا خصوصیت کے معنوں میں جو مفہوم خصوصی ہے وہ بھی نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے۔ الف لیلۃ و لیلۃ (دیکھیے Galland کا مخطوطہ، جس کا تعلق چودھویں صدی عیسوی سے ہے؛ دوسرے شیخ کی کہانی، ساتویں رات) میں ایک مخیّر مسلم خاتون کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ''عفریتہ جنیۃ میں تبدیل ہو گئی''

(صارت عِفریتةً جنیةً) ۔ مصر میں یہ لفظ اس شخص کے بھوت کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہے جسے قتل کر دیا گیا ہو یا جو اذیّت ناک موت مرا ہو (Lane: Modern Egyptians، باب ۱۰؛ Willmore: Spoken Arabic of Egypt، بار دوم، ص ۳۷۱ ببعد؛ "نیة سلیمة"، در: Harems et Musulmanes d' Egypte، باب ۱۳؛ St. John: Two years residence in a Levantine family، باب ۲) ۔ یہ لفظ ایک متشدّد اور طاقتور انسان کے معنوں میں بھی باقی ہے، مثلاً قاہرہ میں حارۃ العِفریت اس محلّے کو کہتے ہیں جہاں کسی زمانے میں ایک "حرامی" [چور، ڈاکو] رہا کرتا تھا، لیکن آج کل اس کا استعمال عام طور پر ایک قوی، بد اور عیّار جنّ کے معنوں میں ہوتا ہے.

مآخذ: متن میں مندرجہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) Doyz، تکملہ، ۲: ۱۴۳؛ اور (۲) Fleischer: Kleinere Schriften، ۲: ۶۴۰.

(D. B. MACDONALD)

* **عَفْرِیْن**: دریاے العاصی [رك بآں] (The Orontes) کا اہم دایاں معاون، جو نہر یاغرا (مراد پاشا) سے جھیل انطاکیہ میں اور نہر الاسود (قرہ صو) سے عمک میں ملنے کے بعد دریاے مذکور تک پہنچتا ہے ۔ اس کی جبل سمان اور کُرد طاغ کے درمیان کی وسیع وادی قرونِ وسطٰی میں علاقۂ جومہ کہلاتی تھی ۔ اس وادی کی اہمیت یہاں سے گزرنے والی شاہراہ کی وجہ سے تھی جو انطاکیہ کو اندرونِ شام سے اور بالائی فرات کے اضلاع اور ان سڑکوں سے ملاتی تھی جو کلیکیا Cilicia اور ایشیاے کوچک سے نکل کر حلب کی جانب جاتی تھیں ۔ ان میں سے ایک سڑک بغراس [رك بآں] کی تنگ گھاٹی پر امانوس Amanus سے گزرنے کے بعد اور جھیل انطاکیہ کے کنارے کے ساتھ ساتھ جاتے ہوئے عفرین کو موجودہ بیلانہ Beilane (صلیبی محاربین کی زبان میں "Ford of the Baleine") کے قریب ایک پایاب جگہ سے پار کرتی ہے ۔ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اس کا دفاع جنوب کی جانب تیزین، ارتاح اور عَم کے چھوٹے قلعے کرتے تھے اور صلیبی جنگوں کے زمانے سے حارِم [رك بآں] کا قلعہ، جو دریاے عاصی کے قریب واقع تھا ۔ دوسری سڑکیں، جو نسبۃً زیادہ شمال کی جانب تھیں، درۂ عزاز پر کُرد طاغ پار کرنے کے بعد نکلتی تھیں اور عفرین ندی کو یا تو قیبار (اب عفرین) کے پُل پر سے یا اس سے مزید اوپر کو اس علاقے کے قدیم دارالحکومت قُورس (Cyrrhus) کے نیچے سے پار کرتی تھیں ۔ نئے دارالحکومت عزاز (عفرین کے اصلی طاس کے باہر) اور راوندان تھے ۔ مؤخرالذکر کے بڑے اہم کھنڈر ابھی تک عفرین کے ایک منبع کے نزدیک محفوظ ہیں ۔ اس طرح وادی عفرین اسلام کے قدیم زمانے میں عواصم [رك بآں] کے عسکری ضلع کے مغربی حصے میں طولاً مواصلات کے سب سے بڑے خط کا کام دیتی تھی ۔ بوزنطیوں نے چوتھی ۔ پانچویں صدی ہجری / دسویں ۔ گیارھویں صدی عیسوی میں اور صلیبی محاربین نے چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اسے عارضی طور پر مسلمانوں سے چھین لیا تھا ۔ آج کل یہ وادی ترکیہ اور شام کی دریائی سرحد کے آر پار واقع ہے.

مآخذ: شمالی شام کے جغرافیے پر قرونِ وسطٰی کی سب سے بڑی تصنیف ہے: (۱) ابن شدّاد: الأعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشّام والجزیرة، جزوی Ledit، در مشرق، ۱۹۳۵ء ۔ مکمل طبع (شمالی شام کے لیے) از D. Sourdel، عنقریب شائع ہو گی؛ جدید تصنیفات: (۲) R. Dusaud: Topographie historique de La Syrie، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۳) E. Honigmann: Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches، برسلز ۱۹۳۵ء؛ (۵) Cl. Cahen: *La Syrie de Nord à l'époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء؛ (۶) M. Canard: *Histoire de la dynastie des Hamdanides*، ج ۱، الجزائر ۱۹۵۱ء۔ ان میں کوئی کتاب بھی عہد عثمانیہ اور عصر جدید سے بحث نہیں کرتی ۔ ان کے لیے دیکھیے (۷) *Syrie-Palestine*: *Guide Bleu*؛ طبعی جغرافیے کے لیے دیکھیے (۸) S. Mazloum: *L'Afrin, étude hydrologique*، پیرس ۱۹۳۹ء۔

(CL. CAHEN)

• **عَفْص**: عرب مصنفین اس سے بلوط [مازو کا پیڑ] یا اسی قسم کے کسی اور درخت کا پھل یا خود درخت مراد لیتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ مازو (Gall)، وہ رطوبت ہے جو مختلف کیڑوں کے نیش سے بعض درختوں اور جھاڑیوں سے خارج ہو کر یہ شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ بہر حال عربی اصطلاح غالباً خصوصیت سے بلوط کے مازو کے لیے استعمال ہوتی تھی؛ چنانچہ وثوق سے یہ کہا جاتا تھا کہ عَفْص اور بلوط کے بیج (acorn) یا تو بیک وقت نکلتے ہیں یا باری باری۔

ازمنۂ وسطٰی کے عربی علم طب میں مازو آنتوں کو سکیڑنے والی دوا کے طور پر نیز جلدی امراض کے لیے استعمال ہوتا تھا ۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ عفص مسوڑوں کو مضبوط کرنے اور دانتوں کو کیڑا لگنے سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی کارآمد ہے ۔ مختلف نسخوں میں زیادہ تر سفوف بنا کر یا سرکے یا شراب میں ابال کر اس دوا کو داخلی اور خارجی دونوں طرح استعمال میں لایا جاتا ہے ۔ سیاہ خضاب یا روشنائی بنانے کے نسخے میں ایک اہم جزو کے طور پر اس کے استعمال کا ذکر اکثر آیا ہے ۔ القلقشندی نے روشنائی بنانے کے نسخے بھی لکھے ہیں۔

مآخذ: (۱) داؤد الانطاکی: تذکرہ، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ۱: ۲۲۸؛ (۲) ابن العوام: الفلاحۃ، مترجمۂ Clément-Mullet، ۲/ب: ۲۶۰؛ (۳) ابن البیطار: جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۳: ۱۲۷ تا ۱۲۸؛ (۴) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۲: ۳۶۳ تا ۳۶۶؛ (۵) القزوینی، طبع Wüstenfeld، ۱: ۲۰۹؛ (۶) I. Löw: *Aram. Pflanzennamen*، بمدد اشاریہ؛ (۷) وہی مصنف: *Die Flora der Juden*، ۱: ۶۳۲ تا ۶۳۶؛ (۸) ابن میمون القرطبی: شرح اسماء العقار، طبع Meyerhof، شمارہ ۲۹۰؛ (۹) M. Steinschneider در *WZKM*، ۱۸۹۸ء، ص ۲۲۰؛ (۱۰) تحفۃ الاحباب، طبع Renaud و Colin، شمارہ ۳۰۹۔

(L. KOPF)

• **العَفُوّ**: رک بہ الاسماء الحسنٰی۔

• **عفیف الدین التِلِمْسانی**: رک بہ التلمسانی۔

• **عقائد**: رک بہ عقیدہ؛ نیز علم (علم العقائد)۔

• **عِقاب**: (ع)، سزا، بدلہ؛ بالخصوص وہ سزا جو گنہگار کو مرنے کے بعد خدا کی طرف سے بھگتنا پڑے گی (قرآن مجید میں یہ لفظ اکثر انہیں معنوں میں استعمال ہوا ہے (رک بہ قبر: عذاب قبر)؛ نیز دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۹۳۷)۔

(THE. W. JUYNBOLL)

• **عُقاب**: Eagle؛ پرندوں کا بادشاہ ۔ القزوینی اور الدمیری اس کی عادات و اطوار کے بارے میں کئی قابل توجہ باتیں بیان کرتے ہیں ۔ بقول الدمیری عقاب سیاہ، بھورے، سبزی مائل، اور سفید رنگ کے ہوتے ہیں، جن میں سے بعض اپنا آشیانہ پہاڑوں میں، بعض صحراؤں میں یا گھنے جنگلوں میں اور شہروں کے قرب و جوار میں بناتے ہیں (یہاں یقیناً گدھ سے التباس ہو گیا ہے اور اسی طرح اس بیان میں کہ وہ فوجوں کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور لاشوں کو کھا جاتے ہیں) ۔ عقاب صرف چھوٹے چھوٹے

جنگلی جانوروں کا شکار کرتا ہے اور صرف ان کا جگر کھاتا ہے، کیونکہ اس سے وہ بیماری سے محفوظ رہتا ہے۔ وہ اپنے شکار کی گھات نہیں لگاتا، بلکہ جب کوئی پرندہ نظر آتا ہے تو اپنے بلند نشیمن سے ایک چیخ مارتا ہے، جس سے اس پرندے کو بچ نکلنے کا موقع مل جاتا ہے۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کی چونچ اتنی لمبی ہو جاتی ہے کہ وہ شکار کرنے کے قابل نہیں رہتا اور اسے بھوکوں مرنا پڑتا ہے۔ جب عقاب بڑھاپے کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے اور اس کی بصارت جاتی رہتی ہے تو، بقول القزوینی، وہ ہوا میں بہت بلندی پر اڑتا ہے، یہاں تک کہ اس کے پر سورج کی گرمی سے جل جاتے ہیں، پھر وہ نیچے گرتا ہے اور تلخ پانی کے کسی کنوئیں میں ڈبکی لگاتا ہے اور بالکل جوان و تندرست ہو کر نکلتا ہے۔ بقول الدمیری، جب عقاب بوڑھے اور اندھے ہو جاتے ہیں تو جوان عقاب انہیں اپنی پشت پر بٹھا کر جگہ جگہ لے جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ہندوستان میں ایک خاص چشمے تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں انہیں غوطہ دے کر دھوپ میں سکھا لیتے ہیں۔ اس سے ان کے پرانے پر جھڑ جاتے ہیں اور نئے نکل آتے ہیں اور ساتھ ہی ان کی بصارت بھی عود کر آتی ہے۔ کتاب الفلاحۃ کے مصنف کے قول کے مطابق، عقابوں کے انڈوں سے گدھ پیدا ہوتے ہیں اور گدھوں کے انڈوں سے عقاب۔ بعض دیگر مصنفین کا قول ہے کہ سب عقاب مادہ ہوتے ہیں اور دوسرے پرندوں سے جوڑا کرتے ہیں۔ وہ تین انڈے دیتے ہیں، لیکن تیسرے بچے کو گھونسلے سے باہر پھینک دیتے ہیں کیونکہ وہ صرف دو کو پال سکتے ہیں۔ تیسرے بچے کی پرورش ایک اور پرندہ کرتا ہے، جو کاسر العظام (= ہڈی توڑ) کہلاتا ہے۔ عقاب اتنا تیز اڑتے ہیں کہ اگر وہ صبح کو العراق میں ہوں تو ممکن ہے کہ شام کو یمن میں ہوں۔ وہ اپنے آشیانے بلند اور سیدھی پہاڑیوں کے پہلو میں بناتے ہیں، بچے [فطری طور پر] یہ جانتے ہیں کہ انہیں ادھر ادھر حرکت نہیں کرنی چاہیے ورنہ وہ گر کر ہلاک ہو جائیں گے، لیکن جیسے ہی ان کے پر نکل آتے ہیں وہ بہت اچھی طرح اڑنے لگتے ہیں۔

سنگ عقاب کو عقاب ہندوستان سے لاتا ہے اور اپنے آشیانے میں رکھ دیتا ہے تاکہ مادہ زیادہ آسانی سے انڈے دے سکے۔ یہ ایک ایسا پتھر ہے جو ایک اور پتھر میں بند ہوتا ہے جس کے اندر سے اس کے بجنے کی آواز سنائی دے سکتی ہے۔ اسے عورتوں کو زچگی کے وقت آرام پہنچانے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس عجیب پتھر کا ذکر یونانی روایات میں بھی ملتا ہے۔

علم ہیئت میں العقاب (Aquila) ایک صورتِ فلکی کا نام ہے، جو جدی (Capricorn) کے شمال میں واقع ہے۔ اس میں تین نمایاں ستارے ہیں، جنہیں النسر الطائر (= اڑتا ہوا عقاب)؛ فارسی: شاہین تارا دزد (؟ کذا) یعنی چوری کرنے والا شاہین) کہتے ہیں۔ سب سے روشن ستارے کو ہمارے نقشوں میں الطائر Altair کے نام سے دکھایا جاتا ہے، اس کے بالمقابل شلیاق (Lyre) میں النسر الواقع (= گرتا ہوا عقاب) ہے، جو ستاروں کے نقشوں میں Vega کے نام سے دکھایا جاتا ہے۔

علم کیمیا میں العقاب (لاطینی: allocaph وغیرہ) بالعموم نوشادر کو کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع F. Wüstenfeld، ۱۸۴۹ء، ص ۴۱۸؛ (۲) الدمیری: حیوٰۃ الحیوان، مترجمۂ A.S.G. Jayakar، بمبئی ۱۹۰۸ء؛ صورت فلکی کے بارے میں دیکھیے (۳) L. Ideler: *Untersuchungen Uber den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ (۴)

القزوینی، ۱ : ۳۳؛ سنگ عقاب کے متعلق دیکھیے (۵) E. Abel : *Orphei Lithica*، برلن ۱۸۸۱ء، ص ۱۹۳؛ (۶) J. Ruska : *Das Steinbuch der Aristoteles*، ہائڈل برگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۶۰ (۲۱)؛ (۷) J. Ruska : *Das Steinbuch aus der Kosmographie des al-Kazwini*، ہائڈل برگ ۱۸۹۶ء، ص ۱۸ ۔

(J. Ruska)

[حِصْن] **العِقَاب** : **(Las Navas de Tolosa)**، عہد اسلامی کا ایک قلعہ، جو اندلس کے جنوبی حصے میں کورۂ جیّان (Jaen) میں جدید شہر کیرولینا Carolina سے تھوڑے فاصلے پر واقع تھا ۔ اسی قلعے کے سامنے کے میدان میں ۱۵ صفر ۶۰۹ھ/ ۱۶ جولائی ۱۲۱۲ء کو عیسائیوں اور المُوَحّدون میں وہ فیصلہ کن لڑائی ہوئی تھی جس نے اندلس میں اسلامی اقتدار کا خاتمہ کر دیا [اس لڑائی کو مسلمان وَقْعَۃُ العِقَاب اور عیسائی نواس دے تلوسا کا معرکہ کہتے ہیں]۔

قشتالہ (Castille) کے عیسائی بادشاہ الاوفونش (Alfonso) ہشتم نے الأرک [رک بآں] (Alarcos) کے معرکے میں شکست کھا کر مسلمانوں سے عارضی صلح کر لی تھی، جس کے خاتمے پر عیسائی افواج نے بارھویں صدی عیسوی میں اسلامی سرحدوں پر چھاپے مارنے شروع کر دیے ۔ اس صورت حال سے تنگ آ کر الموحّد حکمران النّاصر (رک بآں) نے مراکش میں ایک بڑی فوج [المقری : نفح الطّیب، ۲ : ۶۹۶ : ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل] جمع کر لی ۔ ادھر قشتالہ کے عیسائی بادشاہ نے اپنے ہم مذہبوں میں سے ارغون (Aragon)، نبرہ (Navarre) اور لیون (Leon) کے بادشاہوں کے علاوہ پرتگال کے حکمران (Count) اور پاپائے روم سے بھی مدد مانگی ۔ مؤخرالذکر نے نصارٰی کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ کی دعوت دے دی ۔ عیسائی افواج طلیطلہ (Toledo) میں جمع ہوئیں اور ۲۰ جون ۱۲۱۲ء کو انھوں نے میدان جنگ کی طرف کوچ کیا، جہاں بڑے گھمسان کا رن پڑا ۔ اس معرکے میں مراکش کے مسلمان رضاکاروں اور اندلس کے امدادی دستوں کے قدم جلد ہی اکھڑ گئے اور اس کے بعد الموحّدون کے باقاعدہ فوجی (عبید) بہت بڑی تعداد میں تلوار کے گھاٹ اترے ۔ عیسائیوں نے اس فتح سے پورا فائدہ اٹھایا اور اُبدہ (رک بآں) (Ubeda)، بیاسہ (رک بآں) (Baeza) اور دوسرے قلعے بھی سر کر لیے ۔ اندلس کو دوبارہ فتح کرنے کی جنگ (Reconquista) کے لیے عیسائیوں نے جو مساعی کیں ان میں وَقْعَۃ العِقَاب کی فتح خاص اہمیت رکھتی ہے ۔

مآخذ : مادۂ "الموحّدون" کے مآخذ میں جن عرب مؤرخین کا ذکر آیا ہے، ان کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن عبدالمُنْعِم الحِمْیَری : الرّوض المِعْطار، بذیل مادۂ "العقاب"؛ (۲) A. Huici : *Estudio sobre la campaña de las Navas de Tolosa*، در *Anales del Instituto General Y Técnico de Valencia*، بلنسیہ ۱۹۱۶ء۔

(E. Levi-Provençal)

عَقارِب : (رک بہ) عقربی ۔

عِقَال : [رک بہ عمامہ]۔

عَقَبَۃُ النّسَاء : درۂ بغراس یا بیلان کا ایک نام؛ رک بہ بغراس۔

اَلْعَقَبہ : شرق اُردن کی ہاشمی سلطنت کی واحد بندرگاہ، جو خلیج عَقَبہ کی مشرقی شاخ کے سرے پر جبل اُمّ نُصَیلہ کے دامن میں واقع ہے۔

العقبہ کو اَیلۃ (رک بآں) [بائبل کے Elath یا Eloth] کا قائم مقام سمجھنا چاہیے، کیونکہ اَیلۃ کی آبادی کے زیادہ جنوب مشرقی جانب بڑھنے سے

العقبه کی نشو و نما ہوئی ۔ عقبه دراصل عقبة أيلة کی مختصر شکل ہے اور اس سے جبل أم نصيلة کا وہ درہ مراد ہے جس سے وہ راسته قطع کرتا ہے جو العقبه سے شمال مشرق کی جانب وادی إثم اور وادی جِسْمی سے ہوتا ہوا مَعان جاتا ہے ۔ اس درے کی درستی آل طولون کے فرمانروا خُمارَوَیه کے عہد (۸۴۴ تا ۸۹۵ء) میں ہوئی اور آخرکار اسی کی نسبت سے یه شہر اس نام سے موسوم ہوا ۔ عقبة أيله ایک قدیم نام ہے، حتّی که الإدریسی (م ۱۱۶۶ء) تک نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، مگر اس زمانے میں خود شہر کو عام طور پر أيله ہی کہتے تھے ۔ ابن بطّوطه (۱۳۰۴ تا ۱۳۷۷ء) نے اس کا نام صرف عقبة ايله ہی لکھا ہے (۱ : ۲۵۶، ۴ : ۲۲۴) اور سولھویں صدی عیسوی میں مؤرخ ابن ایاس نے اس کا ذکر اس کے موجودہ نام العقبه ہی سے کیا ہے ۔

عہد مملوک کے بالکل آخر (۹۲۰ھ/۱۵۱۴ - ۱۵۱۵ء) میں سلطان قنْصُوه [قانصوه] الغوری نے اپنے میر عمارت خائر بے العطائی کے ذریعے العقبه کی قلعه بند خان [= سرائے] تعمیر کرائی، جو اب کھنڈر ہو چکی ہے، تاکه حاجیوں کو بدوی لٹیروں کی غارتگری سے محفوظ رکھا جائے ۔

سلطنت عثمانیه کے زمانے (۱۵۱۶ تا ۱۹۱۷ء) میں العقبه بیسویں صدی کے آغاز سے صرف ایک معمولی سا گاؤں رہ گیا، جس میں کوئی پچاس کے قریب مٹّی اور پتھر سے بنے ہوئے جھونپڑے تھے ۔ باشندوں کی گزر اوقات ان کے باغوں کی پیداوار اور کھجور کے درختوں کے پھلوں سے ہوتی تھی، جنھیں وہ حُوَیطات کے بدویوں سے نصفا نصف بانٹ لیتے تھے؛ آج تک یه درخت انھیں بدویوں کی ملکیت ہیں ۔ ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے کھل جانے اور ۱۹۰۸ء میں حجاز ریلوے کی تعمیر سے العقبه کی وہ رہی سہی اہمیت بھی جاتی رہی جو اسے حاجیوں کی بندرگاہ ہونے کی وجه سے حاصل تھی ۔ ۱۸۹۸ء میں جب Musil اس شہر میں آیا تھا تو اس وقت یہاں ترکوں کی ایک قلعه نشین فوج اس سرحد کی نگہبانی پر مامور تھی جو برطانوی مقبوضه مصری سینا اور العقبه کے درمیان واقع تھی (اس زمانے میں العقبه صوبۂ حجاز میں شامل تھا اور یہاں ایک محافظ رہا کرتا تھا جو والی جدّہ کے ماتحت تھا) ۔

۶ جولائی ۱۹۱۷ء کو العقبه پر انگریزی عرب افواج کا قبضه ہونے سے پہلے انگریزی اور فرانسیسی جنگی جہازوں نے وہاں گوله باری کی، جس کی وجه سے شہر کو سخت نقصان پہنچا ۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد العقبه حجاز کی حکومت کا حصه بن گیا، لیکن جب سعودی عرب نے اکتوبر ۱۹۲۵ء میں حجاز پر قبضه کر لیا تو یه شہر اور معان کا ضلع دونوں شرق اردن سے ملحق کر دیے گئے ۔ ۱۹۳۲ء تک اس شہر کی حالت میں کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں ہوا ۔ اس کے بعد انگریزی افواج نے اس خیال سے که کہیں مصر کو محوری طاقتیں، جو لیبا کی جانب سے بڑھ رہی تھیں، فتح نه کر لیں، یہاں ایک بندرگاہ کی تعمیر شروع کر دی تاکه یہاں سے سامانِ رسد مہیا ہوتا رہے ۔ اسی زمانے میں العقبه سے نَقْب شِتار کے ریلوے سٹیشن تک، جو مَعان کے جنوب مغرب میں ہے، ایک پخته سڑک بھی تعمیر کی گئی ۔ ۱۹۴۸ - ۱۹۴۹ء کی جنگ فلسطین کے بعد اس شہر کی آبادی میں بڑی تیزی سے اضافه ہونے لگا اور ۱۹۵۳ء میں یه منصوبه تیار ہوا که سلطنت شرق اردن کو بحیرۂ قلزم کے ساحل پر سمندر تک راسته دینے کے لیے العقبه کی بندرگاہ کو ترقی دی جائے ۔ [اسرائیل کی یہودی ریاست کے قیام کے بعد تک خلیج پر مصر کا قبضه باقی تھا اور یہاں

اسرائیلی جہازوں کی آمد و رفت بند کر دینے ہی پر ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کا آغاز ہوا].

مآخذ: (۱) A. Musil: The Northern Ḥiǧâz، نیویارک ۱۹۲۶ء، ص ۸۱ تا ۸۸؛ (۲) وہی مصنف: Arabia Petraea، وی انا ۱۹۰۷ء، ۲/۱: ۲۵۷ تا ۲۶۰؛ (۳) E. Robinson: Biblical researches in Palestine، لنڈن ۱۸۵۶ء، ص ۱۶۳ تا ۱۷۲؛ (۴) T. E. Lawrence: Seven Pillars of Wisdom، نیویارک ۱۹۳۸ء، ص ۳۱۰ تا ۳۱۴؛ (۵) C. Leonard Woolley و T.E. Lawrence: The Wilderness of Zin، لنڈن ۱۹۳۶ء، ص ۱۳۱ تا ۱۴۴؛ (۶) H.W. Glidden: A Comparative Study of Arabic Nautical Vocabulary from al ʿAqabah، در JAOS، ۱۹۴۲ء، ص ۶۹ تا ۷۲؛ (۷) وہی مصنف: The Mamluk Origin of the Fortified Khan at al ʿAqabah, Jordan، در Archeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld، Locust Valley، نیو یارک ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۶۔

(H.W. GLIDDEN)

اَلْعَقَبہ: پہاڑی راستہ یا ایسا پہاڑی مقام جس پر چڑھنا یا پہنچنا مشکل ہو۔ اس نام کی بہت سی جگہیں ہیں جن میں سے معروف ترین وہ مقام ہے جو مِنٰی اور مکّے کے درمیان واقع ہے۔ روایتی بیانات کے مطابق یہی وہ جگہ ہے جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ان اہلِ مدینہ سے گفت و شنید ہوئی جو ۶۲۱ و ۶۲۲ء میں حج کے لیے مکّۂ معظّمہ میں آئے تھے۔ ۶۲۱ء کی ''العقبة الاولٰی'' میں بارہ اصحاب موجود تھے جنھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے بیعت کی۔ ''العقبة الثانیة'' میں تہتر مرد اور دو عورتیں شامل ہوئیں [بقول شبلی نعمانی بہتر شخص تھے (سیرة النبی، ۱: ۲۶۳)] جنھوں نے یہ عہد کیا کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ہر طرح اور اگر ضرورت پڑی تو تلوار سے حفاظت کریں گے! [بیعت عقبۂ ثانیہ کے موقع پر آپؐ کے چچا حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب بھی جو ابھی اسلام نہیں لائے موجود تھے۔ انھوں نے اہل مدینہ کو ان کی ذمے داری کا احساس دلایا اور انھیں ہر قسم کی قربانی پر آمادہ پا کر اطمینان کر لیا۔ سب سے پہلے حضرت البرّاء بن مَعْرُورؓ [رکّ باں] نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بیعت کی۔

بیعت عقبۂ اولٰی کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت مصعب بن عُمَیرؓ [رکّ باں] کو معلم بنا کر اہل یثرب کے ساتھ بھیج دیا تاکہ وہ انھیں دین سکھائیں۔ بیعت عقبۂ ثانیہ کے موقع پر آپؐ نے بارہ نقیب منتخب فرمائے].

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳: ۶۹۲ بعد؛ (۲) ابن ہشام، ص ۲۸۸ تا ۳۰۰؛ (۳) الطبری، ۱: ۱۲۰۹ تا ۱۲۲۷؛ [(۴) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۴۷ بعد؛ (۵) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۱۱۱ بعد؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرة، ص ۶۹ بعد؛ (۷) ابن کثیر: البدایة و النہایة، ۳: ۱۵۰ بعد؛ (۸) شبلی: سیرة النبی؛ (۹) قاضی محمد سلیمان: رحمة للعلمین].

(W. MONTGOMERY WATT)

عُقْبَہ بن نَافِع: بن عبد قیس القرشی الفہری، پہلی صدی ہجری کے نامور سپہ سالار، جنھوں نے شمالی افریقہ میں ابتدائی عربی فتوحات کو استوار اور محکم بنا کر بربری مقاومت کا قلع قمع کرنے کی سعی کی، لیکن ایک پر آشوب زندگی کے بعد بالآخر افریقی بغاوت پسندوں کے ہاتھوں جام شہادت نوش کیا۔

عقبہ کے سوانح حیات کے متعلق مؤرخین نے نسبةً خاصی معلومات فراہم کر دی ہیں، لیکن شمالی افریقہ میں اسلام کی توسیع سے متعلق دوسری باتوں کی ان معلومات کو بھی احتیاط سے قبول کرنا چاہیے۔ یہ متأخر روایات سے مأخوذ ہیں اور

W. Marçais نے اس رجحان کو بالکل عیاں کر دیا ہے جو ان میں نمایاں ہے (*Le passé de l' Algérie musulmane* در *Histoire et Historiens de l' Algérie*، پیرس، ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۰)۔ یہ امر یقینی ہے کہ المغرب کے مؤرخین نے عقبہ کے متعلق جو ضروری مواد محفوظ کیا ہے اس کا مأخذ بلادِ مشرق کی تصنیفات ہیں۔ مزید براں ان کی زندگی کے جو نہایت مفصل حالات ہم تک پہنچے ہیں وہ مشرقی مصنفین، یعنی ابن عبدالحکم اور النّویری کے تحریر کردہ ہیں۔ عقبہ کے متعلق افریقی روایت کا واحد مأخذ، جو اب تک دریافت ہوا ہے، ان کے اخلاف میں سے ایک شخص ابوالمُہاجر ہے۔ جنوبی مراکش پر عقبہ کے حملے کے بارے میں وہ معلومات جو مفصل بھی ہیں اور نئی بھی، ایک مراکشی قلمی نسخے (دیکھیے مآخذ) میں مسطور ہیں اور ان میں جس صراحت و تدقیق بیان سے کام لیا گیا ہے، اس کے پیش نظر وہ ایک حد تک قابل اعتماد ہیں۔ اس نسخے کے غائر مطالعے سے ان بیانات کے متعلق شکوک و شبہات کے پیدا ہو جانے کا امکان ہے جنھیں آج تک معتبر سمجھا گیا ہے اور جو شمالی افریقہ میں عربوں کی معرکہ آرائیوں کی رفتار اور وقائع کی ترتیب تاریخی سے متعلق ہیں، مثلاً ایسے بیانات جو ان مطالعات میں دیے گئے ہیں اور جنھیں قدامت کے سبب متروک سمجھا جاتا ہے، مثال کے طور پر Fournel : *Les Berbers, Etude sur la conquête de l' Afrique par les Arabes*، پیرس ۱۸۵۷ء میں یا دوسری قریب العہد اور ممتاز تصانیف جن کی اساس غیر منقح ترجمے ہیں، جیسے E. F. Gautier : *Les siècles obscurs du Maghreb*، پیرس ۱۹۲۷ء۔

یہی وجہ ہے کہ عُقبہ کے بارے میں اپنی معلومات کی موجودہ صورت حال کے پیش نظر ہم شمالی افریقہ میں ان کی سرگرمیوں کا صرف ایک خاکہ ہی پیش کرنے پر اکتفا کریں گے، لیکن ہر معاملے میں اس خاکے کو حرف آخر تصور نہیں کرنا چاہیے۔

عُقبہ کی ولادت دور نبوت کے آخری سالوں میں ہوئی۔ وہ اپنی والدہ کی طرف سے نامور فاتح مصر عَمروؓ بن العاص [رک باں] کے بھانجے تھے، جنھوں نے ۴۳ھ / ۶۶۳ء میں اپنی وفات سے کچھ عرصہ پہلے عُقبہ کو عساکر افریقیہ کا سردار اعلٰی مقرر کیا تھا۔ ایک روایت کے مطابق، جس کی صحت یا عدم صحت کی تحقیق دشوار ہے، عُقبہ اس وقت سوڈان کی طرف متوجہ تھے اور غدامس میں اسلام کی تبلیغ کے لیے مصروف پیکار تھے؛ لیکن اس اقدام کی نوعیت محض ایک حملے کی تھی اور ملک پر باقاعدہ قبضہ ابھی عمل میں نہ آیا تھا۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہم عقبہ کو ایک نئی مہم کی تیاری میں مصروف دیکھتے ہیں جو بلاشبہہ دوسری مہمات کے مقابلے میں زیادہ ساز و سامان کے ساتھ کی گئی۔ یہ مہم ۵۰ھ / ۶۷۰ء میں پیش آئی اور اسی دوران میں عقبہ نے صوبۂ بیزاسین Byzacene کے وسط میں القَیروان [رک باں] کے مستحکم فوجی قلعے کی بنیاد رکھی۔ اس لشکر کشی میں عقبہ کے دس ہزار سوار تھے، جن میں بعد ازاں نو مسلم بربر بھی شامل ہو گئے۔ اس فوج کے ساتھ وہ نہ صرف بوزنطیوں پر، جو افریقہ کے ساحلی شہروں میں اب تک مصروف مدافعت تھے، بلکہ بربروں پر بھی حملہ کرنے کے قابل ہو گئے۔ قیروان کی تاسیس سے عربوں کو ایک مضبوط فوجی مستقر ہاتھ آ گیا، جس سے اگر افریقیہ پر قبضہ جمانا اور وہاں امن قائم کرنا سہل نہ بھی ہوا ہو، تو اتنا تو ضرور ہوا کہ افریقیہ میں اشاعت اسلام کا راستہ صاف ہو گیا، مگر اسلام کی اس اشاعت کا ثمرہ عقبہ کے نصیبوں میں نہ تھا۔ افریقیہ صوبۂ مصر کے تابع رہا اور نئے حاکم مَسْلَمۃ ابن مُخَلَّد الانصاری نے ۵۵ھ / ۶۷۵ء میں عقبہ کو

اس کے عہدے سے معزول کر کے اس کی جگہ اپنے ایک مولی ابوالمُہاجر کو مامور کر دیا جس نے جلد ہی الجزائر پر حملہ کر دیا اور بقول ابن خَلْدُون تلمسان [رَكّ بآں] تک بڑھتا چلا گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ مشرق میں واپس پہنچ کر عقبہ نے اس بدسلوکی کے خلاف، جو اس کے ساتھ والی مصر نے روا رکھی تھی، خلیفہ حضرت معاویہ؄ سے شکایت کی اور کچھ عرصے بعد حضرت معاویہ؄ کے جانشین نے اسے دوبارہ والی بنا دیا ۔

افریقیہ میں عُقبہ کے دوبارہ تقرر کی تاریخ یقینًا ٦٢ھ / ٦٨٢ء متعین کی جا سکتی ہے ۔ ان کے حریف ابوالمُہاجر نے اپنی فوج کشی کے دوران بربر سردار کُسَیْلَة [رَكّ بآں] کو شکست دے دی تھی اور اس نے اسلام قبول کر لیا تھا ۔ اب عقبہ نے انہیں دونوں کی سرکشی اور بعض انتظامی تدبیروں کے پیش نظر انہیں پابزنجیر کر کے ہمیشہ اپنے ساتھ رکھا ۔ اسی زمانے میں انہوں نے اپنی گزشتہ پہلی مہم سے بھی زیادہ شاندار مہم کا اہتمام کیا، جس کے مراحل کا ابن خَلْدُون نے بالتفصیل ذکر کیا ہے ۔ عقبہ کی فوج، جس کا ہراول دستہ زُہَیر بن قَیس البَلَوی کی قیادت میں تھا، قیروان سے وسطی المغرب کی طرف بڑھی اور پہلے زاب میں اور بعد ازاں تاہَرت میں بربر اور بوزنطی افواج سے نبرد آزما ہوئی ۔ عقبہ نے انہیں شکست دی اور ان سے خراج وصول کیا ۔ بالآخر وہ طنجہ کے علاقے میں پہنچ گئے ۔ غُمارَہ کے سردار اِیلیان (Julian ؟) نے ان کی اطاعت قبول کر لی اور ان کا فوجی مشیر بن گیا ۔ انہوں نے عقبہ کو آبنائے جبل الطّارق عبور کر کے اندلس کو زیر نگین کر لینے کے ارادے سے باز رکھا، اور اس خطرے سے آگاہ کیا جو عرب فوج کو ابھی تک کوہ اطلس کبیر اور سُوس کے کافر بربروں سے لاحق تھا ۔ لہٰذا عقبہ نے اب بربروں کی طرف توجہ کی ۔ سب سے پہلے انہوں نے زَرْہُون کے قلعۂ کوہ پر قبضہ کیا، شہر وُلیلی (Volubilis) کو فتح کیا، اور پھر وسطی کوہ اطلس کو عبور کر کے درعة (Dra'a) اور سُوس کے راستے آگے بڑھے جہاں کے باشندوں کا انہوں نے صحرائے لَمْتُونہ تک تعاقب کیا، پھر وہ ساحل بحر اوقیانوس کا رخ کرتے ہوئے بلاد آسفی میں پہنچے اور جبل دَرَن (اطلس کبیر) کے مَصْمُودہ بربر قبائل اور پھر تارُودانْت [رَكّ بآں] تک مقابل اطلس (Anti-Atlas) کے بربروں کو مطیع و منقاد کرنا شروع کیا ۔ یہ فتوحات بظاہر شاندار ہی کیوں نہ ہوں، نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئیں ۔ کسی ملک میں فوجی پیش قدمی خواہ کتنی ہی درخشاں ہو، بے معنی ہوتی ہے اگر اس کا نتیجہ اس علاقے پر قبضے کی صورت میں ظاہر نہ ہو ۔ عقبہ کو یہ میسر نہ آ سکا، لیکن جب انہوں نے مع فوج کے اپنے وطن کا رخ کیا تو بظاہر انہیں یہ احساس نہ تھا کہ یہ سب کام از سرِ نو کرنا پڑے گا ۔ کُسَیلة فرار ہو گیا تھا اور اب اس نے منظم طریق پر مزاحمت شروع کر دی تھی ۔ اس کام میں اس نے اپنے بربری رفقا کے شوق جنگجوئی اور ملک میں موجود بوزنطی محافظ فوج کے نظم و ضبط اور فنی قابلیت سے پورا فائدہ اٹھایا ۔ عقبہ نے اپنی خوش بختی کے زعم میں اس خطرے کو نظر انداز کر دیا، یہاں تک کہ جب وہ زاب پہنچے تو انہوں نے طُبْنَہ کے مقام پر اپنی فوج کو متعدد دستوں میں منقسم کر کے انہیں یکے بعد دیگرے قیروان کی طرف روانہ کر دیا ۔ انہیں ان بربروں پر بھروسا تھا جو ان کی اطاعت قبول کر چکے تھے، چنانچہ جب وہ طُبنہ سے اَوْراس [رَكّ بآں] کی طرف روانہ ہوئے تو ان کے ہمراہ عربوں کی صرف ایک مختصر سی فوج تھی، لیکن زیادہ وقت نہ گزرا تھا کہ صحرا کے کنارے مقام تَہُودہ پر انہیں کُسَیلة کے جنہوں نے آ گھیرا اور ٦٣ھ/٦٨٢ء

میں وہ اپنے تین سو ہمراہیوں سمیت شہید ہوے۔ ان کی اور ان کے ساتھیوں کی قبریں اسی مقام پر موجود ہیں، جو اب ایک چھوٹے سے گاؤں کا مرکز بن گیا ہے [اور زیارت گاہ خاص و عام ہے] یہ گاؤں انھیں کے نام پر سیّدی عقبہ (عوامی نام سِیدی عقبہ) کہلاتا ہے اور تہودہ کی قدیم جاے وقوع کے قریب ہی بِسکَرہ کے جنوب مشرق میں چند میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) صحابۂ کرامؓ سے متعلق تصانیف بالخصوص ابن حجر: الاصابۃ؛ (۲) البکری: *Description de l'Afrique septentrionale*، طبع و ترجمہ de Slane، بار دوم، الجزائر و پیرس ۱۹۱۳ء، بمدد اشاریہ اور بالخصوص ص ۱۲ تا ۳۴ ببعد؛ (۳) کتاب الاستبصار، طبع کریمر V. Kremer، ویانا ۱۸۵۲ء، ص ۹ ببعد، ۹۲ تا ۹۳ و بمواضع کثیرہ، مترجمہ Fagnan: *L'Afrique septentrionale au XIIme siècle*، قسطنطینہ و پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۵ ببعد، ۱۱ تا ۳۱ و بمدد اشاریہ؛ (۴) ابوالعرب محمّد بن تمیم: طبقات علماء افریقیۃ، طبع و مترجمۂ محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۲۰ء، متن ص ۸ تا ۹، ترجمہ ص ۲۰ تا ۲۱ و بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن عبدالحکَم: فتوح مصر، طبع Torrey (*The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*)، Yale Oriental Series، New Haven ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن الأثیر: الکامل، ۳ : ۳۸۶ ببعد، ۴ : ۸۸ ببعد، *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، مترجمۂ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۱۸ تا ۲۳؛ (۷) النُّویری: *Histoire d'Afrique*، در نہایۃ الکمال، زیر اشاعت، در قاہرہ، طبع و ہسپانوی ترجمہ از M. Gasper Remiro، غرناطہ ۱۹۱۹ء، متن کا ص ۱۰ اور ترجمے کا ص ۱۱؛ (۸) ابن خلدون: تاریخ البربر، طبع و مترجمۂ de Slane، متن ۱ : ۵، ترجمہ ۱ : ۵ اور ابن عبدالحکَم اور النُّویری کے اقتباسات کے ترجمے ضمیمے میں؛ (۹) ابن عِذاری: البَیانُ المُغرِب، طبع ڈوزی Dozy، ۱ : ۲۱، مترجمۂ Fagnan، ۱ : ۲۱ ببعد؛ (۱۰) النّاصری: اِستقصاء، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۳۶ ببعد، مترجمۂ Graulle، در *AM*، ۳۰ : ۱۲۵ ببعد؛ (۱۱) رباط کے Bibliothèque Générale کے مخطوطے عدد ۱۰۲۰ میں مندرج کسی گمنام تصنیف کا ٹکڑا (دیکھیے E. Lévi-Provençal: *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Âge*، رباط ۱۹۳۴ء، مقدمہ)؛ (۱۲) ابن ناجی: معالم الایمان فی معرفۃ اھل القیروان، تونس ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۵؛ (۱۳) شمالی افریقہ میں عُقبہ کی عرب فتوحات کے متعلق ہمارے موجودہ علم کے ایک اچھے بیان کے لیے دیکھیے: Charles A. Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۳۱۹ ببعد؛ [نیز رَکّ بہ قیروان، کُسَیلۃ]۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

عَقْد: اسلامی شریعت کی اصطلاح میں “عقد” سے مراد ایک قانونی سلسلۂ عمل ہے، خواہ وہ دو فریقوں کے مابین کوئی معاہدہ ہو یا فقط کوئی یک طرفہ اعلان، مثلاً وصیت؛ تاہم خصوصی طور پر عقد سے مراد ایسا قانونی عمل ہے جس میں دو فریق ہوں اور ایک طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو۔ احناف کے ہاں “ایجاب” سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی، لیکن مالکیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بہرحال جب ایجاب کے مقابلے میں “قبول” بھی ہو جائے تو قانوناً عقد وجود میں آ جاتا ہے۔

یہاں یہ ضروری امر ہے کہ عقد یا معاہدہ اور محض وعدوں، یعنی عِدات اور اباحات میں واضح حدِّ تمیز قائم کر لی جائے جن سے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

عقد محض طرفین کی رضامندی کا نام نہیں۔ ہر عقد کے لیے خاص طریقے (صیغے) یا طرز عمل

کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے فریقین میں سے ہر ایک اپنے منشا کا اظہار کرتا ہے۔ اس منشا کا اظہار اصولاً زبانی ہوتا ہے، تاوقتیکہ کوئی فریق قوت گویائی سے محروم نہ ہو۔ نیز کتابت سے کام نہیں لیا جاسکتا، تاوقتیکہ فریقین ایک ساتھ موجود نہ ہوں۔ عقد کے لیے کوئی معین اور ناقابل تغیر دستور اور قاعدہ مقرر نہیں۔ صیغے کی بھی کوئی معین اور رسمی صورت مقرر نہیں ہے [فقہا نے عقد کے لیے بالعموم فعل ماضی کا صیغہ مشروع قرار دیا ہے]۔ ہر طرح کی تحریر کام دے سکتی ہے؛ بشرطیکہ اس سے مطلب صاف طور پر ادا ہو جائے۔ البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ فعل مستقبل کسی طرح بھی عقد کا عزم بجا طور پر ظاہر نہیں کرتا۔ فعل حال اسی صورت میں فریقین کو پابند کرے گا جب فریقین کی معاہدہ کرنے کی نیت قطعی طور پر پہلے معلوم ہو چکی ہو۔ ہاں اگر عقد فعل ماضی کی صورت میں ہو تو اس وقت نیّۃً عقد کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقد فقط زبان سے کہہ دینے سے قانونی طور پر مسلّم ہو جائے گا۔

پس عَقد کو باہمی مفاہمت اور طرفین کے منشا کے اظہار کا ذریعہ سمجھنا چاہیے۔ اس کے انعقاد سے غرض یہ ہے کہ اس باہمی رضامندی کو قانوناً تسلیم کر لیا جائے، چنانچہ عقدِ بیع کا نتیجہ یہ ہے کہ بیع شدہ چیز کی ملکیت فوراً بائع سے خریدار کی طرف منتقل کر دی جاتی ہے۔ ملکیت کے انتقال کا یہ عمل تاخیر کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ عقد کی تعریف میں یہ بات داخل نہیں کہ عقد کی وجہ سے فریقین میں سے کسی پر کچھ ذمّے داریاں عائد ہو جائیں۔ اسلامی قانون میں نئی پابندیاں عائد کرنا عقد کا مقصود اولین نہیں بلکہ اس کا مقصد زیادہ تر یہ ہے کہ دو فریقوں میں سے ایک قانونی عمل کے ذریعے، ایک نئی قانونی صورت حال پیدا کر دے، یا موجودہ قانونی صورت حال میں کوئی تغیر پیدا کر دے۔ اس نئی صورت حال سے یا پرانی صورت حال کے تغیر سے ایسی قانونی حالت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے کہ بائع بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دیتا ہے اور مشتری اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔ بیع شدہ چیز کی تفویض بائع کی طرف سے اور ادائے قیمت مشتری کی طرف سے ''حکم العقد'' نہیں بلکہ ''حقوق العقد'' ہیں۔ اگر فریقین معاہدہ ہوتے ہی حقوق العقد فوراً ادا کر دیں؛ یعنی ایک فریق بیع شدہ چیز خریدار کو تفویض کر دے اور خریدار اس کی قیمت دیدے تو اس معاملے کو عقد نہیں بلکہ صرف ''معاطاۃ'' (ادل بدل) کہیں گے۔ [بیع تعاطی، خسیس (گھٹیا) اور نفیس (عمدہ) دونوں میں منعقد ہو سکتی ہے۔ کرخیؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں، ان کے نزدیک بیع تعاطی گھٹیا چیز میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ عمدہ چیز میں: دیکھیے علامہ ابن العابدین: ردالمحتار علی درالمختار، ''طبع'' المرتضوی دہلی ج ۴، ص ۱۱] آپس میں اس طرح کا چھوٹی موٹی چیزوں کا لین دین (res viles) یقینی طور پر جائز ہے۔ چند قانونی اصول کے تحت یہ طریقہ قیمتی اشیا کے تبادلے کے لیے بھی جائز ہے، اگر اس میں معاملے کی عملی تکمیل کم از کم ایک فریق کی طرف سے کر دی گئی ہو۔ لیکن اصولی طور پر عقد ایک صیغے کا استعمال چاہتا ہے جو لازماً قانون میں نئی صورت حالات پیدا کر دیتا ہے۔ [بائع اور مشتری قیمت پر متفق ہوگئے، پھر مشتری مَبیع (بیع شدہ چیز) لے کر چلا گیا اور ابھی قیمت نہیں دی، یا بائع کو قیمت مل گئی اور مشتری نے ابھی مبیع نہیں لی، تو بیع تعاطی منعقد ہوگئی۔ اگر فریقین میں سے کوئی اس کا انکار کر دیتا ہے تو قاضی اس پر جبر کریگا (کتاب مذکور)]۔

یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ بعض معاہدات میں بعینہٖ مبیع حوالے کر دینا ''عقد'' کی تکمیل کے لیے ضروری سمجھا گیا ہے۔ مبیع وہ چیز ہے جو قیمت دے کر خریدی جائے۔ مستعار، مرہونہ یا موہوبہ چیز کو مبیع نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی چیزوں کو متاع کہتے ہیں۔ یہ صورت حال مثلی اور غیر مثلی اشیا کے مستعار لینے یا رہن اور ہبہ کرنے میں پیش آتی ہے جو اسلامی قانون کے مطابق حقیقی معاہدوں (عقود) کے برابر سمجھے جاتے ہیں۔

عقد کی تکمیل کے لیے اتحاد وقت اور اتحاد مجلس شرط ہے۔ عقد ایک مجموعی امر ہے جس کی تقسیم اجزاء میں نہیں ہو سکتی۔ ''صفقہ'' (معاملے کا طے کرنا، ہاتھ پر ہاتھ مارنا) ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ''ایجاب'' کو جزوی طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا خواہ مبیع میں دو متمائز چیزیں شامل ہوں۔ اسی طرح اگر ایجاب دو شخصوں سے کیا گیا ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک قبول کر لے اور ایک نہ کرے۔ آخر میں اگر معاہدے میں کوئی ایسی شئے شامل ہو جس کا لین دین حرام ہے تو وہ معاملہ لغو اور باطل ہے۔ عقد کا یہ تصور کہ وہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے، عقد کی ترکیب کو بہت مستحکم بنا دیتا ہے۔ چنانچہ عقد میں ایک ہی واحد معاملہ (صفقہ) ہو سکتا ہے زیادہ نہیں۔ دوسری جانب عقد کا ایک ہی مجلس میں منعقد ہونا ضروری ہے (جسے مجلس العقد کہتے ہیں)۔ مختصر یہ کہ عقد کے لیے معاہدہ کرنے والوں کو ایک ہی جگہ مل کر بیٹھنا اور فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے عقد کی تکمیل کے لیے تین وحدات کی ضرورت ہے۔ (دیکھیے Ch. Chehata: *Théorie Générale*، عدد ۱۱۲).

مذکورۂ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ عقد کے ساتھ کسی شرط کا اضافہ، قانوناً باطل قرار دیا جائے گا تاوقتیکہ وہ شرط خود اصل عقد کے اندر مضمر نہ ہو اس طرح کہ اسے آسانی کے ساتھ اس عقد میں ایک ضروری جزو کے طور پر شامل کیا جا سکے۔ ایسی تمام شرائط کو essentialia (جوہری، اصلی) اور naturalia (ذاتی) کہا جاتا ہے اور باقی شرائط جو accidentalia (عارضی، خارجی) ہوں ناجائز متصور ہوں گی۔ پس اگر کسی بیع نامے میں یہ شرط اضافہ کر دی گئی کہ مبیع کی ملکیت مشتری کی طرف منتقل نہ ہوگی تو یہ شرط لغو اور باطل قرار دی جائے گی۔

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اسلامی قانون میں تمام معاہدات و معاملات کی پہلے ہی سے صورتیں مقرر اور معین کر دی گئی ہیں اور معاہدہ کرنے والے باہمی مفاہمت اور رضامندی کے ساتھ کوئی ایسا معاہدہ طے نہیں کر سکتے، جس کی صورت قانون (شرع) اسلامی میں پہلے ہی سے جائز قرار نہ دے دی گئی ہو؟ اس سوال کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے، کہ مسلمان شروط کے پابند ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ ہر قسم کے معاہدے کو اس کی ذاتی قدر و قیمت کے لحاظ سے جانچا جائے گا اور اصول شرع یعنی قرآن مجید، حدیث اور اجماع کی رو سے اس کے جائز یا ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ علاوہ بریں یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ معاہدات کے انعقاد کی شرائط ایسی محکم و منضبط ہیں کہ شرعی اوامر و نواہی کا سا حکم رکھتی ہیں اور جو قوانین معاہدات کے بارے میں فقہا نے وضع کیے ہیں، وہ احتمال بطلان رکھتے ہیں جس سے معاہدات کی آزادی بڑی حد تک محدود ہو جاتی ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی فراموش نہیں ہونی چاہیے کہ مسلمانوں کا معاشری نظام جہاں تک معاہدات کا

تعلق ہے، دو اصولوں پر مبنی ہے ۔ (۱) ہر عقد احتمال ربا سے پاک ہونا چاہیے؛ (۲) ہر عقد مخاطرہ غَرَرْ (دھوکا، فریب) سے بری ہونا چاہیے ۔ (یعنی فریقین میں سے کسی کے لیے فریب اور نقصان کا خطرہ نہ ہونا چاہیے).

عقد مطلوبہ شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو محض اس وجہ سے کہ معاہدے میں کوئی کوتاہی رہ گئی ہے، یہ بے اثر نہیں ہو جاتا، تاوقتیکہ اس میں اکراہ نہ پایا جائے ۔ معمول یہ ہے کہ اکراہ کے لیے فقہ کی کتابوں میں ایک مستقل باب آیا ہے ۔ جس فریق پر اکراہ عمل میں لایا گیا ہو، وہ حقوق انعقد کو فسخ کر سکتا ہے ۔ دوسری جانب اگر کوئی فریب ہوا ہو تو معاہدے میں گرفت اس وقت ممکن ہے جب اس کی وجہ سے کسی کو شدید نقصان (غبن فاحش) پہنچا ہو ۔ اقرار و رضامندی کے ضمن میں معمولی غلطیوں کو عموماً نظر انداز کر دیا جاتا ہے ۔ اگر کسی کو دھوکے سے خراب مال دے دیا گیا ہے تو وہ عقد کو صرف اسی وقت فسخ کر سکتا ہے جب مال کی صفت کی بابت عقد میں تصریح موجود ہو اور اس کے خلاف مال دیا جائے ۔ یہ فسخ دھوکے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اقرار کی تصریح کی خلاف ورزی کی وجہ سے ہوگا.

ایسا عقد جو ضروری شرائط پوری نہ کرے اصولاً بے اثر ہے اور اسے ''باطل'' کہتے ہیں ۔ تاہم مذہب حنفیہ میں باطل اور فاسد میں فرق کیا گیا ہے ۔ عقد باطل اس وقت ہوگا جب اس کے کسی ایک رُکن پر، جس پر عقد کی تکمیل کا دار و مدار ہے، عمل نہیں ہوتا ۔ اس کے سوا اور صورتوں میں معاہدہ صرف فاسد قرار دیا جا سکتا ہے ۔ عقد فاسد بھی عقد باطل کی طرح قانوناً بیکار اور بے نتیجہ ہے ۔ ہاں فرق سے فائدہ اس وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب کسی تیسرے شخص کے مفاد کی حفاظت مطلوب ہو؛ مثلاً اگر کوئی شخص عقد فاسد کی رو سے کوئی جائداد حاصل کر لے تو وہ اس کا حق ملکیت جائز طریق سے تیسرے فریق کی طرف منتقل کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس نے اس جائداد پر پہلے قبضہ کر لیا ہو ۔ اگرچہ اس صورت میں یہ انتقال ملکیت ایسے شخص کی طرف سے ہے جو دراصل اس کا مالک نہیں لیکن یہ انتقال جائز سمجھا گیا ہے، اس لیے کہ فریق ثالث جس نے یہ جائداد اس کے مالک سے حاصل کی ہے، اس سے بے خبر ہو سکتا ہے کہ اس کی ملکیت میں فساد ہے ۔ یہ فریق ثالث کے حق کی حفاظت اس نظریے پر مبنی ہے جو فقہ حنفیہ میں عقد فاسد سے متعلق رائج ہے ۔ (دیکھیے Ch. Chehata در *Travaux de le Semaine de Droit Musulmon* پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۳۶ ببعد).

لیکن یہ بات بھی قابل غور ہے کہ بعض معاہدے نہ تو جائز ہوتے ہیں، نہ ناجائز، بلکہ وہ عقد کی ایک تیسری نوع سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اس عقد کو عقد ''موقوف'' کہتے ہیں ۔ مثلاً ایک ایسا معاہدہ جو کسی نابالغ نے جو سِنّ تمیز کو پہنچ چکا ہو، اپنے جائز ولی کی مرضی کے بغیر کر لیا ہو ۔ بلا معاوضہ معاملات کو چھوڑ کر سن رشد کو پہنچے ہوئے بچوں کا کیا ہوا معاملہ باطل نہیں ہوتا ۔ البتہ غیر مؤثر یا ناقابل اجرا ہے البتہ جائز ولی کی اجازت سے اس کا پورا پورا اجرا ہو سکتا ہے ۔ اسی طرح کسی غیر قابض (non-dominus) شخص (فضولی) کا کیا ہوا عقد اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک اصل مالک (Verus dominus) اس کی اجازت نہ دے دے ۔ جب تک یہ نہ ہو ایسا عقد کوئی قانونی اثر نہیں رکھتا ۔ اس قسم کے عقد، فریقین کے حق میں اور ایسے ہی شخص ثالث کے حق میں بھی موقوف اور بے اثر رہیں گے، [جب تک ولی یا اصل مالک اجازت نہ دے دے].

کسی عقد کے فریقین کے سوا کسی اور شخص یا فریق پر مؤثر ہونے کے لیے اس میں وکالت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ حنفیہ میں ''وکیل'' اصولاً اپنے ''موکل'' کا قائمقام نہیں ہوتا۔ اس غرض کے لیے کہ عقد براہِ راست موکل پر اثر انداز ہو یہ ضروری ہے کہ وکیل موکل کے نام پر کام کرے (alieno nomine) ۔ اس صورت میں اس کی حیثیت محض ایک ایلچی کی ہوگی۔ اگر وہ اپنے نام سے (proprio nomine) عمل کرے گا، جو ایک وکیل عام طور پر کرتا ہے، تو اس صورت میں بھی عقد کا اثر موکل ہی پر ہوگا۔ لیکن عقد کی وجہ سے جو ذمے داریاں پیدا ہونگی موکل ان کا پابند نہ ہوگا، صرف وکیل ہی ان کا پابند ہوگا؛ چنانچہ کسی شخص کا قانونی وکیل اگر اس کی طرف سے کوئی جائداد خریدے تو وہ خود ہی اس کی قیمت کے ادا کرنے کا ذمے دار ہوگا مگر جائداد کا مالک براہِ راست موکل ہوگا۔ احکام العقد اور حقوق العقد میں جو فرق پہلے بتایا جا چکا ہے اس کی توضیح یہاں ہو جاتی ہے۔ (دیکھیے Ch. Chehata : *La representation dans les actes juridiques en droit musulman hanéfite, d'après les textes de Shaybanī* جو *Proceedings of the Congress of Comparative Law* ۱۹۵۰ء میں شائع ہوا.

جائز عقد اصولاً ''لازم'' ہو جاتا ہے، لیکن اس قاعدۂ کلیہ سے چند مستثنیات بھی ہیں؛ مثلاً وکالت، قرض حسنہ، کفالت، شراکت، ضمانت، امانت، ہبہ وغیرہ ایسے عقود ہیں جو ذاتی طور پر فسخ ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کے عقد میں ہر فریق حالات کے مطابق اس امر میں بااختیار ہے کہ وہ عقد کی پابندیوں سے یک طرفہ اعلان کر کے آزاد ہو جائے۔ تاہم ہبہ کے بارے میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہوگی۔ [یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ بعض مجتہدین کے نزدیک ہبہ میں رجوع جائز نہیں البتہ فریقین کی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر ہبہ کرنے والا ہبہ کرنے کے بعد موہوب لہٗ کی رضامندی کے بغیر یا حکم قاضی کے برعکس پھر جائے تو غاصب کہلائیگا۔ اگر ہبہ کی ہوئی چیز واہب کے قبضے ہی میں تلف ہو جائے تو واہب اس کا تاوان دیگا۔ اسی طرح اگر موہوب لہٗ کے قبضے میں وہ چیز تلف ہو جائے تو قاضی کے حکم کے بعد موہوب لہٗ کو تاوان ادا کرنا ہوگا (دیکھیے غایۃ الاوطار تیسری جلد ترجمہ درالمختار، مترجم مولوی خرم علی طبع مطبع صدیقی بریلی، ۲ : ۳۰۵) ہبہ میں رجوع مکروہ تحریمی ہے (غایۃ الاوطار، ۳ : ۳۹۸)]۔ علاوہ بریں عقود اجارہ بھی فسخ ہو سکتے ہیں، اگر فریقین میں سے کوئی کسی وجہ سے کوئی ''عذر'' پیش کر دے۔ آخری امر یہ ہے کہ ہر عقد میں عموماً ایک خاص شرط شامل کی جا سکتی ہے جس کی رو سے کسی فریق کو یا دونوں کو برابر یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ معاہدے سے جب چاہیں دست بردار ہو جائیں۔ (اسے فقہی اصطلاح میں ''خیار الشرط'' کہتے ہیں).

خاتمے میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کی رضامندی سے ہر عقد ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسے اصطلاح میں ''اقالہ'' کہتے ہیں اور اس کا فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل ذکر پایا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً عقد اس بنا پر فسخ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے منشا کی تکمیل نہیں ہوئی۔ مثلاً بائع، معاہدے میں کسی خاص دفعہ کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ بیع اس بنا پر فسخ کر دی جائے کہ مشتری نے موعودہ قیمت ادا نہیں کی.

مآخذ : (۱) Ch. Chehata : *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*

ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۲) D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*، ج ۲، روما ۱۹۳۸ء؛ (۳) Sim Tolēdo : *Analyse de la théorie des contrats*، *Obligation en droit civil ottoman*، Paris ۱۹۱۰ء؛ (۴) G. G. C. Vanden Berg : *De Contractu "do ut des"*، تحقیقی مقالہ، لائیڈن ۱۸۶۸ء، (اطالوی ترجمہ، Catteschi، اسکندریہ ۱۸۷۷ء)؛ (۵) Z.A. Rifai : *Le consentement et les vices du Consentement en droit musulman hanefite*، thesis تحقیقی مقالہ، Nancy ۱۹۳۳ء۔ عربی زبان میں موجودہ تصانیف: (۶) علی الخفیف: احکام المعاملات الشرعیۃ، بار سوم، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۷) محمد ابو زھرہ: الملکیۃ و نظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۸) محمد یوسف موسیٰ: الاَموال و النظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۹) صبحی المحمصانی: النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود، ج ۲، بیروت ۱۹۳۸ء؛ (۱۰) مصطفیٰ احمد الزرقاء: المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدنیۃ فی البلاد السوریۃ، ۱، دمشق ۱۹۵۲ء؛ (۱۱) عبدالرزاق السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، ۱: صیغۃ العقد، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔ مآخذ اعتقادی، یعنی حنفی مذہب کے مطابق جن کا ذکر خاص طور پر اس مقالے میں آیا ہے: (۱) محمد بن الحسن الشّیبانی: الاَصل، کتاب البیوع والسّلم، طبع شفیق شحاطہ، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۲) السرخسی: المبسوط، ۳۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۴ھ / ۱۹۰۶ء؛ (۳) الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۷ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء۔

(شفیق شحاطہ)

⊛ **عَقْدُ الْاَنَامِل**: رَکّ بہ حسابُ العقد۔

⊛ **اَلْعَقْد**: رکّ بہ حساب العقد۔

■ **عَقْرَب**: (عربی) بچھو۔ عنکبوتی (arachnida) نوع کی یہ قسم جو شمال کی جانب ۵۴ درجے عرض بلد شمال میں پائی جاتی ہے، ایشیا اور افریقہ دونوں میں بعض ایسی انواع پر مشتمل ہے جن کے ڈنک کم و بیش خطرناک قسم کے آثار پیدا کر دیتے ہیں، یہاں تک کہ بعض اوقات ہلاکت کا باعث بن جاتے ہیں۔ اسی بنا پر عقرب کا خوف ہمیشہ مشرقی لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا رہا ہے۔ بعض اجرام فلکی اس نام کے ہیں (مجمع الکواکب اور آٹھویں برج فلکی کا نام اسی کے نام پر ہے) اور سحر اور تعبیر رؤیا میں بھی اس کا دخل رہا ہے۔ اس کے کاٹے سے بچاؤ کے طور پر جادو، منتر اور بعد میں قرآنی آیات پڑھ کر پھونکا کرتے تھے، جنھیں انگوٹھیوں اور دیگر الواح طلسمی پر کندہ کر لیا جاتا تھا۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس عمل کو قابل اعتراض قرار نہیں دیا۔ عرب ماہرین حیوانات کے اس خیال کی کہ بچھو تکلیف اور شدید گرمی سے بچنے کے لیے خود کشی کر لیتا ہے اور اس کی مادہ اپنے بچوں کو اپنی پیٹھ پر لیے پھرتی ہے اور آخر کار اسی طرح مر جاتی ہے، زمانۂ حال میں تصدیق ہو گئی ہے۔ بچھو کا جب انسان سے سامنا ہوتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے، اور اس کے کاٹے ہوئے مختلف لوگوں پر اس کے ڈنک کا کیا اثر ہوتا ہے، یہ قدیم زمانے ہی میں معلوم ہو گیا تھا اور اس کی مختلف انواع کی تعیین بھی کر لی گئی تھی، لیکن سب سے بڑھ کر اس کے کاٹے کا علاج دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ زخم سے زہر کو چوس لینے کے علاوہ بہترین علاج یہ سمجھا جاتا تھا کہ بچھو کا پیٹ چاک کر کے اسے زخم پر رکھ دیا جائے۔ عقْرب کی عربی طب میں بھی بہت اہمیت تھی؛ اس کی راکھ [گردے اور مثانے کی] پتھری (calculus) کا ایک مؤثر علاج سمجھی جاتی تھی اور خیال تھا کہ اس

کا بھنا ہوا گوشت آنکھوں کے اس مرض کو شفا بخشتا ہے جسے ربیع السُّبل کہتے ہیں۔ بچھو کا تیل (دُھْنُ العقرب) جو مختلف طریقوں سے تیار کیا جاتا تھا، امراض کے دفع کرنے کے لیے بہت سود مند خیال کیا جاتا تھا؛ چنانچہ ایسے مہلک پھوڑوں، عِرق النّسا، درد کمر، ورم خصیہ (orchitis) اور بالوں کے گرنے کے علاج کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

علاوہ ازیں ایسے مریضوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے، جنھیں بچھو کے کاٹنے سے بخار اور آدھے دھڑ کے فالج (hemiplegia) سے شفا حاصل ہو گئی۔

جنگ میں بچھوؤں کے استعمال کے لیے دیکھیے الجاحظ: الحیوان، طبع دوم، ۵: ۳۰۸؛ Elliot and Dowson: *History of India*، ۵: ۵۰۰ تا ۵۰۱۔ عربی ادب میں عقرب کا نام بکثرت آتا ہے اور اسے ہمیشہ ایک دغاباز دشمن کی مثال سمجھا جاتا ہے (الحماسہ، طبع Freytag، ص ۱۰۵، بیت ۱؛ ص ۱۵۶، بیت ۲؛ [اشعار الہذلیین]، عدد ۱۲، بیت ۳۲؛ المفضلیات، طبع Thorbecke، عدد ۹۱، بیت ۲۱؛ دیوان النّابغہ، طبع Ahlwardt، عدد ۱، بیت ۴)، یا طنز و استہزا کے اشعار، در دیوان العروہ، عدد ۵۱، بیت ۲)، یا تہمت و افترا کے اشعار، در دیوان العروہ، عدد ۵، بیت ۶)؛ الفرزدق: دیوان، عدد ۱۶، بیت ۳) اور اسی طرح امثال میں بھی (Freytag: *Proverbia*، عدد ۲۰۹)۔

موسم سرما کے تین سرد ترین دن (نومبر، دسمبر اور جنوری کے نئے چاند) اپنی تکلیف دہ سردی کی وجہ سے ''تین بچھو'' [العقارب الثلاثہ] کہلاتے تھے (*Calendrier de Cordoue*، ص ۱۰)۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: الحیوان، ۵: ۳۰۳ ببعد اور اشاریہ؛ (۲) الدّمیری: حیاۃ الحیوان، ۲: ۱۰۶ ببعد؛ (۳) القزوینی، طبع Wüstenfeld، ۱: ۴۳۹ ببعد؛ (۴) ابن البیطار: الجامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۳: ۱۲۸؛ (۵) Dozy: *Suppl.*، ۲: ۱۵۲ - ۱۵۳؛ (۶) Hommel: *Ursprung und Alter arab. Sternnamen und Mondstationen*، در *ZDMG*، ۴۵: ۶۰۵؛ (۷) A. Benhamouda: *Les noms arabes des étoiles*، در *AIEO*، ۱۹۵۱ء، ص ۵۵ تا ۱۵۷۔

(J. HELL)

عَقْرَباء: دو جگہوں کا نام ہے:

۱۔ یمامہ کی سرحد پر واقع ایک مقام، جو اس خونریز جنگ کی وجہ سے مشہور ہے جس میں حضرت خالدؓ نے مُسَیلمہ اور بنو حنیفہ کو شکست دی تھی۔ اس کے قریب ایک باغ (حدیقہ) تھا جس کے چار جانب دیوار تھی۔ اس لڑائی سے قبل یہ باغ ''حدیقۃ رحمٰن'' کے نام سے مشہور تھا؛ بعد میں یہ ''حدیقۃ الموت'' کے نام سے مشہور ہوا۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ۱: ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۰؛ (۲) البلاذری (طبع de Goeje)، ص ۸۸؛ (۳) یاقوت: معجم، ۲: ۲۲۶؛ ۳: ۶۹۵۔

۲۔ جولان میں غسانی بادشاہوں کی ایک سکونت گاہ؛ بہت ممکن ہے کہ موجودہ عقرباء، جو صوبہ جیدور میں واقع ہے، وہی مقام ہو۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳: ۶۹۵؛ (۲) Nöldeke، در *ZDMG*، ۲۹: ۴۳۰، دیکھیے *ZDPV*، ج ۱۲، نقشہ جبل حَوران AB: ۳۔

(F. BUHL)

عَقْرَبی: (جمع: عَقارِب) نواح عدن کا ایک جنوبی عرب قبیلہ۔ ان کا علاقہ جو ساحل سمندر کے ساتھ بئر احمد سے رأس عمران تک پھیلا ہوا ہے، بہت مختصر ہے (صرف چند مربع میل)۔ اس میں سے دریاے لَحج کا زیریں حصہ گزرتا ہے جو یہاں تقریباً ہمیشہ خشک رہتا ہے۔ چونکہ بارش کی بھی بہت کمی ہے، اس لیے زمین بنجر ہے اور اس میں بہت کم پھلوں کی پیداوار ہوتی ہے۔ اس

کا بڑا قصبہ بشر احمد ہے جس کی آبادی چند صد نفوس پر مشتمل ہے اور جہاں سلطان کا محل بھی واقع ہے۔ الاشرف الرسولی کی تصنیف طُرفۃ الأصحاب (طبع Zetterstéen، ص ۵۶ و ۵۷) کی رو سے عقارب بنو قضاعہ میں سے تھے (متن مبہم ہے؛ ص ۵۶ کی رو سے بنو ماجد کی شاخ سے اور ص ۵۷ کے مطابق، خولان کی شاخ سے)۔

A. Sprenger (*Die alte Geogr. Arabiens*، ص ۸۰)، نے عقارب کو Pliny کے Agraci کا مماثل قرار دیا ہے، لیکن یہ بہت مشتبہ ہے۔ ان کے امیر مہدی نے لحج کی حکومت سے بغاوت کی اور ۱۷۷۰ء کے قریب خود مختار بن بیٹھا۔ حیدرہ بن مہدی نے، جو مہدی مذکور کی اولاد میں سے تھا، برطانیہ سے ۱۸۳۹ء میں دوستی کا معاہدہ کیا۔ عبداللہ بن حیدرہ نے ۱۸۵۷، ۱۸۶۳ و ۱۸۶۹ء میں برطانیہ سے مختلف معاہدات کیے اور ۱۸۸۸ء میں برطانیہ کے زیر حمایت آ جانے کا معاہدہ ہوا۔ (عقارب کو عبدلیوں سے جو ہمیشہ کی دلی عداوت تھی وہ ۱۸۸۷ء میں ایک کھلی جنگ کا سبب بن گئی اور عبدلیوں نے بئر احمد کا محاصرہ کر لیا؛ آخر برطانیہ کی مداخلت سے امن بحال ہوا)۔

مآخذ: (۱) H. v. Maltzan: *Reise nach Südarabien*، Braunschweig ۱۸۷۳ء، ص ۲۱۴ تا ۲۲۲؛ (۲) C. U. Aitchison: *A collection of Treatise etc*، بار سوم، ۹: ۹۹، ۱۰۸ ببعد۔

(I. Schleifer-S. M. Stern)

عَقَرْقُوف: بغداد کے مغرب میں ۳۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر کھنڈروں کا ایک ڈھیر۔ H. Rawlinson کی تحقیق کے مطابق یہ شہر دُرکُرِگلز Dur Kurigalzu تھا، جو کسّی خاندان کے حکمرانوں نے چودھویں صدی قبل از مسیح میں بسایا تھا: اس کی تصدیق ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۵ء کی کھدائیوں سے ہو چکی ہے (دیکھیے ت۔ باقر در *Iraq*، تکملہ ۱۹۴۴، ۱۹۴۵: ۱۹۴۶ء، ص ۲۷ ببعد)۔ یہاں کے بلند برج (قدیم *Zikkurat* کے شکستہ آثار) نے عربوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کی اور عرب فتوحات کے تذکرے میں اس کا ذکر ''المَنْظَرہ'' کے نام سے آتا ہے (البَلاذُری: فُتوح، ص ۲۵۰، دیکھیے نیز الطّبری، ۲: ۹۱۷، ۳: ۹۴۳)۔ کہا جاتا ہے کہ یہ اصل میں کیانی خاندان کا مقبرہ تھا (ابن الفقیہ در یاقوت)، یا اسے کیکاؤس نے بنوایا تھا (حمد اللہ: نزہۃ، ص ۳۹)، یا عَقَرْقُوف بن طہمورث نے (یاقوت، القزوینی)، یا یہ کہ یہ ابن فارس بن طہمورث کا مقبرہ تھا (ابن الفقیہ، ص ۱۹۶) اور یا ابن سام کا (ابوحامد)۔ ایک روایت کے بموجب (جو حمد اللہ میں بھی مذکور ہے) جس آگ کی بھٹی میں نمرود نے حضرت ابراہیمؑ کو ڈلوایا تھا [دیکھیے مادّۂ ابراہیم] وہ بھی عقرقوف میں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اسے بعض اوقات ''تلّ نمرود'' بھی کہتے تھے۔ ابو نُواس نے اپنے ایک شعر میں عقرقوف کا ذکر کیا ہے (دیوان، قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۱۰۰) اور المقدسی (ص ۲۰۸) الکَلْبی سے ایک ایرانی روایت نقل کرتا ہے کہ یہ شہر العراق کے ان سات شہروں میں سے تھا جو ذہانت کے لیے مشہور تھے (دیکھیے ابن الفقیہ، ص ۲۱۰)۔ اس کے علاوہ ایک گاؤں کا نام بھی تھا جہاں ایک ممتاز گھرانا سعدؓ بن زید الخزرجی کی اولاد سے آباد تھا (ابن سعد، ۳/۲: ۴۳؛ السّمعانی، یاقوت)۔ سولھویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے جو سیاح عقرقوف کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ اسے بالعموم مینار بابل (Tower of Babel) کے نام سے موسوم کرتے ہیں (دیکھیے Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۸۴۷ تا ۸۵۲؛ Tuch: *De Nino urbe*، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۴)۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳: ۶۹۷ و ۶۹۸؛ (۲)

السمعانی، ورق ۳۹۰ - الف؛ (۳) ابو حامد الغرناطی: تحفة الالباب، ص ۹۶؛ (۴) القزوینی: آثار البلاد، ص ۲۸۳ و ۲۷۵؛ (۵) ابن عبدالحق: مراصد الاطلاع، ۱: ۲۱۱، ۲۹۶، ۲۶۸، ۲۲۴؛ (۶) Le strange، ص ۶۷؛ (۷) G. Awwad در Sumer، ۱۹۴۹ء، عربی حصہ، ص ۸۱ ببعد۔

(S. M. STERN)

* **عَقْعَق**: (اَقْعاق، قَعْقَع؛ آواز سے ماخوذ نام) = یورپی مینا؛ [اس کا جسم تقریباً قمری کے برابر ہوتا ہے اور رنگ سفید و سیاہ] چونکہ یہ پرندہ [عام طور پر] جھاڑیوں اور باغوں میں اور جنگلوں کے کناروں پر رہتا ہے اور یورپ اور شمالی ایشیا میں پایا جاتا ہے، اس لیے عربوں نے جب متمدن ممالک کو فتح کیا تو اس سے انہوں نے شناسائی پیدا کی۔ قبل از اسلام کے ادب میں اس کا بمشکل ذکر ملتا ہے، لیکن قرونِ وسطٰی میں اس کی خصوصیات اچھی طرح معلوم تھیں۔ یہ پرندہ اس لیے مشہور ہے کہ اپنا گھونسلا چنار کے پتوں میں [اور چھتوں کے نیچے] بناتا ہے، چمکتی ہوئی چیزیں [مثلاً زیورات اور جواہرات] چُرا لے جاتا ہے، اپنے گھونسلے اور اپنے بچوں کا تبادلہ دوسرے پرندوں سے کر لیتا ہے، یعنی دوسرے پرندوں کے گھونسلوں میں داخل ہو جاتا ہے، اسی لیے ضرب المثل کے طور پر اسے چور، بے وفا اور احمق کہا جاتا ہے۔ مسافروں کا خیال تھا کہ اس کی آواز شگونِ بد کی حیثیت رکھتی ہے، حتّٰی کہ یورپ میں بھی کہا جاتا تھا کہ اس کے جسم میں اندمالِ زخم کی صلاحیت موجود ہے (جرمن: Diakonissenpulver = ایک قسم کا پوڈر)۔ خیال کیا جاتا تھا اگر یورپی مینا کا خون اور مغز کھایا جائے، تو زبان میں فصاحت پیدا ہوتی ہے۔ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ ان چیزوں کے استعمال سے جسم میں سے خارجی اشیا باہر نکل آتی ہیں۔ اس کے انڈے کی زردی آنکھ کے بیرونی پردے کی سوجن دور کرنے کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔

مآخذ: (۱) الدمیری: حیاة الحیوان الکبری، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۲: ۹۵ تا ۹۶؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، طبع وسٹنفلٹ ۱۸۴۹ء، ۱: ۴۱۹؛ (۳) Jacob: Studien in arabischen Geographen، ۳: ۱۰۹ تا ۱۱۰.

(HELL)

عَقْل: قرآن مجید میں لفظ عقل عام معنوں میں لفظ "فقہ" یعنی "سمجھ" کے مترادف کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور یہ عربی زبان کے محاورے کے مطابق ہے، لیکن لفظ "عقل" علمی اصطلاح کی حیثیت سے یونانی Dianoia-Nous اور Logos کے معنوں میں ہے۔ اس طرح علمی لحاظ سے ہم عقل کے مختلف نظریوں کو فلسفیانہ، متکلمانہ اور متصوفانہ استعمال کے تحت بیان کر سکتے ہیں؛ پھر فلسفیانہ لحاظ سے بھی "عقل" کے دو الگ الگ نظریے ہیں: ایک نفسیاتی اور دوسرا ما بعد الطبیعاتی، اگرچہ دونوں کا آپس میں تعلق ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے ارسطو کے اثر کے ماتحت مسلم فلاسفہ نے عقل کو دو بنیادی اجزا میں تقسیم کیا ہے: عقل نظری، جس کا کام غیر متبدّل معقولات کا علم ہے اور عقل عملی جس کا کام عالم کون و فساد کو جانتا اور اس میں عمل کر کے تبدیلی پیدا کرنا ہے۔ انسانی ذہن میں ان دونوں عقلوں کی ترقی کے عموماً چار مدارج شمار کیے گئے ہیں (اس نظریے کا منبع ارسطو کا مشہور شارح اسکندر افرودیسی Alexander of Aphrodisias ہے): (۱) عقل ہیولانی یا عقل بالقوۃ یا عقل منفعل (intellectus potentialis)؛ (۲) عقل بالفعل (intellecus in effectu)؛ (۳) عقل بالملکۃ، (intellecus in habitu)؛ (۴) عقل مستفاد: intellectus acquisitus یا (adeptus (بعض فلسفیوں نے عقل بالفعل اور عقل

ہیولانی کو ایک ہی مانا ہے).

انسانی ذہن میں علم کے وجود اور عقل کی ترقی کی توجیہہ اس طرح کی گئی ہے کہ ارسطو (De Anima، ۳ : ۵) کے اتباع میں ایک عقل فعال کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے عمل سے انسانی عقل منفعل قوت سے فعل میں آ جاتی ہے۔ یہ عقل فعال اسلامی فلسفیوں کے نزدیک ایک خارجی عقل ہے جو نہ صرف ہمارے اذہان کو صور عقلیہ بخشتی ہے، بلکہ تحت القمر کائنات (sub-lunar) کی تمام خارجی اشیا کو بھی صورت دیتی ہے؛ اس لیے اسے وہّاب [یا واہبِ] الصُّوَر (جسے قرون وسطی کی لاطینی دنیا نے dator formarum کا نام دیا ہے) کہا گیا ہے اور یہ عقل خارجی عقول کے سلسلے میں سب سے نیچے ہے۔ بعض مسلم حکما (فارابی اور ابن رُشد) نے انسانی عقل کے اسی دنیا میں عقل فعال سے مکمل اتصال کو جائز قرار دیا تھا، لیکن ابن سینا کے نزدیک یہ اتصال صرف موت اور جسمانی تعلقات کے منقطع ہو جانے کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

ما بعد الطبیعیاتی نظریے کے مطابق خارجی عقول عموماً نو یا دس ہیں، جو درجہ بدرجہ ذات اقصی سے صدور یا فیضان (emanation) کے طریقے پر ظہور پذیر ہوتی ہیں، اگرچہ یہ ’’ظہور‘‘ صرف ما بعد الطبیعیاتی اعتبار سے ہے، زمانی اعتبار سے نہیں۔ زمانی اعتبار سے فلسفیوں کے نزدیک تمام عقول ازلی ہیں۔ جن فلسفیوں پر ارسطو کا اثر زیادہ ہے، ان کے نزدیک ذات اقصی، یعنی باری تعالٰی خود عقل اوّل ہے، لیکن متصوفہ اور عموماً ان مفکّرین کے نزدیک جن پر اشراقی اور نوافلاطونی (Neo-Platonic) اثر ہے، ذات باری ماورا العقول ہے اور اس کا پہلا اثر عقل اول ہے، لہٰذا اوّل الذّکر دس عقول، اور مؤخر الذّکر نو عقول مانتے ہیں۔ اس نظریے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک بسیط ذات سے صرف ایک ہی ذات کا صدور ہو سکتا ہے، تاہم ان عقول میں سے ہر ایک نہ صرف اپنے سے نیچے کی ایک عقل کے صدور کی علّت ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک فلک کی علّت بھی ہے۔ اس طرح افلاک کی تعداد نو ہے۔ ہر فلک خود ایک ذی نفس اور ذی عقل حیوان ہے۔ سب سے نیچے کا فلک، فلک القمر ہے۔ مسلم مفکّرین سے پہلے کسی مفکّر کے ہاں عقول کی اس تعداد کے نظریے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن یہ ثابت ہے (دیکھیے *D. Anima* : طبع **John Philoponus**، ص ۵۲۷) کہ بعض عیسائی مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں سے کی تھی۔ مسلم مفکرین نے ان عقول کی تطبیق فرشتوں اور دوسری دینی ذوات (مثلاً لَوح، قلم) سے کی ہے۔ مسلم حکما کے نزدیک دسویں عقل جبرئیل ہے لیکن بعض صوفی مفکرین نے جبرئیل کو زیادہ بلند رتبہ دیا۔

متصوفہ نے نفسیاتی لحاظ سے عقل کی بالاتفاق مخالفت کی ہے، لیکن جس ’’عقل‘‘ کی یوں مخالفت کی گئی ہے وہ استدلالی عقل (logos) ہے جس کا طریقہ منطقی برہان ہے۔ اس کی جگہ پر متصوفہ نے ذکر (Contemplation) پر زور دیا ہے، جس کے نتیجے کو انھوں نے کشف اور معرفت کے ناموں سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نظریۂ اشراق اور فلاسفہ کے نظریۂ اشراق میں فرق یہ ہے کہ جہاں فلاسفہ نے احساس کے موضوعات کے علم کو اشراقی قبول کے لیے ضروری قرار دیا ہے، متصوفہ نے احساسی موضوعات سے کنارہ کشی کو اشراق کے لیے لازم قرار دیا ہے، لیکن ما بعد الطبیعیاتی درجے پر صوفی اور اسمٰعیلی مفکرین نے عقول کے نظریے کو نہ صرف قبول کیا، بلکہ اسے طویل بحثوں کا موضوع بھی بنایا ہے۔ متکلّمین کے نزدیک عقل (اکثر ’’عقل صریح‘‘ جس پر رواقی Orthos logos نظریے کا ظاہری

اثر ہو) ایک فطری قوت ہے (دیکھیے رواقی ''فطری روشنی'' = lumen naturel) جس سے انسان غلط اور صحیح کے درمیان قدرتی طور پر تمیز کرتا ہے۔ یہ عقل فطری طور پر تمام انسانوں کو بخشی گئی ہے، اس لیے اسے عقل مشترک یا 'عقل عام' کہتے ہیں (دیکھیے اسکندر افرودیسی کی *De Anima* میں مذکور Kol'nos Logos)؛ خود اسکندر کا نظریہ یہاں پر رواقی نظریۂ Kol'na ennol'al کا رہین منت ہے)۔ اس عقل کا اوّلین وظیفہ علمی نہیں بلکہ اخلاقی ہے اور اس کے ذریعے انسان اچھے اور برے میں تمیز کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) الفارابی: معانی العقل، طبع M. Bouyges، بیروت ۱۹۳۸ء اس کتاب کی سابقہ طباعت از De Terici غیر مکمل ہے اور شدید اغلاط سے خالی نہیں؛ (۲) الفارابی: السّیاسة المدنیه، حیدرآباد ۱۳۴۶ھ؛ (۳) ابن سینا: کتاب الحدود، در رسائل ابن سینا، قاہرہ ۱۳۲۸ء؛ (۴) وہی مصنف: کتاب الشّفاء۔ طبیعیات، الفنّ السّادس، مقالہ ۵؛ (۵) ابن رشد: لاطینی *De Anima* (شرح کبیر ارسطو) سلسلۂ مطبوعات Aristoteles Latinus جو امریکہ کی Medical Academy شائع کر رہی ہے، ۱۹۵۳ء)؛ (۶) E. Gilson: *Les sources greco-arabes de l'augustinisme Avicennisant*، در *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* ۱۹۲۹ء؛ (۷) F. Rahman: *Avicenna's psychology*، آکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ (۸) متصوفین کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے تھانوی: کشّاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۰۲۲۔

(قمر الرحمٰن)

عقلیات: (عربی) علم الکلام کی ایک اصطلاح، (دیکھیے التفتازانی، الباجوری وغیرہ کے شارحین) ایک مخصوص نظریے کے اظہار کے لیے اور ایک خاص قسم کے دینی مباحث کے معنوں میں جن کا آغاز فخرالدّین الرّازی کے ساتھ کم از کم چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی ہی میں ہوگیا تھا اور جنھیں الایجی، التفتازانی اور الجُرجانی نے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بالوضاحت بیان کیا، عام ہے۔ اس اصطلاح کا مرجع ایک قدیم‌تر اصطلاح العلوم العقلیّه ہے جو فلسفے سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد وہ عقلی (یا طبعی) علم ہے جسے مشاہدہ و عقل سے خود حاصل کیا جا سکتا ہے۔ الغزالی اس اصطلاح کو بکثرت استعمال کرتے ہیں (دیکھیے ''احیاء''، ۳: ۲، ۵، قاہرہ ۱۹۳۳ء) اور اسے العلوم الشّرعیّه والدّینیه (یعنی شرعی اور دینی علم) کے مقابل ٹھیراتے ہیں۔ معتزلی روایت کے مطابق عقلیات سے مراد وہ شے ہے جو عقل کے لیے ممکن الحصول ہو، بالخصوص، اخلاقی سطح پر، قانون اور اخلاق کی مسلّمہ اقدار دیکھیے معتزلی مخطوطہ المجموع فی المُحیط (جو قاضی عبدالجبار (اواخر قرن عاشر) کی المحیط کا اختصار ہے) از الحسن ابن احمد ابن متّویه (برلن، مخطوطہ Glaser، عدد ۶۲۵، معلومات مہیّا کردۂ G. Vajda)۔

قدیم ''کلام'' میں خود ''دینی علوم'' کے دائرے میں بھی اس قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس کا سراغ ابتدائی معتزلی مناظروں میں ملتا ہے، جہاں بعض اوقات علم دینی کو ''علم عقلی'' اور ''علم شرعی'' میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ بعد کی تصانیف (اشعری حنفی اور ما تُریدی مسالک) میں ''عقلیات'' سے مراد مجموعی طور پر ''کلام'' (فلسفۂ دینیه) کے وہ تمام موضوعات ہیں جو عقل کے زیر تصرّف ہیں؛ یا بالفاظ دیگر ایسے موضوعات جن کے مبادیات، خواہ ان کا مأخذ شرع ہی کیوں نہ ہو، دلائل قطعیّه (عقلیه) سے ثابت کیے جا سکیں۔ یہ ان موضوعات کے مقابل ہیں جو ''سمعیّات'' (Ex. audito) (منحصر بر سمع) کہلاتے ہیں یعنی جن کے مبادیات

محض قرآن حکیم یا روایتی متون (حدیث وغیرہ) سے ماخوذ ہوں۔ [انھیں منقول بھی کہا جاتا ہے] سمعیات میں عقل صرف ان کی مصلحت یا حکمت کے بارے میں دلائل کی وضاحت کے لیے دخل انداز ہوتی ہے۔

عقلیات میں دو قسم کے مسائل ہیں: (۱) "کلام" کے ابتدائی موضوعات جو "جواہر اور اعراض" سے بحث کرتے ہیں، یعنی ان موضوعات سے جو صحیح معنوں میں "عقلی" ہیں اور جو منطق، فلسفہ، طبیعیات اور علم الکائنات کے نتائج کا مجموعہ ہیں؛ (۲) "الٰہیات [رک بہ مقالہ علم۔ الٰہیات] جز کا موضوع بحث (الف) اللہ کا وجود اور اس کی صفات ہیں، البتہ صفات باری تعالی، بصارت، سماعت، کلام اور رؤیت باری تعالی کو "سمعیات" میں شمار کیا جاتا ہے؛ (ب) اللہ کے افعال (افعالہ تعالی)۔ "الٰہیات" کی بنیاد نصوص شرعیہ پر ہوتی ہے، لیکن یہ بنیاد بجائے خود دلائل عقلیۂ قطعیہ سے ثابت کی جا سکتی ہے، ان کے سوا دیگر موضوعات مثلاً نبوۃ، معاد، درجات و اسماء، امر و نہی (امامۃ) سب "سمعیات" میں داخل ہیں۔ مثلاً الجُرجانی کی مشہور و معروف مستند کتاب شرح المواقف (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی) چھے بڑی فصول پر مشتمل ہے، جن میں سے پانچ کا موضوع عقلیات ہیں اور صرف آخری ایک فصل میں وہ تمام موضوعات ہیں، جنھیں "سمعیات" کہتے ہیں [مزید تفصیل کے لیے رک بہ مقالہ کلام، علم نیز علوم حکمیہ جن کا ذکر مقالہ علم میں ہے؛ ماخذ بھی انھیں مقالات میں دیکھے جائیں]۔

(L. Gardet)

عُقُوبات: رک بہ عذاب و حدّ۔

عُقَیْد: (ع) عرب بدوؤں کی مہمات اور لڑائیوں میں سپہ سالار [عقید العسکر، عہدہ]۔

(ادارہ [د]، لائیڈن بار اول)

عقیدہ: [یہ مقالہ حذف کیا جا رہا ہے کیونکہ یہ عقیدے اور عقائد کی تعیین و توضیح کے بجائے الجھنیں ڈالتا اور شکوک پیدا کرتا ہے، اس لیے عقائد کی اطمینان بخش وضاحت کے لیے رک بہ علم العقائد (در مقالۂ علم)، نیز علم الکلام (در مقالۂ علم)] متعلقہ مآخذ نقل کیے جا رہے ہیں:

مآخذ: منتخب عقائد: (۱) الفقہ الاکبر اول (تکملہ ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء)؛ (۲) وصیۃ ابی حنیفۃ (تکملہ ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء)؛ (۳) الفقہ الاکبر ثانی (تکملہ ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء)۔ یہ تینوں مع شروح مجموعہ ایک ہی جلد میں ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء میں حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی تھیں۔ ان کا ترجمہ مع شرح **Wensinck** نے کیا ہے، فقہ اکبر اول مترجمہ **J. Schacht**: *Religionsgeschichtliches Lesebuch*، بار دوم، ٹیوبنگن ۱۹۳۱ء، ص ۳۵ ببعد، فقہ اکبر ثانی، مترجمہ **J. Hell** در *Von Mohammed bis Ghazali*، جینا ۱۹۱۵ء، مذکورۂ بالا کتابیں حنفی مصنفین کی ہیں؛ (۴) محمد بن عُکاشۃ الکرمانی (مرجئی، تکملہ ۲۲۵ھ/ ۸۴۰ء): العقیدہ، در ابن عساکر: التاریخ الکبیر، طبع بدران، ۳: ۱۳۱ ببعد؛ (۵) عبداللہ بن سلیمان بن ابی داود (اہل الحدیث، م ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء): العقیدہ منظومۃ، در عشر رسائل و عقائد سلفیہ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء؛ (۶) الطحاوی (م ۳۲۱ھ/ ۹۳۳ء): بیان السنۃ والجماعۃ، حلب ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۵ء، مترجمۂ **J. Hell** مذکورۂ بالا و **E. E. Elder** در *Macdonald Presentation Volume*، ۲۳۹ تا ۲۴۴؛ تجزیہ از **J. Schacht**، در *Isl*، ۲۱: ۲۸۸ ببعد؛ (۷) ابو الحسن علی بن اسمٰعیل الاشعری (م ۳۲۴ھ/ ۹۳۵ء): قول اہل الحق والسنۃ، در الابانۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء، ۸ تا ۱۲، طبع قاہرہ ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء، ۸ تا ۱۲، مترجمۂ **Macdonald**: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional*

Theory، طبع لاہور ۱۹۵۳ء، ۲۹۳ تا ۳۰۲ اسن در W. Spitta: Zur Geschichte al-Asaris، لائپزگ ۱۸۷۶ء، ۱۳۳ ببعد)؛ الابانۃ، مترجمۂ W. C. Klein، New Haven، ۱۹۴۰ء، جزوی اختلافات کے ساتھ مقالات الاسلامیین (Ritter)، ۱: ۲۹۰ تا ۲۹۷؛ مترجمۂ J. Schacht، ص ۶۰ مذکورۂ بالا و Klein، مذکورۂ بالا، ۴۳ تا ۵۴؛ (۸) الحسین بن علی بن خلف البربہاری (حنبلی، م ۳۲۹ھ / ۹۴۱ء)، اقتباسات از شرح کتاب السنۃ، در ابن ابی یعلی: طبقات الحنابلہ (ملخص از النابلسی)، دمشق ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۱ء، ۳۰۱ تا ۳۰۳؛ (۹) ابو اللیث نصر السمرقندی (مرجئی، م ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء): العقیدۃ، طبع A. W. Th. Juynboll در TTLV، ۱۸۸۱ء، ۲۱۵ تا ۲۳۱، ۲۶۷ تا ۲۷۳؛ (۱۰) ابن ابی زید القیروانی: الرسالۃ، طبع و مترجمہ L. Bercher، الجزائر ۱۹۴۵ء، ۱۸ تا ۲۴ (مالکی، م ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء)؛ (۱۱) فقہ اکبر ثالث، جو غلطی سے الشافعی (اشعری؟ تکمیل ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء) سے منسوب ہے، مخطوطۂ قاہرہ، مجموعۂ ۲۲، کراسہ ۵۳ تا ۵۸؛ ملخص از Wensinck؛ (۱۲) عبدالقاہر بن طاہر بن محمد البغدادی (اشعری م ۴۲۹ھ / ۱۰۳۷ء)، الفرق، ۳۰۹ تا ۳۵۲، مترجمہ A.S. Halkin، در Moslem Schisms and Sects، حصہ دوم، تل ابیب ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) اسمٰعیل بن عبدالرحمٰن الصابونی (اہل الحدیث، م ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء): العقیدۃ السلف و اصحاب الحدیث، در مجموعۃ الرسائل المنیریہ، قاہرہ ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۵ء، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۵؛ (۱۴) الجوینی (اشعری م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء): العقیدۃ النظامیہ، قاہرہ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء؛ (۱۵) الغزالی (اشعری، م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)، الرسالۃ القدسیہ، مشمولہ احیاء علوم الدین، متعدد طباعتیں، مترجمہ H. Bauer: در Die Dogmatik Al-Ghazalis، Halle ۱۹۱۲ء، مترجمۂ Macdonald، مذکورۂ بالا کتاب؛ (۱۶) ابن تومرت، موحدین کا مہدی م ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء) عقیدہ در Le Livre de Mohammed Ibn Toumert، الجزائر ۱۹۰۳ء، ص ۲۲۹ تا ۲۳۳؛ مترجمۂ H. Massé در Mémorial Henri Basset، ۲: ۱۰۵ تا ۱۱۲؛ (۱۷) نجم الدین ابوحفص عمر النسفی (حنفی م ۵۳۷ھ / ۱۱۴۲ء): عقائد، طبع W. Cureton لندن ۱۸۴۳ء؛ شرح التفتازانی (م ۷۹۱ھ / ۱۳۸۹ء) کی متعدد طباعتیں، مترجمۂ M. d' Ohsson: Tableau Général de l' empire Ottoman، ۱: ۴۱ ببعد، مترجمۂ Macdonald: مذکورۂ بالا، طبع لاہور ۳۱۳ تا ۳۲۲ و Schacht، ص ۸۱ ببعد، التفتازانی کی شرح العقائد النسفی کا جزوی ترجمہ از E.E. Elder: در A commentary on the creed of Islam، نیو یارک ۱۹۵۰ء؛ (۱۸) ابن قدامہ (حنبلی م ۶۲۰ھ / ۱۲۲۳ء) عقیدہ در مجموعۂ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ: ص ۵۵۱ ۵؛ (۱۹) النسفی، حافظ الدین ابوالبرکات (حنفی م ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء): عمدۃ عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ، طبع W. Cureton لندن ۱۸۴۳ء؛ (۲۰) ابن تیمیہ (حنبلی م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۸ء): العقیدۃ الواسطیۃ، در مجموعۃ الرسائل الکبرٰی، قاہرہ ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء، ۱: ۳۸۷ تا ۴۰۶؛ نیز العقیدۃ الحمویۃ الکبرٰی، ۱: ۴۲۹ تا ۴۶۹؛ (۲۱) الایجی (اشعری م ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء): العقائد العضدیہ، مع الدوانی: شرح العقائد العضدیۃ مع شروح السیالکوتی و محمد عبدہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء؛ (۲۲) السنوسی (م ۸۹۵ھ/۱۴۹۰ء): ام البراہین، المعروف عقیدۃ اہل التوحید الصغرٰی اور السنوسیۃ، طبع Wolff مع جرمن ترجمہ، لائپزگ ۱۸۴۸ء؛ متعدد مشرقی طباعتیں بالخصوص مع شرح الباجوری؛ مترجمۂ J.D. Luciani: Petit Traite de Theologie Musulmane، الجزائر ۱۸۹۶ء و G. Delphin: La Philosophie du cheikh Senoussi d'apres son Aqidah es-Soghre، J. A. سلسلۂ نہم، ۱۰: ۳۵۶ تا ۳۷۰؛ ملخص از Wensinck ص ۲۷۵ ببعد؛ (۲۳) برگوی (حنفی م ۹۸۱ھ / ۱۵۷۳ء): وصیت برگوی (ترکی)، متعدد طباعتیں، مترجمۂ G. de Tassy

در *L'Islamisme d'apres le Coran*، بار سوم، پیرس ۱۸۷۴ء، ص ۲۷ تا ۶۰؛ (۲۰) [ابراہیم] اللقانی (مالکی، م ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۱ء): جوہرۃ التوحید، منظومہ مع شرح الباجوری، قاہرہ متعدد طباعتیں، مطبوعہ و مترجمۃ J. D. Luciani: *La Djaouhara*، الجزائر ۱۹۰۷ء؛ (۲۵) الفضالی (م ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۱ء): کفایۃ العوام فی علم الکلام، قاہرہ ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء، مترجمۃ Macdonald، ۳۱۵ تا ۳۵۱؛ (۲۶) محمد بن عبداللطیف آل [الشیخ] بن عبدالوہاب [حنبلی]: عقیدۃ، در الہدیۃ السنیۃ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/م ۱۹۲۵ء، ۹ تا ۹۹؛ مترجمۃ H. Laoust در *Essai sur les doctrines Sociales et politiques de... B. Tamiya*، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۵۱۶ تا ۵۲۲؛ (۲۷) شیخ صدوق (اثنا عشری، م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء): رسالۃ الاعتقادات الامامیۃ، در مجموعۂ تالیفات، تہران ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۷ء، نجف ۱۳۴۳ھ/ ۱۹۲۴ء؛ مترجمۃ A.A.A. Fyzee: *A Shi'ite Creed*، لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۲۸) سیدنا علی بن محمد بن الولید (اسمٰعیلی، م ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء): تاج العقائد، ملخص ترجمہ از W. Ivanow: *A Creed of the Fatimids*، بمبئی ۱۹۳۶ء؛ (۲۹) العلامۃ الحلی (اثنا عشری، ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء): الباب الحادی العشر، ترجمہ مع شرح المقداد الحلّی از W.M. Miller، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۳۰) ابو حفص عمر بن جامع (اباضی، زمانہ: آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی): مقدمۃ التوحید، طبع و ترجمۃ A de C. Motylinski، در *Recueil de Memoires et de textes, publie en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes*، الجزائر ۱۹۰۵ء، ۵۰۰ ببعد، شروح سمیت متعدد طباعتیں؛ (۳۱) عقیدہ کے بارے میں صوفیوں کے تصورات، مثلاً الکلاباذی: التعرف، طبع A.J. Arberry، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء، ترجمہ: *The Doctrine of the Sufis*، کیمبرج ۱۹۳۵ء؛ ابن العربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء): عقیدۃ اہل الاسلام، در مجموعۃ ست الرسائل الالٰہیۃ، قاہرہ، بلا تاریخ، ص ۴۷ تا ۵۶؛ نیز دیکھیے حاجی خلیفہ و براکلمان، بمدد اشاریہ، بذیل عقیدہ، عقائد وغیرہ.

اہم تصانیف (۱) H. Lammens: *L'Islam, croyances et institutions*، بیروت ۱۹۲۶ء، انگریزی ترجمہ از E. D. Ross، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ (۲) I. Goldziher: *Vorlesungen*، بار دوم؛ (۳) A. J. Wensinck: *The Muslim creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۴) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*، لنڈن و نیویارک ۱۹۰۳ء وغیرہ؛ (۵) W. Montgomery Watt: *Free will and Predestination in early Islam*، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۶) A. S. Tritton: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۴۷ء؛ (۷) L. Gardet و M.M. Anawati: *Introduction à la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء؛ [نیز رک بہ علم العقائد (مقالۂ علم)].

(W. MONTGOMERY WATT)

عَقِیْق: (عربی، اسم وحدت: عقیقۃ) [سرخ مہرے]؛ ایک پتھر کا نام ہے جو عرب میں مختلف رنگوں اور قسموں میں پایا جاتا ہے، جن میں سرخ رنگ کی خاص طور پر مانگ ہے۔ عقیق نہایت قدیم زمانے سے یمن (الشِّحر) سے صنعاء کے راستے بحیرۂ روم کی بندرگاہوں میں بھیجا جاتا تھا اور ہندوستان سے بھی برآمد ہوتا تھا۔ یہ انگشتری کے نگینوں، خواتین کے زیوروں اور قیمتی پچی کاری کے کام میں بھی استعمال ہوتا تھا، جیسے دمشق کی مسجد جامع کی محراب میں (المقدسی، ص ۱۵۷)۔ اسے دانتوں کی حفاظت کے لیے بطور دوا بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ اوہام پرستی پر مبنی ایک عقیدے کی رو سے انگوٹھی میں جڑے ہوے عقیق میں تسکین قلب (بالخصوص لڑائیوں میں) اور سیلان خون کو روک دینے کی تاثیر بھی ہے (یورپ میں بھی عقیق سے متعلق اس قسم کے عقائد پائے جاتے ہیں دیکھیے

Handwörterbuch d. Deutschen Aberglaubens، بذیل مادہ Karneol)۔ آج کے زمانے تک بھی عقیق عورتوں کے لیے گردن کا ایک پسندیدہ زیور رہا ہے اور عقیق کا نام ہر اس ہار کے لیے استعمال ہونے لگا ہے جو سرخ رنگ کا ہو خواہ وہ شیشے کا بنا ہو یا مونگے یا کسی اور چیز کا.

مآخذ: (۱) البیرونی: الجماہر فی معرفة الجواہر، ص ۱۶۲ ببعد؛ (۲) القزوینی (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۲۲۰؛ (۳) ابن البیطار: الجامع لمفردات الادویة، بولاق ۱۲۹۰ھ، ۳ : ۱۲۸؛ (۴) التیفاشی: ازہار الافکار؛ (۵) تاج العروس، ۷ : ۱۰؛ (۶) Dozy : *Suppl.*، ۲ : ۱۴۶؛ (۷) Lane : *Modern Egyptians*، لندن ۱۸۶۰ء، ۲ : ۳۵۸؛ (۸) J.J. Clément Mullet در *JA*، ۱۸۶۸ء، ۱ : ۱۵۷.

(J. Hell)

* اَلْعَقِیق : عرب میں اور بعض دوسرے ممالک میں کئی وادیوں، کانوں اور دوسری جگہوں کا نام ۔ جب اس نام کا استعمال وادیوں کے لیے ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ راہگزر ہوتی ہے جو کوئی ندی زمین کو کاٹ کر بنا دے، اور جب اسے کانوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یا تو قیمتی پتھر، مثلاً عقیق، ہو سکتے ہیں یا بالعموم کوئی بھی دھات جسے اس کے منبع سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے ۔ عرب شاعروں کے ہاں یہ نام بہت استعمال ہوا ہے، جو ہمیشہ اس کی وضاحت نہیں کرتے کہ متعدد عقیقوں میں سے ان کے ذہن میں کون سا عقیق ہے .

سب سے مشہور وہ وادیِ عقیق ہے جو مدینے کے عین مغرب سے گزرتی ہے ۔ اس وادی اور مدینے کے درمیان حَرَّۃ الوَبَرہ حائل ہے ۔ یہ شمال کی طرف بڑھ کر وادی الحَمْض سے جا ملتی ہے، جسے قدیم کتابوں میں اِضَمْ لکھا گیا ہے اور الوجہ کے جنوب میں بحیرۂ قلزم میں جا گرتی ہے ۔ کوہ عَیر مدینے کے جنوب میں وادی العقیق کے دائیں کنارے پر ہے، جو اپنا پانی آس پاس کی برکانی گزرگاہوں سے حاصل کرتی ہے ۔ زور کی بارشوں کے بعد اس وادی میں ایک وسیع و عریض دریا بہنے لگتا ہے جسے دریاے فرات کے مثل بتایا گیا ہے ۔ امساک باراں کی صورت میں اس وادی میں صرف کنویں رہ جاتے ہیں جن سے انسان، حیوان اور اشجار اپنی پیاس بجھا سکتے ہیں.

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے زمانے میں مدینے سے مکے جانے والی سڑک کی پہلی منزل اسی العقیق سے ہوتی ہوئی ذُوالحُلَیفہ پہنچتی تھی؛ آج کل کا راستہ بھی یہی ہے ۔ متعدد ایسی روایات موجود ہیں جن سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے العقیق کی "مبارک وادی" کے لیے شوق و شیفتگی کا پتا چلتا ہے ۔ اسی وادی میں خدا کے ایک فرشتے نے آپ کو ایک مرتبہ عبادت کرنے کے لیے کہا تھا ۔ ایک وادی العقیق بنو مُزَینہ کے علاقے میں واقع تھی جسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اسی قبیلے کے بلال ابن الحارث کو بطور جاگیر (قطیعہ) دے دیا تھا ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے مدینے سے خاصے دور فاصلے پر اسی وادی کے اوپر موضع النَّقِیع میں مسلمانوں کے گھوڑوں کے لیے ایک حِمی [محفوظ چراگاہ] بھی بنا دی تھی ۔ چونکہ حضرت بلالؓ نے اس قطعۂ زمین کو بہتر بنانے کے سلسلے میں کوئی کوشش نہ کی، اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کا بیشتر حصّہ بلالؓ سے لے کر دوسرے مستحق مسلمانوں میں تقسیم فرما دیا ۔ بعد ازآں یہ وادی کئی نسلوں تک خوب آسودہ اور خوشحال رہی، کنویں کھودے گئے، باغ اور کھیت خوب لہلہانے لگے اور علودوں اور دوسرے مدنی سرداروں اور امیروں کے مضافاتی مکانات (قصور) میں محفلیں جمنے لگیں جن میں عیش و

تفریح کے بعض ایسے سامان ہوتے تھے جو اسلام کی ابتدائی عہد کی سادگی اور تقوٰی سے بمشکل کوئی مناسبت رکھتے تھے (دیکھیے H. Lammens: Berceau de l'Islam، ص ۹۸؛ وہی مصنف: Le règne de Mo'awia اشاریہ مع مزید حوالجات)۔ حضرت علیؓ کے خلیفہ منتخب ہو جانے پر حضرت سعد بن ابی وقّاصؓ اپنی العقیق ہی کی جاگیر میں عزلت گزین ہو گئے تھے۔ شعرا نے اس وادی کے دل فریب مناظر اور مشہور و معروف کنووں کی توصیف کے پل باندھے ہیں، بالخصوص بئر رومہ کی تعریف کے (جو اب بئر عثمانؓ کہلاتا ہے، حضرت عثمانؓ بن عفان کے نام پر جنھوں نے اس کنویں کو اس کے یہودی مالک سے خرید کر اس کا پانی مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا تھا) اور بئر عروہ بن الزبیر کی تعریف کے۔ العقیق کا پانی اس قدر شیریں تھا کہ وہ دور دراز عراق تک خلیفہ ہارون الرشید کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ عباسی سلطنت کے انحطاط اور وادی حجاز میں جان و مال کے غیر محفوظ ہو جانے کے باعث اس وادی پر پھر ایک مرتبہ غنودگی کی کیفیت طاری ہو گئی جو صدیوں تک قائم رہی۔

ایک اور عقیق جسے قدیم تر مؤرخین نے بعض اوقات عقیق ذات عِرق لکھا ہے الطّائف کے قرب و جوار سے شروع ہو کر الحجاز کے بڑے کوہستانی سلسلے کے اندرونی پہلو کے ساتھ ساتھ شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہے۔ بعض مصنفین کا بیان ہے کہ یہ وادی عقیق المدینہ سے ملی ہوئی ہے، لیکن آب و انہار کی تحقیق و تدقیق سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ (عقیق مدینہ کے بجائے) یہ مکے اور مدینے کے مابین ایک دلدلی طاس میں جا گرتی ہے جو العاقول کہلاتا ہے۔

قدیم زمانے میں وسطی عرب میں ایک بہت بڑی وادی عقیق الیمامہ یا عقیق تمرہ کے نام سے موسوم تھی۔ اگرچہ قدیم تر مصنفین نے جو بیان اس سے متعلق دیے ہیں وہ ناکافی ہیں، تاہم اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ یہ وادی موجودہ وادی الدّواسر [رک بہ الدّواسر] ہی تھی، جس میں ایک چھوٹی سی بستی کا نام اب بھی تمرہ ہے اور پاس ہی وادی کے پیٹے میں ایک قطعۂ نمک اس وقت تک بھی العقیق کہلاتا ہے۔ [ایک وادی العقیق بنو عقیل کے علاقے میں بھی تھی۔ بنو جعدہ کے ایک چشمے کا نام بھی العقیق تھا جس کے بارے میں جھگڑا ہوا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے وہ چشمۂ آب بنو جرم کو عطا کر دیا۔ نیز ایک وادی عقیق البصرۃ کے نام سے مشہور تھی۔ عرب شاعروں نے بھی کئی ایک ایسی وادیوں کا ذکر کیا ہے جو عقیق کے نام سے معروف تھیں (دیکھیے یاقوت: معجم البلدان بذیل مادّہ)]۔

عرب میں العقیق نام کی دوسری مختلف وادیوں کے علاوہ عراق میں بھی دریاے فرات کے جنوبی جانب اسی نام کی ایک وادی ضرور ہے دیکھیے W. Wright: Opuscula arab، ص ۱۱۰؛ الحماسۃ، ۱: ۳۶۸؛ الاغانی، ۷: ۱۲۳؛ الدّینوری، ص ۲۹۰)۔ بحیرۂ قلزم کے سوڈانی ساحل پر عقیق (بدون الف لام تعریف) نام کا ایک گاؤں موجود ہے جو سواکن کے جنوب مغربی جانب اسی نام کی ایک خلیج پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، بمدد اشاریہ؛ (۲) البکری: معجم، بذیل مادۂ عقق والنقیع؛ (۳) یاقوت، بذیل مادّہ؛ (۴) الاغانی، بمدد اشاریہ؛ (۵) السمہودی: وفاء الوفاء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۲: ۱۸۶ تا ۲۲۰؛ (۶) شکیب ارسلان: الارتسامات اللّطاف، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ص ۱۱۲ تا ۱۳۲؛ (۷) محمد حسین ہیکل: فی منزل الوحی، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، بمدد اشاریہ؛ (۸) H. St. J. B. Philby:

A Pilgrim in Arabia، لنڈن ۱۹۴۳ء، ص ۵۰ ببعد؛ [(۹) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ].

(G. RENTZ)

٭ **عَقِیْقہ**: (ع)، اس قربانی کا نام جو بچے کی ولادت کے ساتویں دن کی جاتی ہے۔ اس دن شرع کی رو سے یہ امر مستحب یا سنّۃ ہے کہ نومولود کا نام رکھا جائے، اس کا سر منڈایا جائے اور اس کے لیے قربانی کی جائے، لڑکے کے لیے دو مینڈھے یا بکرے اور لڑکی کے لیے ایک مینڈھا یا بکرا۔ قربانی کے گوشت کا بیشتر حصہ فقرا و مساکین میں تقسیم کیا جاتا ہے، مگر اس میں سے اپنے خاندان کو ایک وقت کھانا کھلانا بھی مستحب ہے.

قدیم تر فقہا میں سے بعض (مثلاً امام داؤدالظاهری) کے نزدیک عقیقے کی قربانی دینا فرض ہے۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اسے اختیاری قرار دیتے ہیں۔ بچے کے منڈے ہوے بالوں کو بھی عقیقہ کہتے ہیں اور شرع میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ وہ ان بالوں کے وزن کے برابر چاندی خیرات کریں.

عقیقے کی رسم قدیم جاهلی عرب میں بھی رائج ہو گی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا ''اگر کوئی شخص اپنے نوزائیدہ بچے کے لیے قربانی کرنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے''۔ دور جاهلیت میں سر مونڈتے وقت بچے کے سر کو قربانی کے خون سے تر کرنے کا دستور تھا۔ [اسلام نے اس رسم کو منسوخ کر دیا۔ ذبیحۂ عقیقہ کے مسائل و احکام وهی هیں جو عید قربان کے لیے ذبیحہ کے هیں۔ فقہا بالخصوص حنابلہ کے نزدیک عقیقے کی ذمہ‌داری باپ پر ہے۔ اگر ساتویں دن جانور ذبح نہ کر سکے تو پھر چودھویں دن یا اکیسویں دن یا جب میسر آجائے].

مآخذ: (۱) Wensinck: Hand-book، بذیل مادہ؛ (۲) الباجوری، قاهره ۱۳۲۶ھ، ۲: ۳۱۱ ببعد؛ (۳) الدمشقی: رحمة الامة فی اختلاف الائمة، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۶۱؛ (۴) Juynboll: Handbuch، ص ۱۶۰ ببعد؛ (۵) I. Guidi: Al-Mukhtasar، Milano ۱۹۱۹ء، ص ۳۲۸ ببعد؛ (۶) J. Wellhausen: Reste، بار دوم، ص ۱۷۴؛ (۷) وهی مصنف: Die Ehe bei den Arabern (NGW، گوٹنگن ۱۸۹۳ء)، ص ۴۵۹؛ (۸) W. Robertson Smith: Kinship and marriage in early Arabia (طبع جدید ۱۹۰۷ء)، ص ۱۵۹ ببعد؛ (۹) وهی مصنف: The religion of the Semites، بار سوم (۱۹۲۷ء)، ص ۳۲۹؛ (۱۰) G. A. Wilken: Über das Haaropfer, etc.، ص ۹۰ (Revue Coloniale Internationale، ۱۸۸۷ء، ۱: ۳۸۱)؛ (۱۱) J. Chelhod: Le Sacrifice chez les Arabes، پیرس ۱۹۵۵ء، ببعد اشاریہ اور وہ کتابیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے، ص ۱۲۷ تا ۱۳۰؛ (۱۲) Lane: Manners and Customs (Everyman's Library)، ص ۵۵؛ (۱۳) J. A. Jaussen: Coutumes Palestiniennes، ج ۱، Naplouse (۱۹۲۷ء)، ص ۳۷ ببعد؛ (۱۴) H. Granquist: Birth and Childhood among the Arabs، ۱۹۴۷ء، ص ۸۸، ۳۰۰؛ (۱۵) Snouck Hurgronje: Mekka، ۲: ۱۳۷؛ (۱۶) J. S. Trimingham: Islam in the Sudan، (۱۹۴۹ء)، ص ۱۸۰ ببعد؛ انڈونیشیا میں عقیقے سے متعلق دیکھیے: (۱۷) C. Snouck Hurgronje: De Atjehers، ۱: ۳۷۴ (= The Achehnese، ۱: ۳۸۳)؛ (۱۸) van Hasselt: Midden Sumatra، ۲۶۹ ببعد؛ (۱۹) Matthes: Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes، ص ۶۷.

(J. PEDERSEN و TH. W. JUYN-BOLL)

⊗ تعلیقہ: عقیقہ: عق (ع ق ق) سے مشتق ہے، جس کے اصل معنی شقّ اور قطع کے ہیں۔ چنانچہ ''عقّ البرق'' یا ''انعقّ البرق'' کے معنی

اِنْشَقَّ البَرْقُ (بجلی چمکی) ہیں۔ پیدائش کے وقت بچے کے سر پر جو بال ہوتے ہیں وہ ''عقیقہ'' کہلاتے ہیں کیونکہ انھیں مونڈ دیا جاتا ہے (یعنی وہ قطع کر دینے کے لائق ہیں اس لیے عقیقہ کہلاتے ہیں)۔ بچے کی پیدائش کے سلسلے میں ذبح کیے جانے والے جانور کو بھی عقیقہ کہتے ہیں۔ الزمخشری نے لکھا ہے کہ لفظ عقیقہ پیدائشی بالوں کے معنی میں اصل ہے اور اس سے الشاۃ المذبوحۃ یعنی ذبح ہونے والی بکری نکلا ہے۔ لسان میں ہے: واصلہ من العقّ الشقّ و القطع . . . و عقّ البرقُ وانعقّ انشقّ . . . و یقال للشعر الذی یخرجُ علی رأس المولودِ فی بطنِ امہ عقیقۃ لانّہا تُحلَقُ و جعل الزمخشری الشعر اصلاً والشاۃ المذبوحۃ مشتقۃ منہ (لسان بذیل مادّہ)۔ لسان میں عقّ عن ابنہ ''کے دونوں معانی کی تصریح کی ہے: (۱) بچے کے بال مونڈے، (۲) بچے کے عقیقے میں بکری ذبح کی''۔

عرفِ شرعی میں عقیقہ اس ذبیحۂ مسنونہ کو کہا گیا ہے جو بچے کی پیدائش کے موقع پر (بالعموم پیدائش سے ساتویں روز) کیا جاتا ہے۔ عقیقہ کی سنت اور اس کے احکام کی تفصیل احادیث نبوی میں مذکور ہے۔ یہ احادیث قولی اور فعلی ہر دو نوعیت کی ہیں: صحیح بخاری میں سلمانؓ بن عامر الضّبّی سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا یہ فرمان منقول ہے: مع الغلام عقیقتہ فاھریقوا عنہ دماً'' اور امام ابو داؤد کی سنن میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حسنؓ اور حسینؓ کی طرف سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا، البتہ امام نسائی کے ہاں اسی روایت میں ''کبشین کبشین'' کے الفاظ منقول ہیں، یعنی دو دو مینڈھے ذبح کیے (ابو داؤد، النسائی، مشکوٰۃ، باب العقیقۃ)۔

[ابن حزم کے نزدیک عقیقہ صاحب استطاعت پر فرض واجب ہے۔ حنابلہ اور دیگر مذاہب کے نزدیک سنت ہے۔ لڑکے کے لیے دو بکرے یا دو مینڈھے، لڑکی کے لیے ایک بکرا یا مینڈھا۔ بعض روایات کی رُو سے اگر حالات دو کی اجازت نہ دیں تو پھر لڑکے کے لیے بھی ایک مینڈھا ذبح کرنا جائز ہے دیکھیے کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، نیز معجم الفقہ الحنبلی، معجم فقہ ابن حزم، بذیل مادّہ]۔

اکثر فُقہا (شافعی اور مالکی) عقیقہ کو سنت قرار دیتے ہیں، البتہ امام احمد بن حنبل سے ایک قول وجوب کا بھی منقول ہے۔ احناف کے ہاں عقیقہ مستحب اور اعمال مسنونہ میں شامل ہے۔ اگر کہیں سنت ہونے کی نفی منقول ہے تو اس سے مراد سنّت مؤکدہ کی نفی ہے نہ کہ مطلقاً سنت کی۔ اس کے ساتھ ہی عقیقے کا وقت، جانور میں مطلوبہ شرائط اور دیگر احکام متعلقہ کی تفصیل کے لیے کتب فقہ، ابواب الصید والذبائح (مثلاً الشامی: ردّ المحتار، فتاوی عالمگیری وغیرہ۔ ڈپٹی نذیر احمد نے الحقوق والفرائض میں عقیقہ سے متعلق مسالک فقہا کی کچھ تفصیل درج کی ہے)۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے عقیقہ کے پیچھے شریعت کے مقاصد اور اس کی حکمتوں کے بیان میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بچے کی پیدائش کے موقع پر جانور کے ذبیحے سے سنت ابراہیمی کی یاد تازہ کی جاتی ہے؛ نیز جانور کا ذبح کرنا اور بچے کا سر مونڈنا اعمال حج کے ساتھ بھی مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں نومولود کے عقیقے سے اس بات کا اظہار مقصود ہے کہ یہ بچہ ملت ابراہیمی میں پیدا ہوا ہے۔ اس ضمن میں شاہ صاحب عیسائیت کی رسم اصطباغ (بچے پر زرد رنگ کا پانی چھڑکنا، بپتسمہ وغیرہ) کا تقابلی ذکر بھی کرتے

ہیں (حجة اللہ البالغہ)۔

مآخذ: دیکھیے کتب حدیث و فقہ۔

(عبد النبی کوکب)

عُقَیل رض **بن ابی طالب**: [الہاشمی، القریشی؛ کنیت ابو یزید] ۔ حضرت علی رض [اور حضرت جعفر طیّار] کے بڑے بھائی تھے، غزوۂ بدر میں وہ مسلمانوں کے خلاف نبرد آزما ہونے کے بعد گرفتار ہو گئے اور حضرت عباس رض نے فدیہ ادا کر کے انھیں رہائی دلائی، [صلح حدیبیہ کے بعد انھوں نے اسلام قبول کر لیا ۔ سنہ ۸ھ میں مدینے کو ہجرت کی ۔ ایک مدت تک صاحب فراش رہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جنگ موتہ کے بعد کسی غزوے میں ان کا ذکر نہیں آتا، سیر اعلام النبلاء، ۳: ۶۶)]۔

وہ 'خوشحال آدمی تھے' اور خاصا خدم و حشم رکھتے تھے ۔ انھوں نے غالباً ۵۰ھ/۶۷۰ء میں وفات پائی اور مدینۂ منورہ میں دفن ہوے ۔ انھوں نے کئی بیٹے چھوڑے جو حضرت امام حسین رض کے یزید کے خلاف جہاد میں ان کے ساتھ ہو گئے تھے، ان میں سے ایک یعنی مُسلم کو ابن زیاد نے قتل کیا اور باقی جو تعداد میں چھے یا نو تھے میدان کربلا میں شہید ہوے ۔ حضرت عقیل رض علم الانساب اور قریش کی تاریخ پر مسلمہ سند تسلیم کیے جاتے تھے ۔ نیز زمانۂ جاہلیت میں قریش کے منافر حکموں میں ان کا سہارا ہوتا تھا ۔ حضرت عمر رض نے بھی انھیں فہرست وظائف کی تدوین میں مدد دینے کے لیے طلب کیا تھا ۔ وہ بڑے خوش بیان، خوش مزاج اور ہنس مکھ آدمی تھے ۔ مؤرخین نے ان کے بلیغ کلمات اکثر نقل کیے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۴/۱: ۲۸ تا ۳۰ و بمدد اشاریہ؛ (۲) الجاحظ: البیان، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن قتیبہ: المعارف، بمدد اشاریہ؛ (۴) البلاذری: انساب، مخطوطۂ پیرس، ۳۱۶ تا ۳۱۷؛ (۵) الطبری، ۳: ۲۳۲۲ ببعد و بمدد اشاریہ؛ (۶) الفہرست، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۳۰؛ (۷) المسعودی: مروج، ۵: ۸۹ تا ۹۳ و بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، مطبوعۂ قاہرہ، ۳: ۳۲۲ تا ۳۲۳؛ (۹) ابن حجر: الاصابۃ، مطبوعۂ کلکتہ، عدد ۹۹۴۲؛ مطبوعۂ قاہرہ، عدد ۵۶۳۰؛ (۱۰) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۷ھ، ج ۷، عدد ۴۶۳؛ (۱۱) الاغانی، ۱۵: ۴۴ و بعد، نیز بمدد اشاریہ؛ (۱۲) البیہقی: المحاسن، ص ۹۹؛ (۱۳) ابن عبد ربہ: العقد، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۲: ۱۳۳ ببعد؛ (۱۴) الصفدی: نکت، ص ۲۰۲؛ (۱۵) النووی: تہذیب الاسماء، ص ۴۲۶ تا ۴۲۷؛ [(۱۶) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۶۲ تا ۶۶؛ (۱۷) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ]۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

عُقَیل، بنو: (۱) ایک قدیم عربی قبیلہ؛ (۲) آج کل کے تلفظ عگیل کے مطابق، کاروان سالاروں اور شتر فروشوں کا نام۔

(۱) اس قبیلے کا نسب نامہ یہ ہے: عُقَیل بن کعب بن ربیعہ [رک بآں] بن عامر بن صعصعہ اور یہ قیس عیلان کی شاخ ہوازن میں شامل ہے ۔ ان کے بڑے بڑے گروہوں میں عُبادہ اور ربیعہ بن عُقیل ہیں، نیز خفاجہ [رک بآں] بن عمرو اور المنتفق (رک بآں؛ موجودہ تلفظ منتفج) بن عامر بن عقیل ۔ عقیلی (دیکھیے عقیلیہ) خاندان کا جد اعلیٰ المقلد بن جعفر اپنا سلسلۂ نسب براہ راست حزن بن عبادہ تک پہنچاتا تھا ۔ القلقشندی: [نہایۃ الارب، ص ۳۶۵)] ان کے علاوہ اسد بن خزیمہ کے ایک قبیلے کا ذکر ملتا ہے جسے عُقیل کہتے ہیں (اس کا ذکر وستنفلٹ میں نہیں ہے) ۔ اگر عقیل پر حرکات نہ لگائی جائیں تو یہ عَقیل بھی پڑھا جا سکتا ہے جن میں سے بنو عقیل بن ابی طالب سب سے زیادہ مشہور ہیں (وستنفلٹ: حوالۂ مذکورہ، ص ۴۸؛

القلقشندی : کتاب مذکور) ۔

بنو عُقَیل جنوبی نجد اور اس سے متصل یمامہ کے مغربی علاقے میں آباد تھے ۔ ان کے وطن کی تعیین زیادہ صحیح طور پر ان متعدد اضلاع، چشموں، پہاڑیوں اور قریوں سے کی جاتی ہے، جن کی بابت جغرافیہ نویس کہتے ہیں کہ ان کے علاقے میں شامل تھے ۔ جو فہرست وستنفلٹ نے صفحہ ۳۶۲ پر البکری کی مُعْجَم سے اخذ کر کے دی ہے اسے ہم یاقوت کی مدد سے مکمل کر سکتے ہیں ۔ یہ اس قابل ذکر ہے کہ ان کے قبضے میں متعدد کانیں تھیں جن میں العقیق کی سونے کی کان بھی تھی جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ عرب بھر میں سب سے زیادہ پیداوار اسی کان کی تھی ۔ کہتے ہیں کہ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا تھا کہ ”عُقَیل کی زمین سونا برساتی ہے“ (الہمدانی : صِفَۃ، ص ۱۵۳ تا ۱۵۴، ۱۷۷)“۔ بنو عُقَیل کے اس عقیق کو عقیق تَمرہ بھی کہتے ہیں اور یہ رَنْیَہ، بِیْشہ [رکْ بآں] اور تثلیث کے قرب و جوار میں واقع ہے اور یہ سب مقامات عُقَیل کے علاقے میں ہیں (یاقوت : ۲ : ۸۲۶؛ ۳ : ۷۰۰ تا ۷۰۱؛ A. Sprenger : *Die alte Geogr.*، ص ۵۲ تا ۵۳، ۲۳۷ حاشیہ، ۲۴۰ حاشیہ) ۔ ان کے دوسرے مقبوضات میں سے موضع هَباله اس جنگ کی وجہ سے جو غُنم کے ساتھ وہاں ہوئی، زیادہ مشہور ہے (البکری، ص ۸۲۶؛ ذوالرُّمّہ : دیوان، طبع Macartney، ص ۲۳۱) ۔ ان کی مشہور ترین حروب فقط دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کی ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی قبائلی مناقشات دیر تک زندہ رہے ۔

عُقَیل کے اسلام لانے سے متعلق دو مختلف روایتیں ابن سعد، میں مذکور ہیں ۔ ایک روایت کے مطابق بنو عقیل کا تین آدمیوں کا وفد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے قبیلے کی اطاعت کا اعلان کیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انہیں العقیق عطا کیا اور اس کی تصدیق کے لیے ایک تحریر دے دی ۔ دوسری روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ابو حرب بن خُوَیلد بن عامر بن عُقَیل کو اسلام سے بہرہ ور کرنے کی کوشش کی، لیکن ابو حرب نے پہلے بذریعۂ اَزلام معلوم کرنا چاہا کہ اسے کیا کرنا چاہیے ۔ یہ عجیب و غریب اتفاق تھا کہ تینوں مرتبہ نہی کا تیر نکلا ۔ پریشان ہو کر اس نے اپنے بھائی عِقال (عَقّال) سے مشورہ کیا اور اسے بتایا کہ مجھے حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اسلام لے آنے پر العقیق دینے کا وعدہ کیا ہے ۔ عِقال فوراً العقیق پہنچا اور اس نے رسمی طور پر اس زرخیز علاقے کا قبضہ اپنے اور اپنے بھائی کی جانب سے لے لیا اور اسلام لانے کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اسے اس جگہ پر برقرار رکھا ۔ (جو قصّہ Sprenger : *Moḥammad*، ۳ : ۵۱۲ تا ۵۱۴ میں درج ہے ۔ اس میں بلا وجہ دونوں روایتوں کو جمع کر دیا گیا ہے ۔ اس کے لیے دیکھیے Caetani : *Annali*، سال ۹، باب ۷۴) ۔ [کہا جاتا ہے کہ بنو عقیل بن کعب بحرین میں سکونت پذیر رہنے کے بعد عراق کو چل دیے اور کوفے پر قابض ہو گئے ۔ اسی طرح انہوں نے الجزیرہ اور موصل پر بھی قبضہ کر لیا ۔ سلجوقیوں کے غلبے کے بعد وہ پھر بحرین میں آ بسے] ۔ یمن میں رِدّۂ ثانیہ کے دوران میں، جس کی ابتدا قیس بن عبد یغوث بن مکشوح نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے بعد کی، عُقَیل اور عَکّ دونوں قبیلے صَنْعاء کے گورنر فیروز الدیلمی سے جا

ملے، جس نے ان کی مدد سے قیس کو شکست دی اور شہر میں دوبارہ داخل ہو گیا (الطبری، ۱ : ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳؛ ابن الأثیر، ۲ : ۲۸۷ تا ۲۸۹) - تقریباً ایک سو سال بعد جعفر بن عُلْبہ الحارثی نے جو اپنے دادا، یوم کُلاب ثانی میں مَذْحِج کے مشہور سردار، عبد یغوث کی طرح شاعر تھا، قدیم رسم کے مطابق عُقَیل پر لوٹ مار کی غرض سے حملے شروع کر دیے - اس خونریزی کی وجہ سے جو اس نے وادی سَحْبَل میں کی، مکّے کے گورنر نے اسے گرفتار کر کے قتل کر دیا (الاغانی، ۱۱ : ۱۴۶ تا ۱۵۲؛ یاقوت : ۳ : ۴۸؛ C. J. Lyall : *Transl of Anc. Arab Poetry*، ص ۱۰ تا ۱۲، ۸۳ تا ۸۹) - الولید ثانی کی وفات (۱۲۶ھ/۷۴۳ - ۷۴۴ء) کے بعد عُقَیل نے قُشَیر، جَعْدہ اور نُمَیر [رک باں] کے ساتھ مل کر بنو حنیفہ [رک باں] اور ان کے باجگزار بنو الدُّول سے سخت جنگ شروع کر دی - النشّاش (یاقوت : ۲ : ۱۱۷ میں النَّشناس ہے؛ اس سے پہلے الفَلَج کی پہلی اور دوسری جنگیں ہو چکی تھیں) میں بنو حنیفہ کے شکست کھانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قَیسی کو الیمامہ کا گورنر مقرر کر دیا گیا (ابن الأثیر، ۵ : ۲۲۵ تا ۲۲۸) - تقریباً اسی زمانے میں عُقَیل کی ایک شاخ نے اندلس کی خانہ جنگی میں اور قرطبہ میں اُموی امارت قائم کرنے میں حصہ لیا (ملاحظہ ہو Dozy : *Hist. des Musulmans d' Espagne*، طبع Levi-Provençal، ۱ : ۱۸۵ ببعد) - حکومت عباسیہ کے ابتدائی سالوں میں عامر بن صعصعہ کی ایک بڑی شاخ کے قبائل عربستان چھوڑ کر شام چلے گئے اور اس طرح عُقَیل نے تاریخ میں اپنے کارناموں کی وجہ سے اس وقت اہمیت حاصل کرنی شروع کی جب وہ عراق پہنچ گئے (ابن خلدون : العِبَر، ۶ : ۱۱) - ہارون الرشید کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں میں جو خانہ جنگی ہوئی اس میں نصر بن شَبَث العُقَیلی نے الامین کی طرف سے لڑائی کی اور حلب کے شمال میں اپنے قلعے کیسوم کے ارد گرد کے علاقے پر حملہ کرتا رہا - اس نے المامون کے سپہ سالار (جرنیل) طاہر کا جسے اس کے مقابلے میں بھیجا گیا تھا، ڈٹ کر مقابلہ کیا اور کہیں ۲۰۹ھ/۸۲۵ء کی ابتدا میں جا کر عبداللہ بن طاہر نے اسے ہتیار ڈالنے پر مجبور کیا، لیکن وہ بھی اس وعدے پر کہ خلیفہ اسے معافی عطا کر دے گا (ابن الأثیر، ۶ : ۲۰۸ تا ۲۰۹، ۲۴۳ تا ۲۴۷) - تیسری (نویں) صدی کے تقریباً وسط میں شہر قَرْقِیسیاء [رک باں] ایک عُقَیلی : ابن صَفْوان (غالباً دیار مُضَر کے حاکم کا بیٹا جو المسعودی، مروج : ۷ : ۳۹۶ کے مطابق ۲۵۳ھ/۸۶۷ء میں فوت ہوا) کے قبضے میں تھا - جس کی جگہ احمد بن طولون کے آزاد کردہ غلام لؤلؤ نے احمد بن مالک بن طوق کو مقرر کیا (ابن الأثیر، ۷ : ۲۷۶ - الطبری، ۳ : ۲۰۲۸ تا ۲۰۲۹) - اس احمد کو ابن ابی الساج نے وہاں سے نکال دیا اور ابن ابی الساج سے بعد میں یہ شہر اسحق بن کُنْداج (کُنْدِیق) نے چھین لیا [رک بہ الرحبہ اور تَغْلِب] - تقریباً ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں عُقَیل اور دیگر قَیسی قبائل نے عربستان میں قرامطہ کی طاقت کے بانی ابوسعید الجنّابی کی روحانی اور دنیاوی قیادت کو تسلیم کر لیا - اس نے ان کی مدد سے ہجر، اس کے بعد قَطِیف اور تمام بحرین کو فتح کر لیا اور یہاں ایک ایسی حکومت قائم کی جو تمام اسلامی دنیا کے لیے زبردست خطرہ بن گئی؛ لیکن اس کے جلد ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے - اس سے پہلے ۲۵۱ھ/۸۶۵ء میں جعفر بن فضل بشاشات والی مکہ نے عقیلی باغیوں سے جنگ کی، جنھوں نے جدے جانے والی سڑک کو کاٹ ڈالا تھا، جس کی وجہ سے مکے میں خوراک کی گرانی ہو گئی تھی (الطبری، ۳ : ۱۶۴۴؛

ابن الأثیر، ۷ : ۱۱۱)۔ عباسیوں کے اکسانے پر تغلبی سردار ابوالحسن الاصفر نے ۳۷۸ھ / ۹۸۸ - ۹۸۹ء میں قرامطہ کو مغلوب کیا اور یکے بعد دیگرے بنو سلیم اور بنو عُقَیل کو بحرین چھوڑنے پر مجبور کیا [رک بہ تغلب]۔ عُقَیل عراق چلے گئے، جہاں سے غالبًا انھوں نے عراق عرب (میسوپوٹیمیا) میں اپنے بھائیوں سے تعاون کیا، جو اس دوران میں الموصل میں عُقَیلی حکومت کی بنیاد رکھ چکے تھے۔ بنو عقیل کی مزید تاریخ کے لیے رک بہ حمدان (بنو)، عُقَیلیَّہ، الغَضنفر، المُقَلَّد، خَفاجہ، مُوصل، الرحبہ۔ بحرین میں واپس آ جانے کے بعد بنو عُقَیل نے وہاں کے بنو تغلب کو مطیع کیا اور بنو کلاب سے الیمامہ کا ایک حصہ بھی چھین لیا۔ اس علاقے کی حکومت بنو عصفور کے قبضے میں تھی، جو بنو عُقَیل ہی میں سے تھے اور بحرین سے آنے والے لوگوں کے بیان کے مطابق ۶۰۱ھ / ۱۲۰۳ء تک بھی الاحساء میں موجود تھے (ابن خلدون، ۲ : ۲۱۳؛ القلقشندی، ص ۲۹۸ = سویدی، ص ۳۳)۔

عُقَیل کے بہت ہی ابتدائی زمانے میں وسیع پیمانے پر تقسیم ہو جانے کی تائید میں المسعودی (مروج، ۲ : ۶۷ تا ۶۸) کے ہاں ایک بڑی دلچسپ کہانی ملتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مناریوں کی ریاست کی آبادی عیسائی تھی، جو عُقَیل کی ایک شاخ کی نسل میں سے ہونے کا دعوی کرتے تھے۔ وہ وہاں قدیم زمانے سے آباد چلے آتے تھے اور بہت سے لوگوں کو اپنا مطیع کر چکے تھے۔ المسعودی (م ۳۴۵ یا ۳۴۶ھ / ۹۵۶ یا ۹۵۷ء) کہتا ہے کہ اس نے یمن کے اندر مآرب عُقَیلی دیکھے، جو اپنی طرز زندگی میں اپنے قفقازی بھائیوں سے مختلف نہ تھے۔ خود مناریہ بھی یہ کہتے تھے کہ وہ مدت دراز سے یمن کے عُقَیلیوں سے جدا ہو چکے ہیں۔ یہاں بھی دیگر مقامات کی طرح عیسائیت عُقَیلیوں میں غالبًا ان پڑوسی قبیلوں کے ذریعے سے داخل ہوئی، جو جزوی طور پر عیسائی تھے (مثلًا تغلب) [دیکھیے لوئیس شیخو : النصرانیہ و آدابہا بین عرب الجاہلیہ، بیروت ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۳ء، ص ۹۹، ۱۳۶]۔

بنو عُقَیل کے مشہور شعرا میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر مناسب ہے : توبۃ بن الحُمَیِّر، بنو خَفاجہ [رک بآں] میں سے اور اس کی محبوبہ شاعرہ لیلی الأخیلیّہ [رک بآں] بنو عبادہ میں سے؛ ایک رائے یہ ہے کہ المجنون جو لیلٰی اور مجنوں کے قصّے کی وجہ سے اس قدر مشہور ہو چکا ہے، بنو عقیل میں سے تھا۔ بشّار بن بُرد بھی بنی عُقَیل کا مولی تھا (ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء، طبع دخویہ، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۵۵، ۴۷۶؛ بشار کے لیے نیز دیکھیے بالخصوص الأغانی، ۳ : ۲۰ تا ۲۳، ۴۵؛ توبہ کے لیے کتاب مذکور، ۱۰ : ۷۲ تا ۷۵، ۸۲)۔

بنو عُقَیل کی زبان کی نہ صرف لغوی خصوصیات بلکہ نحوی خصوصیات بھی قلمبند کی گئی ہیں، مثلًا لعلّ (= شاید) کے بعد کے اسم کو وہ مجرور ٹھہراتے ہیں (S. de Sacy : Anthol. Gramm.، ص ۷۸، ۱۹۶، حاشیہ ۵۲ : لعلّ کے بجائے وہ لَعَلِّ، عَلِّ اور عَلِ بھی کہتے ہیں) اور لمّا کو اِلّا کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں (جیسے بعض مفسرین نے قرآن مجید، ۸۶ [الطّارق] : ۴، کی تفسیر میں اختیار کیا ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۸۱، ۲۰۲ تا ۲۰۳، حاشیہ ۶۶)، مزید برآں ان میں تَلْتَلہ بھی تھا جو اگرچہ بَہراء کا خاصّہ بتایا جاتا ہے، لیکن لیلی الأخیلیّہ کی زبان کا یہ بھی ایک خاص انداز ہے۔ تلتلہ علامت مضارع کی فتحہ کو کسرہ میں بدل دینے کو کہتے ہیں، مثلًا أنتَ تَعْلَم کے بجائے أنتَ تِعْلَم (الحریری : دُرّۃ الغوّاص، طبع

Thorbecke، ص ۱۸۳؛ نیز دیکھیے G.W. Freytag : ... Einleitung، ص ۸۹).

(۲) بنو عقیل (مقامی تلفظ عگیل) کے متعلق پہلا اور کسی قدر مفصل بیان J.L. Burckhardt نے دیا ہے (*Notes on the Bedouins and Wahábys*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ۲ : ۲۸ تا ۲۹) ۔ وہ کہتا ہے کہ بنو عقیل (عگیل)، جو کسی وقت بڑے طاقتور تھے، بنی ہلال کی نسل سے ہیں (یہاں اسے عامر بن صعصعہ کی ایک اور بڑی شاخ سے التباس ہو گیا ہے) اور اب یہ لوگ النجد کے قریوں میں بکھرے ہوئے رہتے ہیں ۔ اس کے ساتھ ہی سلطان مراد کے عہد حکومت سے ایک اور قبیلہ بنی عُقیل کے نام سے نکل کھڑا ہوا ہے ۔ النجد سے آ کر بغداد میں سکونت اختیار کر لینے والے سبھی عرب، خواہ ان کی اصل کچھ ہی ہو، اسی عُقیل کے قبیلے میں شامل ہو جاتے ہیں اور بدویوں اور باغیوں سے جنگ کی صورت میں پاشا کے زبردست حامی ثابت ہوتے ہیں ۔ ان بغدادی عگیلوں (عُقیلوں) کا سردار ہمیشہ دریہ کا (الدرعیۃ؛ *Hand-book*، ۱ : ۹۴، کے مطابق : بریدہ کا) باشندہ ہوتا ہے، جس کا وہ خود انتخاب کرتے ہیں اور اس کے تقرر کی توثیق پاشا کر دیتا ہے ۔ اسی طرح آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ عُقیل اپنی بہادری کی وجہ سے مشہور ہیں ۔ وہ بغداد سے شام کو جانے والے قافلوں کی قیادت کرتے ہیں اور اکثر ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے وہابیوں کی اپنے سے کہیں زیادہ طاقتور فوجوں کو پسپا کر دیا ہے ۔ Burckhardt ان کی بغداد میں دو الگ الگ جماعتیں بتاتا ہے : (۱) مُغرتی [صوگورتی یا صوغورتی] : غریب افراد، خوانچے والے اور یومیہ مزدور اور (۲) جَمّابیل، یعنی کاروان سالار ۔ ان دونوں قسموں کے عُقیل میں بہت ہی مختلف قبائل اور مختلف ملکوں کے لوگ شامل ہیں، جو مثال کے طور پر الحَسا، العُریض، القسیم اور جبل شمّر سے آتے ہیں، لیکن السدیر اور وادی دَوَاسِر سے آنے والے لوگوں کو اس قبیلے میں شامل نہیں کیا جاتا ۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عگیل کوئی خاص قبیلہ نہیں ہے بلکہ مشترکہ تجارتی مفاد کی غرض سے وہ مختلف قسم کے عناصر پر مشتمل ایک گروہ بن گیا ہے، جو ایک آدمی کی قیادت میں کام کرتا ہے ۔ طبعاً ان میں اُن قبائل کے افراد کو شامل نہیں کیا جاتا جن کی آپس میں دشمنی ہو (مثلاً حرب اور عُتَیبہ [رک باں])؛ چنانچہ جہاں تک ممکن ہو عقیل کی قوم غیر جانبدار رہتی ہے ۔ وسطی علاقے سے آنے والے جزیرۃ العرب کے مرکز سے آتے ہیں، خاص کر النجد اور القسیم کے حضری قبائل بنی تمیم اور بنی خالد قبیلۂ عقیل میں شامل ہونے کے لیے بہت مناسب لوگ ہیں (گو غیر ملکی، مثلاً ترک، مصری اور کرد بھی ان میں شامل کر لیے جاتے ہیں Doughty : کتاب مذکور، ۲ : ۸۰) ۔ اس جماعت کا نام عراق ایران اور شام میں اگیل ہے اور بدوی لوگ انہیں الاگیلات کہتے ہیں (حوالۂ مذکور، ۱ : ۱۱) ۔ مؤخر الذکر نام (العقیلات، عقیلات کے ساتھ) بنی عطیہ کے ایک قبیلے کے لیے بھی مستعمل ہوتا تھا، جو زیادہ تر معان اور تبوک کے درمیان سامان لانے لے جانے کا کام کرتے تھے؛ (*Hand-book*، ۱ : ۶۲؛ Musil : *Northern Heǵâz*، ص ۲۳۵؛ فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب، مکہ ۱۳۵۲ھ، ص ۱۸۲) ۔ Doughty کے زمانے میں دمشق میں شامی اگیل کا شیخ سلیمان ابو داؤد ایک عنیزی خاندان میں سے تھا اور اپنے پیشرو کی طرح، جو بریدہ میں سے تھا، یہ بھی تاجر شتر تھا ۔ بقول M. v. Oppenheim (کتاب مذکور، ۲ : ۳۷) عقیل کی اکثریت (۲۰،۰۰۰ بیت) النجد میں رہتی ہے اور بغداد میں ان کے صرف تقریباً ۳۰۰ گھر ہیں (علاوہ اور باتوں

کے وہ لکھتا ہے کہ وہ بغداد اور دمشق کے درمیان ہرکاروں کا کام کرتے ہیں ۔ وہ ان کے قافلوں کے عجیب و غریب طرز کی طرف توجہ دلاتا ہے، جن میں اونٹوں کو رسیوں سے ایک دوسرے سے باندھ دیا جاتا ہے (۱ : ۲۰۵ یا ۲۲۵ - ۲۲۶ و ۲ : ۹) ۔ عُقَیل کئی لحاظ سے بڑے کام کے لوگ ہیں ۔ بدویوں کے لیے وہ ناگزیر قسم کے صحرائی تاجر ہیں، جو اپنی غیر جانبداری اور پیشہ‌ور کاروان سالار اور دمشق اور بغداد کے بڑے بڑے تاجروں کے گماشتوں کی حیثیت سے ان بدوی قبائل سے اونٹ خرید کر لے جاتے ہیں اور واپسی پر اپنے ساتھ وہ سامان لاتے ہیں جس کی وسط عربستان میں ضرورت ہوتی ہے ۔ (عقیل (نیز اکثر نسبۃً عقیلی) کی اس کارگزاری کا بہت اچھا بیان Musil : *Manners*، ص ۲۷۸ تا ۲۸۱، میں موجود ہے، جو ان کا مقابلہ اَلْجبرہ کے عباد سے کرتا ہے [رک بہ تنوخ]؛ *Northern Negd* : ص ۹، ۱۷۱، حاشیہ) ۔ حکومت کی افواج کے لیے امدادی فوج کا کام دینے کے علاوہ ترکوں کے عہد میں ان لوگوں کی ایک بے قاعدہ رسالہ فوج تھی ۔ وہ حاجیوں کے قافلے کے لیے بدرقہ کا کام دیتے اور حج کے راستے میں قیام‌گاہوں کی حفاظت کرتے تھے ۔ وہ اجنبیوں کے لیے بھی بہت کارآمد تھے کیونکہ کاروان‌سالار ہونے کی حیثیت سے وہ انہیں ہر جگہ امن و امان کے ساتھ لے جاتے تھے (اس جگہ اکیل سُلَبّہ؛ [Solubba] کے یا زیادہ عام لفظ رَفیق کے تقریباً مترادف ہے : *Handbook*، ۱ : ۹۰ اور ۲۱) تقریباً تمام یورپی سیاحوں نے ان کی خدمات حاصل کی ہیں اور بہت سے سیاحت نامے ان کے ذکر سے بھرے پڑے ہیں ۔ یہ سچ ہے ان کے ساتھ سفر کرنے میں کچھ نقصانات بھی تھے، کیونکہ جہاں یہ جانا چاہتے تھے سیاح کو وہیں جانا پڑتا تھا ۔ علاوہ ازیں سرحدوں کے قریب پر آشوب اضلاع میں ان کے رویے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ ان کی حرص و آز شاید ان کا سب سے بڑا عیب تھا ۔

موجودہ زمانے میں بنو عُقَیل کی بڑھی ہوئی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ معلوم کرنا بہت مفید ہوگا (جیسا کہ نولدکہ نے .Z.D.M.G، ۱۸۸۶ء، ۴۰ : ۱۸۲، حاشیہ ۳ میں بتایا ہے) کہ وہ قدیم عقیل سے اور دوسری جانب ان کی اولاد مُنْتَفِق سے اپنے خیال میں اپنا کیا رشتہ قرار دیتے ہیں ۔ ان کا بنی عَطِیّہ (دیکھیے بیان بالا) کے اپنے ہمنام قبیلے کے ساتھ تعلق کا مسئلہ بھی ابھی تحقیق طلب ہے ۔ اس سلسلے میں جو تحقیقات کی جائے گی اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کی ابتدائی تاریخ پر، جو آج تک نامعلوم چلی آتی ہے، کچھ روشنی پڑے ۔

مآخذ : (علاوہ ان تصانیف کے جن کا پورا حوالہ دیا جا چکا ہے) بنو عُقَیل کے متعلق دیکھیے نسبی ناموں پر رسالے : (۱) F. Wüstenfeld : *Register*، ص ۳۶۲ و *Tabllen*، D؛ (۲) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق، طبع وُستنفلت، Gottingen ۱۸۵۴ء، ص ۱۸۱؛ (۳) القلقشندی : نِہایَةُ الْاَرَب فی معرفة انساب العرب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۹۷ تا ۲۹۸ (تمام مقامات پر تَغْلَب کے بجائے تَغْلِب پڑھیے)؛ (۴) السُّوَیدی : سبائک الذھب فی معرفة قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ (طبع سنگی)، ص ۳۳؛ (۵) ابن قُتَیبہ : کتاب المعارف، طبع وُستنفلت، Gottingen ۱۸۵۰ء، ص ۳۳، ۱۰۲؛ (۶) ابن عبدالبر : الانباہ علی قبائل الرواۃ، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ص ۸۲، ۸۸، ۳۳؛ نیز دیکھیے (۷) الطبری؛ (۸) ابن الأثیر؛ (۹) المسعودی : مروج؛ (۱۰) کتاب الاغانی؛ الہمدانی (طبع D.H. Muller)؛ (۱۱) یاقوت؛ (۱۲) البکری : معجم (طبع وُستنفلت)، اشاریے؛ نیز دیکھیے (۱۳) J. G. Wetzstein، در *Zeitschr. f. allgem. Erdkunde*، ۷ (۱۸۵۸ء) : ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۸۵

حاشیہ ۳، ۳۶۳، ۳۶۹؛ (۱۴) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۴: ۲۱۲ تا ۲۱۳ و ۹: ۱۱ ببعد؛ (۱۵) H. C. Kay نے J.R.A.S.، ۱۸ (۱۸۸۶ء): ۴۹۱ تا ۵۲۶ میں *Notes on the History of Banū 'Okayl* کے نام سے ایک خاص مقالہ لکھا ہے۔

"عکیل" کے متعلق دیکھیے: (۱) C. Niebuhr: *Beschreibung Von Arabien*، Copenhagen ۱۷۷۲ء، ص ۲۱۹؛ (۲) C. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ج ۲، بمدد اشاریہ، بذیل *Ageyl*، و el-Ageylât؛ (۳) J. Euting: *Tagbuch einer Reise in inner Arabien*، لائیڈن ۱۸۹۶ء، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۳؛ (۴) M. von. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۸۹۹-۱۹۰۰ء، ۱: ۷۷ تا ۷۸، ۲۵۵، ۳۲۵ تا ۳۲۶ و ۲: ۴۹، ۷۷، ۳۸۰؛ (۵) T. E. Lawrence: *Revolt in the Desert*، لندن ۱۹۲۷ء، اشاریہ، بذیل Ageyl؛ (۶) وہی مصنف: *Seven Pillars of Wisdom*، لندن ۱۹۳۵ء، مواقع کثیرہ، بالخصوص ص ۱۳۴ ببعد، ۱۴۸ تا ۱۸۳، ۲۵۸ تا ۲۶۰؛ علاوہ ازیں دیکھیے A. Musil کی تصانیف: (۷) *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۸) *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۹) *Northern Neğd*، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۱۱) *The Northern Heğâz*، نیویارک ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) *Palmyrena*، نیویارک ۱۹۲۸ء، اشاریے، بذیل *'Akejl*، *al-'Akejlât*، 'Akejli؛ علاوہ بریں دیکھیے (۱۳) *A Handbook of Arabia Compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division*، مطبوعہ لندن، ۱: ۲۱، ۶۲، ۹۳ تا ۹۵۔

(H. KINDERMANN)

* **عُقَیلیہ**: الموصل کا ایک حکمران خاندان۔ بنو عُقَیل بڑے بدوی قبیلے عامر بن صعصعہ میں سے تھے، جو زمانہ گزرنے پر اپنے اصل وطن یعنی وسطی عرب سے مختلف سمتوں میں پھیل گئے۔ ان کے زیادہ معروف ذیلی قبیلوں میں سے بنو خفاجہ (رک باں) اور مُنْتَفِق (رک باں) تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں بنو عُقَیل شام اور عراق میں بنو حمدان کے باجگزار تھے اور جب مؤخرالذکر کی حکومت الموصل میں قائم نہ رہی تو یہ شہر بنو عُقَیل کے قبضے میں چلا گیا۔ کرد سردار باذ نے، جو خاندان مروانیہ کا بانی تھا، الموصل کو اپنے ماتحت لانے کی کوشش کی، جس پر دونوں حمدانی بھائیوں، یعنی ابو طاہر ابراہیم اور ابو عبداللہ الحسین نے بنو عُقَیل کے سردار ابو الذُّوَاد محمد بن المسیَّب سے امداد کی درخواست کی۔ ابو الذُّوَاد نے فوراً امداد پر اپنی آمادگی کا اعلان کر دیا اور انعام کے طور پر اسے جزیرة ابن عمر، نَصِیبِین اور بَلَد کا شہر دے دیا گیا۔ جب باذ جنگ میں کام آ گیا (۳۸۰ھ/ ۹۹۰-۹۹۱ء) تو اس کے خواہر زادے ابو علی الحَسَن نے کامیابی سے لڑائی جاری رکھی۔ ابو عبداللہ جنگ میں قید ہو گیا اور جب ابو طاہر نَصِیبِین میں ابو الذُّوَاد کے ہاں پناہ لینے آیا تو آخرالذکر نے اسے اس کے بیٹے اور کئی رفیقوں سمیت قید کر لیا اور پھر انھیں موت کے گھاٹ اتار کر الموصل پر قابض ہو گیا۔ اس کے بعد ابو الذُّوَاد نے بویہی بہاءالدولہ [رک باں] کی برائے نام اطاعت قبول کر لی اور اسے الموصل میں اپنا کوئی نمائندہ روانہ کرنے کی ترغیب دی، لیکن یہ نمائندہ کوئی لائق ذکر کام انجام نہ دے سکا؛ چنانچہ بہاءالدولہ کی یہ مساعی کہ موصل میں اپنا اثر محسوس کرائے، اس کے حسب مرضی کامیاب نہ ہوئیں۔ وہاں کا اصلی حکمران ابو الذُّوَاد ہی رہا۔ اس کی وفات پر جو ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء یا ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں واقع ہوئی اس کا بھائی المُقَلَّد [رک باں] اس کا جانشین ہوا۔ المُقَلَّد صفر ۳۹۱ھ

(دسمبر ۱۰۰۰ یا جنوری ۱۰۰۱ء) میں قتل کر دیا گیا اور اس کا بڑا بیٹا قرواش، الموصل کا امیر تسلیم کر لیا گیا۔ پچاس سال حکومت کرنے کے بعد وہ ۴۴۲ھ / ۱۰۵۰ - ۱۰۵۱ء میں اپنے بھائی ابو کامل برکہ [رک بہ قرواش] کے ہاتھوں معزول کر دیا گیا۔ اگلے سال ۴۴۳ھ / ۱۰۵۱ - ۱۰۵۲ء میں ابو کامل کی وفات پر امارت اس کے بھتیجے قریش بن بدران [رک باں] کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ ۴۵۳ھ / ۱۰۶۱ء میں اس کا بیٹا مسلم [رک باں] باپ کا جانشین ہوا، جس کے عہد میں عقیلیوں کے مقبوضات کی وسعت اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ اس کے بعد ان کی طاقت بڑی تیزی سے زوال پذیر ہو گئی۔ مسلم کی وفات (۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء) پر اس کے بھائی ابراہیم کو جو سالہا سال سے قید میں پڑا ہوا تھا، آزاد کر کے الموصل کا امیر بنا دیا گیا، مگر ۴۸۲ھ / ۱۰۸۹ - ۱۰۹۰ء میں سلطان ملک شاہ سلجوقی نے اسے اپنے انتظامی امور کی روداد پیش کرنے کے لیے مدعو کیا اور جونہی وہ سامنے آیا اسے قید خانے میں ڈال دیا اور اس کی جگہ فخر الدولہ بن جہیر کو الموصل کا حاکم بنا کر روانہ کر دیا۔ ابراہیم، ملک شاہ کی وفات (شوال ۴۸۵ھ / نومبر ۱۰۹۲ء) پر ہی آزاد ہوا اور رہائی پا کر الموصل آ گیا۔ اسی دوران میں مسلم کی بیوہ صفیہ نے جو ملک شاہ کی خالہ بھی تھی، ابراہیم سے نکاح کر لیا تھا۔ وہ ملک شاہ کی وفات پر اپنے بیٹے علی سمیت، جو مسلم سے تھا، الموصل چلی گئی، لیکن چونکہ مسلم کا ایک اور بیٹا محمد بھی شہر حاصل کرنے کی ہوس رکھتا تھا، اس لیے وہاں کے باشندے دو جماعتوں میں بٹ گئے اور جب نوبت لڑائی پر پہنچی تو محمد بھاگ نکلا اور الموصل پر علی کا قبضہ ہو گیا۔ ابراہیم نے یہ سنتے ہی صفیہ سے نامہ و پیام شروع کیا اور بلد کا شہر جو ملک شاہ نے صفیہ کو بطور جاگیر دیا تھا، اس سے حاصل کر لیا۔ اس کے بعد سلجوقی شہزادے تتش نے ابراہیم سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے سلطان تسلیم کرے اور جب ابراہیم نے انکار کیا تو فیصلہ تلوار پر آن ٹھیرا۔ ربیع الاول ۴۸۶ھ / اپریل ۱۰۹۳ء میں الموصل کے قریب دونوں فوجوں کے درمیان جنگ ہوئی۔ ابراہیم قید ہو کر قتل کر دیا گیا اور الموصل پر تتش کا قبضہ ہو گیا، جہاں اس نے علی بن مسلم کو حاکم مقرر کر دیا، مگر جلد ہی اس کے بھائی محمد بن مسلم نے اس کے تسلط میں رخنہ ڈالنے کی کوشش کی۔ محمد نے امیر کربقہ سے بھائی کے خلاف مدد مانگی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ خود تو مارا گیا اور علی کو الموصل سے ہاتھ دھونا پڑے (ذوالقعدہ ۴۸۹ھ / اکتوبر و نومبر ۱۰۹۶ء).

تاریخ میں الموصل کے امیروں کے علاوہ متعدد سربرآوردہ عقیلیوں کا تذکرہ آتا ہے۔ ۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ - ۱۰۸۷ء میں سلیم بن مالک بن بدران ابن المقلد نے حلب کو سلطان ملک شاہ کے حوالے کر دیا اور اس کے عوض اسے جعبر [رک باں] کے قلعے کے علاوہ الرقہ بھی دے دیا گیا۔ ان شہروں پر اس کے اخلاف بغیر کسی وقفے کے ۵۶۴ھ / ۱۱۶۸ - ۱۱۶۹ء تک قابض رہے جب کہ اس کے پوتے مالک بن علی بن سلیم نے انھیں نورالدین محمود بن زنگی کے حوالے کر دیا.

عقیلیوں کی ایک اور شاخ تکریت [رک باں] میں متمکن تھی۔ بقول ابن الاثیر (۱۰ : ۲۸۹)، جس نے شہر کی تاریخ کا مختصر خاکہ ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ء تک دیا ہے، ۴۲۷ھ / ۱۰۳۶ء میں رافع ابن الحسین عقیلی کی وفات تکریت کے فرمانروا کی حیثیت سے ہوئی۔ پھر یہاں کی حکومت اس کے بھتیجے ابو منعہ خمیس بن التغلب کو وراثۃً ملی۔ ۴۳۵ھ / ۱۰۴۳ - ۱۰۴۴ء میں ابو منعہ کی وفات پر

اس کا بیٹا ابو غشّام اس کا جانشین ہوا۔ ۴۴۴ھ / ۱۰۵۲-۱۰۵۳ء میں اس کے بھائی عیسی نے دفعۃً حملہ آور ہو کر اسے قید کر لیا اور حکومت چھین لی۔ ۴۴۸ھ/۱۰۵۶-۱۰۵۷ء میں عیسٰی وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا نصر بھی جلد ہی مر گیا۔ اس کے بعد اس کی بیوہ امیرہ نے ابوغشّام کو، جو اب تک قید میں تھا، قتل کروا دیا اور ایک شخص ابو الغنائم کو تکریت کا حاکم نامزد کیا، لیکن اس نے شہر کو سلطان طُغرل بیگ سلجوقی کے حوالے کر دیا۔

کبھی کبھی عقیلیوں کا نام دوسرے شہروں، مثلاً عانہ، حدیثہ، ہیت اور عُکبرہ کے حاکموں کی حیثیت سے بھی آتا ہے۔ جب خاندان کا نام اور العراق میں خاتمہ ہو گیا تو عقیلی ہٹ کر بحرین میں چلے آئے۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۷ تا ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفداء، طبع Reiske، ۲: ۵۴۲، ۵۹۲، ۶۱۰ و ۳: ۱۰۸ ببعد؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۴: ۲۶۹ ببعد؛ (۴) ہلال الصابی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۳۷۲ تا ۳۹۱، ۴۲۳، ۴۳۳ تا ۴۳۵، ۴۴۹ تا ۴۷۲؛ (۵) Amedroz و Margoliouth: *The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate*، بمدد اشاریہ؛ (۶) Lane-Poole: *The Mohammadan Dynasties*، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۷) de Zambaur: *Manuel de Généalogie et de Chronologie*، ص ۱۳۷؛ (۸) خلیل ادہم: دُوَل اسلامیّہ، ص ۱۰۹ ببعد؛ (۹) Tiesenhausen: *Die Geschichte der ʿOqailiden-Dynastie*، در *Mémoires Présentés à l'Acad. Impér. des Sciences de Pétersbourg par divers savants*، ج ۸ (۱۸۵۹ء)؛ (۱۰) Kay: *Notes on the History of the Banu ʿOkayl*، در *JRAS*، سلسلۂ جدیدہ، ۱۸ (۱۸۸۶ء): ۴۹۱ تا ۵۲۶۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

عُکّ: ایک قدیم عربی قبیلہ، جو غالباً وہی تھا جسے بطلیموس نے Ἀγχιται (Ἀχχιται) لکھا ہے (۶: ۷، فقرہ ۲۳)۔ H. Reckendorf کے خیال میں عکّ کسی مقام کا نام تھا، لیکن ثمودی کتبوں میں یہ شخصی نام کی حیثیت سے مذکور ہے۔ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبیلۂ عکّ کا علاقہ تہامۂ یمن میں سرُدُد کے اوپر سے گزرتے ہوئے وادی مَوْر سے شروع ہو کر وادی سَہام تک پھیلا ہوا تھا (یعنی موجودہ لُحیہ اور حُدَیدہ کے مابین) جہاں وہ قبیلۂ اشعر کے علاقے سے جا ملتا تھا۔ اس وقت یہ قبیلہ مکّے والوں کی طرح بت پرست تھا۔ اس سے پہلے عکّ کی ایک بستی عتیق (تُسْرہ) وادی الدّواسر میں موجود تھی۔ ان کے اسلام لانے کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ملتی۔ الأسْوَد العنسی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حیات طیبہ کے آخری سال میں بغاوت کی، تو یہ لوگ اس کے مخالفین میں شامل تھے اور اسی لیے مسلمانوں کی طرف سے طاہر بن ابی ہالہ ان کے علاقے میں قیام کر سکے۔ دوسری طرف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے انتقال کے بعد عکّ اور اشعر کے کچھ لوگ صحار (عکّ کے اسی نام کی ایک شاخ کا علاقہ) کے قریب اَعلاب میں جمع ہو گئے، لیکن طاہر اور خود عکّ کے ایک سردار نے ان سب کو نیست و نابود کر دیا۔ اسلامی فتوحات کے ساتھ اس قبیلے کی بعض جماعتیں شام چلی آئیں (ان ارکین نے وادی اردن میں سکونت اختیار کر لی) اور پھر وہاں سے مصر اور المغرب، نیز کوفے اور ایران تک پہنچ گئیں۔ اس قبیلے کے لوگوں نے مصر کی فتح اور صِفّین کی جنگ میں (شامیوں کی طرف سے) نمایاں حصہ لیا۔ عرب میں اس قبیلے نے اپنے قدیم علاقے کو بدستور محفوظ رکھا بلکہ اسے شمال اور جنوب کی سمت مزید وسعت دی۔

Wüstenfeld کی مرتبہ فہرست A 2 میں عکّ

تارکین وطن کی اور طُرفة الأصحاب میں تیرھویں صدی میں اس قبیلے کی وہ شاخیں، جو اپنے ابتدائی مسکن میں مقیم تھیں، دکھائی گئی ہیں۔ مدنی روایات میں (ابن اسحٰق) عک کو بنو عدنان میں شمار کیا گیا ہے اور خراسانی روایات میں ان کا شمار اَزْد شنوءہ میں کیا گیا ہے [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۳۲۸، بعنوان بنو عکّ بن عدنان]۔ ان دونوں بیانوں کو سمجھ لینا چنداں دشوار نہیں، کیونکہ جب کوفے کی بنا رکھی گئی تو عکّ کو ایاد (بن نزار بن معدّ بن عدنان) کی ساتویں شاخ سے منسوب کیا گیا تھا اور خراسان میں انھیں اَزْد میں جگہ دی گئی تھی۔

مآخذ : (۱) الازرقی : اخبار مکّة، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۱ : ۱۱۴؛ (۲) الہمدانی : [صفة جزيرة العرب]، ص ۱۲۶ ببعد؛ (۳) ابن ہشام : السیرة، ص ۶؛ (۴) عمر بن یوسف بن رسول : طُرفة الأصحاب فی معرفة الأنساب، دمشق ۱۹۴۹ء، ص ۳۹ ببعد؛ (۵) الطّبری، ۱ : ۱۸۵۵، ۱۹۸۵ ببعد، ۲۰۹۰؛ (۶) Lankester Harding و E. Littmann: *Some Thamudic Inscriptions*، لائیڈن ۱۹۵۲ء؛ (۷) M. Nallino: *Le Poesie di an-Nābighah al-Ǧa'dī*، روم ۱۹۵۳ء، ۳ الف : ۸۲۔

(W. Caskel)

عُکاظ : طائف اور نَخْلَة کے درمیان ایک نخلستان کا نام۔ عرب ماہرین لسانیات اس نام کو مادہ [عَکَظ یَعْکِظ = حبس تحبّس] بمعنی "روکنا" "جمع ہونا" یا اجتماع کے معنوں سے مشتق کرتے ہیں۔ یہ دونوں تعبیریں اس پر مبنی ہیں کہ عُکاظ کی شہرت دراصل اس کے سالانہ میلے کی وجہ سے تھی جو ذوالقعدہ کی پہلی سے بیس تاریخ تک منایا جاتا تھا اور اسی کے ساتھ "مفاخرہ" کی باضابطہ تقریب ہوتی تھی، یعنی اس موقع پر قبائل، بلکہ ایک ہی قبیلے کے مختلف گروہ اور افراد جمع ہوتے اور ہر فرد اپنی ذاتی شہرت اور اپنے قبیلے کی عظمت کے اظہار کے لیے شعر پڑھا کرتا تھا۔ یہی اجتماعات، جہاں شعرا اپنی نظمیں پڑھنے آتے تھے، بڑے بڑے میلے بھی لگتے تھے، جن میں اشیاے تجارت کا مبادلہ ہوتا تھا۔ عکاظ کے بعد مَجَنّہ (ذوالقعدة کے آخری دس دن) اور ذُوالمَجاز (یکم سے آٹھ ذوالحجّہ) کے میلے نیز وہ میلے جو بڑے حج کے موقع پر منائے جاتے تھے، شروع ہو جاتے تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں یہ ہفتے عرب کی قومی زندگی کی معراج تھے اور مقدّس مہینوں کے ایام صلح میں قبائل حجاز کے سیاسی مسائل پر بحث و تبصرے کا موقع نکل آتا تھا۔ تمیم اس میں شرکت نہیں کرتے تھے۔ اسلام نے ان پشتینی اور شخصی نزاعات کی مذمت کی تھی جس کی وجہ سے مواسم پر زوال آ گیا [رَکَ بہ موسم]۔

ایک مرتبہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے چند اصحاب کے ہمراہ عکاظ کے میلے کی طرف جا رہے تھے [لیکن شرکت کیے بغیر راستے سے لوٹ آئے] کہ مقام نخلہ میں جنّ قرآن مجید کی تلاوت سن کر مبہوت ہو گئے، جیسا کہ قرآن مجید [: قُلْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ (۷۲ [الجن] : ۱)؛ وَ اِذْ صَرَفْنَآ اِلَیْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ (۴۶ [الاحقاف] : ۲۹)] اور البخاری : کتاب الاذان، باب ۱۰۵، اور تفسیر سورة الجن، باب ۱؛ مسلم، کتاب الصلوة، حدیث ۱۴۹؛ الترمذی، ابواب التفسیر، بذیل سورة الجن، حدیث ۱) میں مذکور ہے۔

عُکاظ اس لڑائی کے لیے بھی مشہور ہے جو اسلام کے آغاز میں وہاں لڑی گئی۔

مآخذ : (۱) یاقوت : مُعْجَم، بذیل مادہ؛ (۲) لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۳) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۴) الأزرقی، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۹؛ (۵) البخاری، کتاب الحج، باب ۱۵۰، و کتاب التفسیر، بذیل سورة البقرة، باب ۳۴؛ (۶) Freytag : *Einleitung in das*

Studium der arabischen Sprache، اُصول ۱۸۶۱ء، ص ۲۷۳؛ (۷) Snouck Hurgronje : *Het mekkaansche feest*، ص ۱۹ (*Verspr. Geschriften*)، ۱ : ۱۵ تا ۱۹)؛ (۸) Wellhausen : *Reste arab. Heidentums*، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۸۸ بعد؛ (۹) G. Jacob : *Altarabisches Beduinenleben*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ (۱۰) I. Guidi : *Tables alphabétiques du Kitâb al-aghânî*، اشاریہ بہ بذیل مادّہ؛ [(۱۱) سعید الافغانی : اسواق العرب].

(A. J. WENSINCK)

* **عکّة** : جسے عہد نامۂ عتیق میں آکو (عکّو) کہا گیا ہے اور جسے یونانی Ptolemais کہتے تھے اور فرانسیسی Acre، فلسطین کے سمندر کے کنارے کا ایک شہر ۔ عربوں نے شُرَحْبِیل بن حَسَنہؓ کی قیادت میں عکّة فتح کیا تھا ۔ بوزنطیوں سے لڑائیوں میں اس شہر کو نقصان پہنچا تھا، اس لیے امیر معاویہؓ نے اسے از سر نو تعمیر کرایا اور اس پر جہازوں کے لیے گودیاں بنوائیں، جنھیں بعد ازاں ہشام نے صور (Tyre) میں منتقل کر دیا ۔ ابن طولون نے اس بندرگاہ کے گرد بڑے بڑے سنگین پشتے تعمیر کرائے ۔ المقدسی نے، جس کے دادا کی نگرانی میں یہ پشتے تیار ہوئے تھے، ان کی بابت بعض دلچسپ واقعات بیان کیے ہیں ۔ یہ بندرگاہ آگے چل کر ملک شام میں فاطمیوں کی بحری قوت کا ایک مرکز بن گئی ۔ صلیبی لڑائیوں نے اس شہر کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا ۔ ایک ناکام حملے کے بعد بالڈون اوّل Baldwin I بالآخر ۴۹۷ھ / ۱۱۰۴ء میں اس اہم بندرگاہ پر قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا اور اس کے بعد یہ ''ارض مقدس [فلسطین]'' میں مسیحی مقبوضات کا مرکز بن گیا ۔ الادریسی نے عکّہ کی بابت جو کچھ لکھا ہے، وہ اسی زمانے سے تعلق رکھتا ہے، یعنی یہ کہ یہ شہر بڑا تھا اور بے قاعدہ طور پر پھیلا ہوا تھا، اس میں بہت سے کھیت تھے، ایک نفیس اور محفوظ بندرگاہ تھی، اور اس کی آبادی مختلف اقوام و مذاہب پر مشتمل تھی ۔ جب سلطان صلاح الدین نے قرونِ حطّین کی جنگ عظیم میں فتح پائی تو ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء میں عکّہ اس کے قبضے میں آ گیا ۔ عیسائیوں کے خیال میں عکّہ پر اپنا قبضہ رکھنا ان کی زندگی کے لیے ضروری تھا، اس لیے انھوں نے پھر اس کا محاصرہ کر لیا ۔ یہ محاصرہ دو سال تک قائم رہا، بالآخر ۱۱۹۱ء میں فلپ آغسٹس Philippe Auguste اور رچرڈ شیر دل Richard Coeur de Lion کے پہنچنے پر عکّہ پھر عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا ۔ ۶۲۶ھ / ۱۲۲۹ء کے بعد کے سالوں میں عکّہ فلسطین کے علاقے میں عیسائیوں کا خاص مرکز رہا ۔ پھر یہاں یروشلم کے سینٹ جان St. John کے سورماؤں (Knights) نے ایک عظیم الشان گرجا تعمیر کیا اور اس کے بعد سے اس کا نام Saint - Jean d'Acre ہو گیا ۔ ۶۹۰ھ / ۱۲۹۱ء میں سلطان الملک الاشرف نے عکّہ پر قبضہ کر لیا اور فلسطین میں عیسائیوں کے غلبے کا خاتمہ کر دیا ۔ اس وقت یہ شہر کلیةً برباد کر دیا گیا اور ایک زمانے تک یہاں عمارتی ملبے کے ڈھیروں اور چند باشندوں کے سوا اور کچھ نظر نہ آتا تھا ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب اس کی حالت میں پھر ایک تغیّر رونما ہوا، یعنی جب شیخ ظاہر نے جو الجلیل Galilee میں اپنی سلطنت قائم کر چکا تھا، عکّة کو اپنا دارالسلطنت بنایا ۔ شہر از سر نو تعمیر کیا گیا اور احمد الجزّار کے خوفناک دور حکومت (۱۷۷۵ تا ۱۸۰۴ء) کے دوران میں اس نے اور بھی زیادہ ترقی کی ۔ اس کے زمانۂ حکومت میں نپولین نے اس شہر کا ناکام محاصرہ کیا کیونکہ اس وقت برطانیہ کا بحری بیڑا اس کی حفاظت کر رہا تھا ۔

عکّۃ الجزّار کے جانشینوں کے پر سکون عہد حکومت میں برابر خوش حال رہا، لیکن ۱۸۳۰ء میں اسے ابراہیم پاشا نے فتح کر کے تباہ کر دیا؛ تاہم بعد میں اس نے پھر ترقی حاصل کی، مگر آخرکار ترکوں کے سمندری بیڑے نے جس کی امداد پر آسٹریا اور برطانیہ کی قوت تھی، اس پر ۱۸۴۰ء میں بمباری کی۔ اس کے بعد اس شہر نے کسی قدر ترقی کی ہے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۲) المقدسی، ۳: ۱۶۲ تا ۱۶۳ (دیکھیے *ZDPV*، ۷: ۱۵۵، ۱۵۹)؛ (۳) الادریسی (= کتاب مذکور، ۸: ۱۱)؛ (۴) یاقوت، ۳: ۷۰۷ تا ۷۰۹؛ (۵) ناصر خسرو (طبع Schefer، ص ۱۴ ببعد، دیگر بیانات کا ترجمہ G. Le Strange نے *Palestine under the Moslems* میں دیا ہے، ص ۳۲۸ تا ۳۳۴؛ (۶) E. Robinson: *Neue biblische Forschungen*، ص ۱۱۵ تا ۱۲۹؛ (۷) Guérin: *Galilée*، ۱: ۵۰۲ تا ۵۲۵؛ (۸) *Palestine Exploration Fund, Survey of Western Palestine, Memoirs*، ۱: ۱۶۰ تا ۱۶۷؛ (۹) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamlouks*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۱۰) *Guide Bleu de Syrie, Palestine*، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۱۱) F. M. Abel: *Géographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ء (بالخصوص، ۲: ۱۳)؛ (۱۲) وہی مصنف: *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) A. S. Marmadji: *Textes géographiques arabes sur la Palestine*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۴۳ تا ۱۴۸۔

(**F. Buhl**)

العَکَوَّک: بمعنی گٹھے ہوئے بدن کا ٹھنگنا۔ شاعر علی بن جَبَلہ کا لقب، العکوّک ۱۶۰ھ/۷۷۶ء میں خراسانی موالی کے ایک گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ غالباً العراق میں گزارا، جہاں وہ ابو دُلَف العجلی (رک بآں)، حُمَید بن عبدالحمید الطُوسی اور وزیر الحسن بن سَہل (رک بآں) کا مدح خواں رہا۔ ان میں سے پہلے دو شخصوں کی مبالغہ آمیز اور تقریباً ملحدانہ مداحی کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ المامون ناراض ہو گیا اور اس نے شاعر کی زبان کھنچوا دی۔ العکوّک یہ برداشت نہ کر سکا اور ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں فوت ہو گیا۔ اس کا دیوان جو خاصا ضخیم تھا (دیکھیے الفہرست، ص ۱۶۳، س ۱۳)، ہم تک نہیں پہنچا اور اس کی شاعری سے متعلق ہماری معلومات کا انحصار صرف انہیں اشعار پر ہے جو بعض مؤلفین اشعار نے نقل کیے ہیں۔ ایک طویل قصیدہ جو الثعالبی نے یتیمۃ الدّہر (مطبوعۂ دمشق، ج ۳) میں نقل کیا ہے العکوّک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن یہ امر مشکوک معلوم ہوتا ہے۔ الجاحظ اس کے شعر پڑھنے کے انداز کا بہت مدّاح تھا (دیکھیے الخطیب البغدادی اور ابن خلّکان)، لیکن اس کثیر التصانیف مصنف نے اپنی کتاب البیان میں العکوّک کے صرف ایک جگہ کچھ اشعار نقل کیے ہیں۔ اس کے مقابلے میں الجاحظ کے معاصر ابن قُتیبہ اور ابو الفرج الاصفہانی العکوّک کو مخصوص خوبی کا شاعر خیال کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن قُتیبہ: الشعر، ص ۵۵۰ تا ۵۵۴؛ (۲) الاغانی، ۱۸: ۱۰۰ تا ۱۱۳؛ (۳) ابن عبدربہ: العقد، طبع عریان، ۱: ۲۲۸، ۲۳۳؛ (۴) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱: ۳۵۹؛ (۵) ابن خلّکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۴۸؛ قاہرہ ۱۹۴۸ء، عدد ۴۴۳؛ (۶) براکلمان، تکملہ، ۱: ۱۲۰۔

(**R. Blachère**)

علاء: (ع) بہ بلندی، اس سے تعظیمی لقب علاء الدولہ اور علاء الدین وغیرہ۔

(وِ، لائیڈن، بار اوّل)

عَلاء الدّولہ: رکّ بہ کاکویہ (بنو)۔

علاءُ الدّولہ السِّمْنانی: رُکن الدّین ابو المکارم احمد بن شرف الدّین محمد بن احمد البیابانکی، نامی گرامی صوفی جو ذوالحجّہ ۶۵۹ھ/نومبر ۱۲۶۱ء میں خراسان میں سمنان کے ایک مشہور اور دولتمند گھرانے میں پیدا ہوے۔ پندرہ برس کی عمر میں انھوں نے وہاں کو خیر باد کہا اور سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ ان کے والد ایلخان اَرْغُون کے عہد میں بغداد اور کل عراق کے حاکم مقرر ہوے اور چچا وزارت کے اور ماموں قاضی الممالک کے عہدے پر فائز ہوے۔ ۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء میں ارغون کے چچا کے خلاف ایک مہم کے دوران میں قزوین میں السمنانی پر اگلے جہان (کے حقائق) منکشف ہونے لگے اور اگرچہ وہ وسط شعبان ۶۸۵ھ / آغاز اکتوبر ۱۲۸۶ء تک ایلخان کی ملازمت میں رہے، تاہم بعد ازاں ان کو رخصت پر سِمْنان جانے کی اجازت مل گئی، جہاں انھوں نے اپنے ضمیر کا جائزہ لیتے ہوے اهل السنت کے عقائد سے وابستگی کے ساتھ ساتھ تصوّف کا مسلک اختیار کیا۔ ابو طالب المکّی کی تصنیف قُوْتُ القلوب سے استفادہ کرتے ہوے انھوں نے ریاضت و مجاہدہ میں بڑی سرگرمی دکھائی، حتّی کہ ان کو اخی شرف الدّین سَعْد اللہ سے تعارف حاصل ہوا، جنھوں نے ان کو ذکر کی ایک خاص قسم کی تلقین کی (یعنی سر کو تیزی سے اِدھر اُدھر ہلانا)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف ایک ہی رات میں ان پر انوار و تجلّیات کا ورود شروع ہو گیا۔ انھوں نے شیخ نورالدّین عبدالرّحمٰن الکِسْرَقی الاَسْفَرائنی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہونے کا فیصلہ کیا کیونکہ انھیں کے حکم سے سعد اللہ مذکور نے ان سے ملاقات کی تھی۔ وہ محرّم ۶۸۶ھ / فروری - مارچ ۱۲۸۷ء میں بجائے تبریز واپس آنے کے صوفیانہ لباس میں بغداد کو روانہ ہو گئے جہاں الکِسْرَقی رہتے تھے، لیکن همدان میں ارغون کے کارندوں کے ہاتھ پڑ گئے، جو ان کو شرویاز لے گئے، جہاں ارغون شہر سلطانیہ کی تعمیر و تشکیل میں مشغول تھا (اس کے بعد الجایتو نے شہر کی تکمیل کی)۔ بدھ راہبوں (بخشیوں یا بھکشوؤں) سے بحث مباحثے کے بعد جو دربار میں خاص اثر و رسوخ کے مالک تھے، وہ ایلخان کا غصہ فرو کرنے میں کامیاب ہو گئے، یہاں تک کہ ان سے کہا گیا کہ وہ کم از کم ایک صوفی کی حیثیت سے دربار ہی میں قیام کریں، گو وہ بادل ناخواستہ اسّی دن تک وہاں ٹھیرے رہے، لیکن اس کے بعد اپنے وطن سِمْنان کو نکل بھاگے، جہاں وہ رمضان ۶۸۶ھ / اکتوبر ۱۲۸۷ء میں وارد ہوے۔ ایلخان اُرغون نے جب یہ تحقیق کر لیا کہ وہ بغداد نہیں گئے، تو ان کا خیال ترک کر دیا۔ شوال ۶۸۷ھ / نومبر ۱۲۸۸ء میں سعد اللہ جو اس دوران میں بغداد پہنچ چکے تھے، ان کے لیے سمنان ہی میں کِسْرَقی کا خرقہ لے کر آئے جن کے نام پر وہ شوال ۶۸۷ھ / نومبر - دسمبر ۱۲۸۸ء میں سمنان [رک بان] میں خلوت گزیں ہو گئے۔ والد کی برطرفی اور چچا کے قتل کے بعد وہ بغداد پہنچنے میں کامیاب ہو گئے، جہاں انھوں نے اپنے مرشد شیخ کِسْرَقی سے پہلی دفعہ ذاتی طور پر ملاقات کی (رمضان ۶۸۸ھ/ستمبر ۱۲۸۹ء)۔ السمنانی نے مسجد خلیفہ میں خلوت اختیار کی اور حسب الحکم شیخ مذکور زیارت حرمین کے لیے روانہ ہو گئے۔ محرم ۶۸۹ھ/جنوری ۱۲۹۰ء میں بغداد واپس آئے اور (مسجد شونیزیہ میں) دوبارہ خلوت نشین ہو گئے۔ اس کے بعد وہ سمنان کو لوٹے، جہاں خانقاہ سکاکیہ میں صوفیوں کی تعلیم و تربیت میں مشغول ہو گئے۔ آخرکار تعلیمی و ادبی سرگرمیوں کے ایک طویل دور کے بعد انھوں نے اپنی خانقاہ ”صوفی آباد خداداد“ میں، جو سمنان ہی میں تھی، ۲۲ رجب ۷۳۶ھ / ۶ مارچ ۱۳۳۶ء وفات پائی۔

السمنانی سنی المذہب تھے اور صوفی کی حیثیت سے وہ کبروی سلسلے سے منسلک تھے (سمنانی۔ اسفرائنی م ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء۔ احمد الجورفانی (گورپانی) م ۶۶۹ھ / ۱۲۷۰ء — رضی الدین علی للالا م ۶۴۲ھ / ۱۲۴۴ء — نجم الدین الکبری م ۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء)، لیکن اس سلسلے کے علاوہ اور مشائخ بالخصوص ابو حفص عمر السہروردی (م ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴ء) کے بھی معتقد تھے ۔ وہ کبروی مجد الدین البغدادی (م ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء) کو بھی قابل تقلید سمجھتے تھے جن کا نام انھوں نے بعض اوقات لالا اور کبری کے درمیان درج کیا ہے ۔ جلال الدینؒ رومی سے وہ متأثر ضرور تھے، لیکن احتیاط کا مشورہ دیا کرتے تھے ۔ وہ الغزالیؒ کے بھی مداح تھے، لیکن ان کی تصنیف میں تجربے و مشاہدے کے مقابلے میں نظریاتی مسائل کی کثرت کو مستحسن نہیں سمجھتے تھے اور ان کی بعض کتابوں میں جو فلسفیانہ خیالات (مثلاً بو علی سینا کے) کی بھرمار ہے اسے بھی مستند نہیں کرتے تھے ۔ السمنانی کے سب سے بڑے حریف ابن عربی تھے جن کے وحدۃ الوجودی نظریے کے خلاف انھوں نے مسلسل مناظرات جاری رکھے، نہ صرف اپنی تصانیف میں، بلکہ کمال الدین عبدالرزاق الکاشی (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء) کے نام اپنے خطوط میں بھی [نفحات، ص ۵۵۷ ببعد] ۔ وہ ابن عربی پر یہ الزام عائد کرتے تھے کہ انھوں نے "وجود" اور خدا کو ایک ہی چیز مان کر ایک فعل کو معبود بنا لیا ہے ۔ خود وہ "وجود" کو محض ایک "صفت" یا عرض گردانتے تھے جو اگرچہ ابدی طور پر ذات الٰہی میں مضمر ہے، تاہم اس کی ذات (یا جوہر) سے علیحدہ ہے، اس لیے سالک طریقت کی انتہائی منزل "توحید" نہیں بلکہ "عبودیت" ہے ۔ انسان کو اگر کوئی حصہ الوہیت میں مل سکتا ہے، تو وہ فقط صفائے باطن کی توفیق ہے، جس کے ذریعے وہ مظاہر عالم بالا کا آئینہ دار بن سکتا ہے ۔ ان معنوں میں آئینہ صفت ہونا انسان و تصوف کا منتہائے مقصد ہے ۔ السمنانی کے اس عقیدے کی تکمیل و تشریح بعد ازاں شیخ احمد سرہندی [رك بآں] (م ۱۰۳۵ھ/ ۱۶۲۴ء) نے کی جنھوں نے "وجودیت" کے عقیدے کے مقابلے میں "شہودیت" کا جدید عقیدہ پیش کیا۔

السمنانی میں کبری کی طرح واسطۂ روحانی بننے کی بڑی صلاحیت تھی اور وہ تجربے کو پسند کرتے تھے اور اس کی اہلیت بھی رکھتے تھے اور اپنے گرد و پیش کی روحانی کیفیات کے بارے میں وہ بے حد حساس تھے ۔ بعض موقعوں پر جب وہ "توجہ" کے ذریعے سابقہ برگزیدہ ہستیوں کی ارواح سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تو انھیں اپنے تجربے کی خفیف سے خفیف جنبش کا بھی احساس ہو جاتا تھا ۔ بیشتر کبروی مشائخ کی طرح انھوں نے بھی جنیدؒ کے "احوال ہشت گونہ" کو قبول کر لیا تھا (دیکھیے Meier : فوائح، بمدد اشاریہ) جن کی بابت ان کے مختلف بیانات موجود ہیں۔ الکبری کے مخصوص "ذکر" (دیکھیے اوپر) کے علاوہ وہ ایک اور ذکر پر بھی عامل تھے، یعنی کلمۂ لا الٰہ الا اللہ کو چار ضربوں کے ساتھ ادا کرنا: لا کو گویا ناف سے کھینچ کر نکالنا، الٰہ کو سینے کے دائیں پہلو میں نیچے اتارنا، الا کو وہاں سے اٹھانا اور اللہ کو سینے کے بائیں پہلو، یعنی دل میں، پیوست کر دینا (اس قسم کے ذکر کو دو ضربوں میں پورا کرنے کے طریقے کے لیے دیکھیے نجم الدین الدایہ: مرصاد العباد، تہران ۱۳۱۲ ہجری شمسی/ ۱۳۵۲ ہجری قمری، ص ۱۵۰؛ اور ایک اور طریقے کے لیے عزیز نسفی، در IIZKM، ۱۹۵۳ء، ص ۱۶۵) ۔ السمنانی موسیقی سننے (سماع) کے بھی عادی تھے، اور راہ چلتے مسافروں کو اپنی خانقاہ میں

کھانا کھلایا کرتے تھے۔ انھوں نے اپنے مال کا بیشتر حصہ اپنے سلسلے کے صوفیہ کے لیے وقف کر دیا۔ وہ اس رائے کے قائل نہ تھے کہ صوفیہ کے پاس دنیوی مال و متاع نہیں ہونا چاہیے، اگرچہ وہ یہ تقاضا کرتے تھے کہ ہر فرد کو اپنا تمام اثاثہ خیرات کر دینا چاہیے۔ وہ دریوزہ گری کے سخت مخالف تھے اور عام طور پر بنی نوع انسان کے فائدے کے لیے زمین کو اچھی طرح کاشت کرنے کے حامی تھے۔ اس بارے میں بھی وہ کبری اور ان کے مرید سیف الدّین الباخرزی کے ہمنوا نظر آتے ہیں۔

السمنانی بہت سے لوگوں کو مرید کرنے کے خواہشمند تھے، اس امید میں کہ ان میں سے کم از کم ایک برگزیدہ انسان ثابت ہوگا۔ ان کے نہایت اہم اور کچھ عرصے کے لیے محبوب ترین، مرید تقی الدّین علی الدوستی تھے جن سے بعد میں علی ہمدانی نے کسب طریقت کیا [نفحات، ص ۵۱۳، ۵۱۵]۔ دیگر مریدوں کے نام السمنانی کے اس مجموعۂ اقوال میں مل سکتے ہیں جسے اقبال سیستانی نے مرتب کیا ہے اور جہاں سے وہ جامی کی نَفَحات الاُنس، ص ۵۱۰ تا ۵۲۰ اور ابن حَجَر العَسْقَلانی کی الدُّرر الکامنۃ، ۱: ۲۵۱ میں نقل ہوے۔ ان میں سے کسی ایک کا لقب ''اخی'' تھا۔

اب تک السمنانی کے متعلق کوئی تنقیدی فہرست ماخذ موجود نہیں اور نہ ان کی کوئی تصنیف ہی شائع ہوئی ہے۔ فارسی تصنیفات کے لیے دیکھیے، مشہور کتاب خانوں کے مخطوطات کی فہرستیں، اور عربی تصنیفات کے لیے براکلمان، ۲: ۲۶۳، تکملہ، ۲: ۲۸۱، (بحذف الوارد الشّارد وغیرہ و تحفۃ السّالکین)۔ مشارع اَبواب القدس، العُروۃ لاَھلِ الخَلوۃ اور صَفوۃ العُروۃ دراصل ایک ہی تصنیف کے مختلف نسخے ہیں اور ان کی تاریخ تصنیف صحت سے متعین ہو سکتی ہے: چنانچہ پہلے نسخے کا سال تصنیف ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء ہے (مخطوطۂ کتاب خانۂ شہید علی، عدد ۱۳۷۸، نہیں بلکہ ۱۳۷۸)، دوسرے کی تاریخ رمضان ۷۲۰ھ/ اکتوبر ۱۳۲۰ء تا ۲۳ محرم ۷۲۱ھ/ ۲۲ فروری ۱۳۲۱ء ہے اور تیسرے کی جمادی الآخرہ ۷۲۸ھ/ اپریل ۱۳۲۸ء تا ۱۰ ذوالحجہ ۷۲۸ھ/۲۴ اکتوبر ۱۳۲۸ء ہے۔ باقی ماندہ بعض مخطوطات نہایت عمدہ حالت میں ہیں۔ عروۃ کا مخطوطہ عاشر افندی، عدد ۴۰۲، خط مصنف سے منقول ہے۔ صفوۃ کا مخطوطہ لالہ لی، عدد ۱۴۴۴، صوفی آباد میں بتاریخ ۷۳۳ھ/ ۱۳۳۳ء تحریر ہوا (گویا مصنف کے حین حیات اور غالباً ان کی نگرانی میں لکھا گیا)۔ کتاب فضل الطّریقۃ، (نسخۂ فیض اللہ، عدد ۲۱۳۵، ۲ تا ۱۳۳) کا نام غالباً ''فضائل الطّریقۃ'' زیادہ صحیح ہوگا۔ حصۂ اوّل کے ذیلی عنوان کے مطابق خود سمنانی نے اس کا ذکر ایک جگہ ''تبیین المقامات و تعیین الدّرجات'' کے نام سے کیا ہے اور اس کا سال تالیف ۷۱۲ھ/۱۳۱۲ء ہے۔ رسالہ ''سالا بدّ فی الدّین'' فارسی میں ہے اور جو رسالہ سمنانی کے سلسلۂ مشائخ سے متعلق ہے، وہ بھی فارسی ہی میں ہے (مخطوطۂ پیرس، عدد ۱۰۰۹)۔ اس کا صحیح نام تذکرۃ المشائخ ہے، نہ کہ تذکر المشائخ۔ سمنانی کے سوانح حیات نیز ان کی صوفیانہ تعلیمات کے متعلق ان کے وہ ملفوظات بہت اہم ہیں جنھیں ان کے مرید اقبال بن سابق سیستانی نے مرتب کیا تھا اور جس کے کئی نسخے ''چہل مجلس'' یا ''ملفوظات شیخ علاءالدّولہ سمنانی'' وغیرہ کے ناموں سے محفوظ ہیں۔ جامی کی نفحات الانس، ص ۵۰۴ تا ۵۱۵، کا بیشتر حصہ بھی انھیں ملفوظات پر مبنی ہے۔ اِفتوۃ میں ایک فارسی رسالہ جو سمنانی سے منسوب کیا جاتا ہے، عکسی شائع ہوا ہے۔

اس کے ساتھ عبدالباقی گولپنارلی کا ترکی ترجمہ اسلام و ترک ایللرندہ فتوہ تشکیلاتی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۷۳ ببعد بھی چھپا ہے].

مآخذ: (۱) خود نوشت حالات در مشارع، عروۃ ومقوۃ؛ (۲) اقبال سیستانی و جامی، دیکھیے اوپر؛ (۳) نور الدین جعفر بدخشی: خلاصۃ المقامات (مخطوطۂ برلن، در Pertsch، شمارہ ۱۰۶، مخطوطۂ آکسفرڈ، در Ethe، شمارہ ۱۳۶۶)؛ (۴) دولت شاہ: ص ۲۵۱، ۲۵۲؛ (۵) علی بن الحسین واعظ کاشفی: رشحات عین الحیات، چاپ سنگی لکھنؤ ۱۹۰۵ء، ص ۳۵؛ (در اسلاف و مفاوضات با خواجہ علی رامیتنی)؛ (۶) عبدالحسین نوائی: رجال کتاب حبیب السیر، تہران ۱۳۲۴ھ، ص ۲۹ - ۳۰؛ (۷) رضا قلی خان ہدایت: ریاض العارفین، تہران ۱۳۱۶، ص ۱۷۸؛ و دیگر کتب تراجم؛ (۸) W. Ivanow در جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۹ تا ۳۰۲؛ (۹) عبدالحمید: فہرست مخطوطات عربی و فارسی در اورینٹل پبلک لائبریری بانکی پور، ج ۱۳، عدد ۹۰۵؛ (۱۰) مجد ولی الدین در *Islamic Culture* ۱۹۵۱ء، ص ۴۳ تا ۵۱؛ (۱۱) F. Meier در *Isl.* ۱۹۳۷ء، ص ۱۳ ببعد؛ (۱۲) وہی مصنف: *Die Fawā'ih al-ǧamāl des Naǧmad Dīn al-Kubrā* Mainz ۱۹۵۷ء، اشاریہ.

(F. MEIER)

* **علاء الدین:** رک بہ غوری.

* **علاء الدین بیگ:** (المعروف بہ علاء الدین پاشا)، سلطنت عثمانیہ کے بانی عثمان کا بیٹا۔ ابتدائی عثمانلی تواریخ کی سخن سازی اور ایک حد تک افسانوی نوعیت نیز قابل وثوق دستاویزات کے فقدان کی وجہ سے اس کی شخصیت ایک معمّا چلی آتی ہے۔ انھیں اسباب سے ابتدائی عثمانلی تاریخ کی اور بہت سی باتیں غیر یقینی ہو گئی ہیں۔ بعض مآخذ میں اس کا نام اِرْدُن علی (ابن تغری بردی اور ابن حجر) یا علی ہے۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ اور اورخان [رک بآں] ایک ہی ماں، مل خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے تھے جو اخی اِدِبَلی [ادب علی] کی بیٹی تھی۔ لیکن ۷۲۴ھ / ۱۳۲۴ء کی ایک تحریر کے مطابق مل (یا مالی) خاتون عمر بے نامی ایک شخص کی بیٹی تھی۔ اس طرح یہاں بظاہر کوئی غلطی واقع ہو گئی ہے۔ اس بارے میں کہ آیا وہ اورخان کا بڑا بھائی تھا یا چھوٹا، متضاد بیانات پائے جاتے ہیں۔

مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ عثمان کی وفات پر اورخان نے علاء الدین کو، (جس کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اپنے باپ کی زندگی میں وہ بیلہ جک میں ادبلی کے پاس رہتا تھا) سلطنت کا کار و بار سنبھالنے کی پیش کش کی تھی۔ علاء الدین نے یہ پیش کش مسترد کر دی اور اپنی جاگیر میں جو کوترا (یا کدرا) میں بروسہ اور مخالیج کے درمیان کتہ نامی ضلع میں واقع تھی گوشہ نشین ہو گیا۔ حاجی حسام الدین نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ فی الواقع دونوں بھائی تخت سلطنت کے لیے حریف دعوے دار تھے۔ لیکن تاریخی روایات میں اس حقیقت کو عمدًا بگاڑ دیا گیا ہو گا۔ (ابن تغری بردی اور ابن حجر لکھتے ہیں کہ "اِرْدُن علی اپنے باپ کا جانشین ہوا")۔

روایت کے مطابق علاء الدین کچھ عرصے کے لیے وزیر اور سپہ سالار افواج کے مناصب پر فائز رہا تھا۔ در حقیقت اس کے ایک وقفیہ [وقف نامہ] میں جس کی تاریخ ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء ہے، اس کے نام کے ساتھ ایسے القابات درج ہیں جو کسی فوجی منصب ہی کے لائق ہیں۔ حاجی حسام الدین کا خیال ہے کہ علاء الدین سپہ سالار تو تھا لیکن وزیر کبھی نہیں بنا تھا، بلکہ اس کو ایسے ایک اور علاء الدین پاشا سے ملتبس کر دیا گیا ہے، جو فی الواقع عثمان اور اورخان کا وزیر تھا (اس وزیر کا ذکر اورخان

کی بیوی اسپورجہ خاتون کے ایک وقفیہ مؤرخہ ۷۲۳ھ / ۱۳۲۳ء میں آیا ہے).

چند عثمانلی ترکوں کے بعض دستوروں کی تاسیس علاء الدین سے منسوب کی جاتی ہے ۔ مثلاً سفید نمدے کی مخروطی ٹوپی کا سرکاری لباس کے طور پر استعمال اور چندرلی زادہ قرۃ خلیل کے ساتھ مل کر عثمانلی پیادہ سپاہ یایہ کی تنظیم ۔ بعد کے مؤرخین ایک نئے عثمانلی سکے کی ترویج کا سہرا بھی اس کے سر باندھتے ہیں (قب مادۂ اورخان).

علاء الدّین نے ۱۳۳۳ء کے قریب وفات پائی ۔ متأخرین (مثلاً نشانجی اور بلیغ) نے اس کی موت کے بارے میں جو مختلف حالات بیان کیے ہیں وہ قابل اعتبار نہیں ہیں ۔ اس کی قبر بروسہ میں عثمان کے مقبرے میں ہے.

علاء الدّین کے اخلاف کا ذکر پندرھویں صدی کے نصف آخر میں نشری اور عاشق پاشازادہ نے کیا ہے اور ان کا ذکر سولھویں صدی عیسوی کے مالگذاری کے کاغذات میں ان اوقاف کے سلسلے میں بھی آیا ہے جو ان کے مورث اعلیٰ (علاء الدّین) نے قائم کیے تھے ۔ علاء الدّین نے بروسہ کے قوقورتلی محلے میں ایک تکیہ (تکّہ) اور قابلیجہ کے قلعے میں دو مسجدیں تعمیر کرائیں.

مآخذ: (۱) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱، ۲، ۳۶ ببعد؛ (۲) نشری (طبع Taeschner) ببعد اشاریہ؛ (۳) اروج: تواریخ آل عثمان (طبع Babinger)، ص ۵ ببعد؛ (۴) تاریخ آل عثمان (طبع Giese)؛ (۵) لطفی پاشا: تاریخ، استانبول ۱۳۴۱ھ، ص ۲۷ ببعد؛ (۶) سعد الدّین: تاج التواریخ، استانبول ۱۲۷۹ھ، ۱: ۲۱ ببعد؛ (۷) عالی: کنہ الاخبار، ۵: ۴۲؛ (۸) صولاق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص ۱۸ ببعد؛ (۹) محمّد زعیم: تاریخ (قب *TOEM*، ۲: ۳۳۶ تا ۴۴۵)؛ (۱۰) Hammer-Purgstall، ببعد اشاریہ؛ (۱۱) حسین حسام الدّین: علاء الدین بے، *TOEM*، ۱۳: ۳۰۷ ببعد، ۳۸۰ ببعد؛ ۱۵: ۱۲۸ ببعد، ۲۰۰ ببعد (غیر مطبوعہ مآخذ کے اقتباسات بھی شامل ہیں)؛ (۱۲) اوزون چارشیلی: غازی اورخان بے وقفیہ سی (۷۲۳ھ)، در *Bell.*، ۱۹۴۱ء، ص ۲۷۶ ببعد؛ (۱۳) وو ترکی بذیل مادہ (از اوزون چارشیلی).

(S. M. STERN)

- **علاء الدّین حسین پاشا**: رک بہ حسین شاہ.
- **علاء الدّین محمّد بن حسن**: (رک بہ الموت).
- **علاء الدّین محمّد خلجی**: رک بہ خلجی.
- **علائیہ**: رک بہ الانیہ.
- **علاقہ**: رک بہ نسبۃ، در وو لائیڈن، بار دوم.
- **العلاقی**: نوبۂ زیرین کی ایک وادی کا نام جو دریاے نیل اور ساحل بحیرۂ احمر کے درمیان اسوان سے ۶۲ میل جنوب میں واقع ہے ۔ چونکہ یہاں سونے کی کانیں تھیں جن میں حبشی غلام بطور مزدور کام کرتے تھے اس لیے ازمنۂ وسطیٰ میں یہ چھوٹی سی وادی ایک گنجان اور ترقی پذیر شہر کی شکل اختیار کر چکی تھی ۔ الیعقوبی (بلدان، ص ۳۳۴) نے لکھا ہے کہ [کھودنے کے بعد کچے] سونے کے ڈلے زرنیخ زرد (Sulkshide Arsenic) کی شکل میں دستیاب ہوتے ہیں، پھر انھیں پگھلا کر سلاخوں کی شکل میں ڈھال لیا جاتا ہے" ۔ الادریسی اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز معلومات دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ "سونا تلاش کرنے والے رات کے وقت اپنے مورچے سنبھالتے تھے تاکہ سنہری خاک رات کی تاریکی میں چمکتی ہوئی نظر آ جائے اور ان جگہوں پر نشان لگا دیتے تھے تاکہ اگلے دن انھیں پہچان لیں ۔ پھر اس سونا ملی ہوئی ریت کو اکھٹا کروا کر لے جاتے تھے اور پانی کی ناندوں میں دھو ڈالتے تھے تاکہ سونا الگ ہو جائے ۔ پھر اس

میں پارہ ملا کر اسے پگھلا لیا جاتا تھا''۔

سونے کی ان کانوں کو جن سے قدیم زمانے میں استفادہ کیا جاتا تھا ازمنۂ وسطٰی کے آخر میں ترک کر دیا گیا ۔ لیکن پرانی کھدائیوں کے نشانات اب بھی نظر آتے ھیں ۔ اس علاقے میں سونے کی کان کنی ابھی حال ھی میں پھر شروع کی گئی ہے (امّ غرّیات)۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی: معجم البلدان، ص ۳۳۲ تا ۳۳۳؛ فرانسیسی ترجمہ از Wiet، ص ۱۸۸ تا ۱۹۲؛ (۲) ابن رستہ، ص ۱۸۳؛ فرانسیسی ترجمہ از Wiet، ص ۲۱۱؛ (۴) الادریسی (ڈوزی و ڈخویہ)، ص ۶۲ تا ۶۷؛ (۵) Mez: Renaissance، ص ۳۱۵؛ (۶) Baedeker: Egypte، (ترجمہ از خدا بخش، ص ۳۰۰) مطبوعۂ ۱۹۰۸ء، ص ۳۷۹، ۳۸۱۔

(G. Wiet)

* **عَلَامَة**: نشانِ توثیق یا امضای مختصر (initials) جو اسلامی مغربی ممالک میں خاندان موحدیہ کے زمانے سے دفتر خانے (chancery) کے تمام سرکاری کاغذات پر استعمال ہونے لگی تھی۔

یہ علامۃ اصولی طور پر خود بادشاہ کے خط میں اس جگہ جو اس مقصد کے لیے کسی دستاویز کی پیشانی پر بسم اللہ کے نیچے خالی چھوڑ دی جاتی تھی، لکھی جاتی تھی، اور حمد و ثنا کے کلمات پر مشتمل ہوتی تھی جو مختلف شاہی خاندانوں کے وقت میں مختلف تھے یعنی موحدیہ اور سعدیہ خاندانوں کے زمانے میں ''الحمد'' حفصیہ خاندان کے دور میں ''الحمد للہ و الشکر للہ'' اور غرناطہ کے ناصر خاندان کے زمانے میں ''لا غالب اِلّا اللہ'' لکھا جاتا تھا ۔ رفتہ رفتہ علامۃ کی جگہ مخصوص عربی نقش و نگار (arabesque) کی طرز کی ایسی امضاے مختصر نے لے لی جو پڑھنے میں نہیں آتی تھی اور زمانۂ حال میں اس کی جگہ ایک مہر سے کام لیا جانے لگا جو نہ مٹنے والی سیاھی سے لگائی جاتی ہے، نویں / پندرھویں صدی کے آغاز میں وقائع نگار الولید بن الاَحمر نے ان کلمات کی توثیق [علامۃ] کے متعلق ایک مخصوص مختصر نیا رسالہ مستودع العلامۃ کے نام سے لکھوا تھا (قب Hespéris، ۱۹۳۴ء، ص ۲۰۰)۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal: Un recueil de lettres officielles almohades، پیرس ۱۹۴۲ء، ص ۱۷ تا ۱۹؛ (۲) وہی مصنف: Arabica occidentalia (در Arabica، ج ۲، ۱۹۵۵ء، ص ۷۷؛ بغداد کے عبّاسی خلیفہ المستظہر باللہ کی علامۃ کے متعلق)؛ (۳) H. de Castries: Les signes de validation des Chérifs saadiens، Hespéris، ۱۹۲۱ء، ص ۲۳۱ بعد۔

(E. Lévi-Provençal)

* **عَلّام**: (ع)، عالِم سے مبالغے کا صیغہ بہت علم والا [رکّ بہ عِلم] ۔ عالم سے مبالغے کا صیغہ علّامہ بھی ہے بمعنی بہت جاننے والا ۔ یہ لقب بہت عالموں کے نام کے شروع میں استعمال ہوا ۔ علّامہ اور علّامی جیسے القاب جیّد علما کو اس لیے دیے گئے تا کہ اسماء الحسنٰی میں علّام (جو خداے تعالٰی کی صفت عِلم ہے) سے مماثلت یا التباس پیدا نہ ہو۔

* **علّامی**: رکّ بہ ابوالفَضل۔

⊗ **علّامی، سعد اللہ خان**: جملۃ الملک مدارالمہام علّامی فہّامی سعد اللہ خان بن شیخ امیر بخش چنیوٹی ثم لاھوری متوفّٰی ۲۲ جمادی الاولٰی ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء اپنے زمانے کی ایک نادر و ممتاز شخصیت تھا جو گمنامی و بے حیثیتی کی تاریکی سے نکل کر شاھجہان کے عہد میں سلطنت مغلیہ کے وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ھوا ۔ وہ ۱۰۱۸ھ / ۱۶۰۹ء کے لگ بھگ مغربی پاکستان کے ضلع جھنگ، تحصیل چنیوٹ کے شمال میں پانچ کوس کے فاصلے پر موضع پترا میں پیدا ھوا (مآثرالامراء،

۲ : ۴۴۴؛ مقدمہ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۴؛ سعید احمد مارہروی: حیات صالح، ص ۱۵، کی تصریح کے مطابق سعد اللہ خان چنیوٹ کے شیخ زادوں میں سے تھا اور نسل و نسب کے اعتبار سے قبیلۂ قریش کی شاخ بنو تمیم (اصلش از بنی تمیم قریش) سے تھا)۔

شیخ سعد اللہ خان نے اپنے زمانے کے رواج کے مطابق تعلیم کی ابتدا کی اور تحصیل علم کی خاطر پنجاب کے علمی مراکز سے فیض حاصل کرتا رہا، حفظ قرآن مجید کے علاوہ عقلی و نقلی علوم میں مہارت و کمال حاصل کر لیا۔ اس کے اساتذہ میں مولانا یوسف لاہوری بھی شامل ہیں جنہوں نے پچاس سال تک مسلسل درس و تدریس اور وعظ و ارشاد کا فریضہ انجام دیا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۴)۔ سعد اللہ خان ایک مدت تک جامع مسجد وزیر خان کے مدرسے میں تعلیم و تدریس میں مشغول رہا (نزهة الخواطر، ۵ : ۱۵۴)۔ مغل بادشاہ شاهجهان همیشہ جوہر قابل کی تلاش میں رہتا تھا اور اہل علم کا بے حد قدردان تھا۔ شیخ سعداللہ خان کے علم و فضل کی شہرت اس تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اپنی تخت نشینی کے چودھویں سال (۱۶۴۰ء میں) جب وہ لاہور آیا تو صدرالصدور موسوی خان کو حکم دیا کہ شیخ کو دربار شاہی کی ملازمت کے لیے طلب کیا جائے (مآثر الآمراء، ۲ : ۴۴۴؛ نزهة الخواطر، ۵ : ۱۵۴) عبدالحمید لاہوری (بادشاہ نامہ، ۲ : ۲۲۰) کے بیان کے مطابق شاهجهان سن چکا تھا کہ ’’سعد اللہ فضائل و کمالات عقلی و نقلی سے متصف و مزین اور قرآن مجید کا حافظ ہے۔ اس کے علاوہ حسن تقریر، لطافت تحریر، ذہن روشن اور فکر نکتہ رس کے ساتھ ساتھ معلومات و ترتیب مقدمات میں کوئی اس کا ہمسر و ہم پلہ نہیں‘‘۔ یہی وجہ ہے کہ بادشاہ نے دیکھتے ہی اس جوہر قابل کو بھانپ لیا اور زمرۂ بندگان خاص میں شامل کر لیا۔ خلعت خاص اور طویلۂ شاہی سے ایک گھوڑا عطا ہوا اور ’’عرض مکرر‘‘ کا عہدہ سپرد کیا گیا جو بادشاہ کے معتمدین ہی کو دیا جاتا تھا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۴۵؛ نزهة الخواطر، ۵ : ۱۵۴؛ بادشاہ نامہ ۲ : ۲۲۰؛ مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۴)۔ خداداد صلاحیت اور حسن کارکردگی کے طفیل بادشاہ نے ایک سال کے اندر اندر (یعنی پندرھویں سال جلوس میں) ’’خان‘‘ کا خطاب عطا کرنے کے علاوہ ایک ہزاری و دو صد سوار کا منصب بھی دیا اور ’’دولت خانۂ خاص‘‘ کی داروغگی پر سرفراز کیا۔ یہ عہدہ صرف صادق العقیدت اور مخلص دولت خواہوں ہی کو عطا ہوتا تھا (حوالۂ سابق)۔ اس کے بعد سعداللہ خان کی ترقی کا سلسلہ شروع ہوا جو اسے بڑی تیزی کے ساتھ وزارت عظمٰی کے منصب تک لے گیا، چنانچہ ۱۷ رمضان المبارک ۱۰۵۰ھ/۲۱ دسمبر ۱۶۴۰ء کو جو شخص مُلا سعد اللہ خان کی حیثیت سے مسجد وزیر خان میں ایک مدرس تھا، وہ مختلف مناصب پر فائز ہوتا ہوا ۲۰ رجب ۱۰۵۵ھ/یکم ستمبر ۱۶۴۵ء کو یعنی تقریباً پانچ سال کے عرصے میں مغل شاہنشاہ کا وزیر اعظم بن گیا اور علامی فہامی، جملۃ الملک اور مدارالمہام کے خطابات سے نوازا گیا (مآثر الامراء، ۱ : ۱۶۷، ۱۹۹؛ ۲ : ۴۴۴ تا ۴۵۲؛ مقدمۂ مکتوبات سعداللہ خان، ص ۵)۔ علامی سعد اللہ خان سے پہلے یہ منصب اسلام خان مشہدی کے سپرد تھا لیکن شاهجهان کا اعتماد سعد اللہ پر بڑھتا جا رہا تھا اور وہ یہ سوچنے لگا تھا کہ وزارت عظمٰی کے منصب کے لیے اس سے بہتر کوئی شخص نہیں۔ اسلام خان ایسا دانشمند اور زیرک انسان بھی اس صورت حالات سے پوری طرح باخبر تھا، چنانچہ خان دوران کی وفات کے بعد دکن کی صوبیداری کا منصب خالی ہو گیا تو اسلام خان نے از خود راستے سے ہٹ جانے کا فیصلہ کر لیا

اور شاہجہان کی خدمت میں خود یہ تجویز پیش کی کہ وزارت عظمٰی کے منصب کے لیے سعد اللہ خان موزوں ترین آدمی ہے اور میں اس سے دست کش ہو کر دکن کی صوبیداری سنبھالنا مناسب خیال کرتا ہوں۔ بادشاہ نے یہ تجویز بڑی خوشی سے قبول کر لی اور بقول غلام رسول مہر (مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۶) ''کم و بیش پچیس سال کی عمر میں پنجاب کا ایک گمنام فرد، جسے شاہی ملازمت میں منسلک ہوئے صرف چار سال گزرے تھے، شاہجہانی سلطنت کا دیوان کل، یعنی وزیر اعظم بن گیا''۔

سعد اللہ خان کو قولنج کی بیماری لاحق تھی، شاہنواز کے بیان کے مطابق جو بیماری اس کا مرض الموت ثابت ہوئی وہ ''از تناول وادی قولنج طاری شدہ بود'' (مآثر الامراء بحوالۂ مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۱)۔ تاہم جب تک وہ کام کے قابل رہا، اپنے فرائض انجام دیتا رہا۔ جمادی الاولی ۱۰۶۶ھ / فروری ۱۶۵۶ء میں مرض اس قدر بڑھ گیا کہ وہ دربار میں حاضری کے قابل بھی نہ رہا۔ شاہجہان اپنے بیٹے دارا شکوہ کے ہمراہ اس کی عیادت کے لیے کئی بار اس کے گھر گیا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۵۱؛ منتخب اللباب، ۱ : ۷۳۶؛ مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۰)۔ بالآخر ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۰۶۶ھ / ۷ اپریل ۱۶۵۶ء کو بروز دو شنبہ علم و فضل اور تدبر و دیانت کا یہ پیکر وفات پا گیا (حوالۂ سابق)۔ وفات کے وقت اس کے بیٹے اگرچہ بہت کم عمر تھے، مگر بعد کے ادوار میں انھوں نے بڑی ناموری اور نیک نامی حاصل کی (منتخب اللباب، ۱ : ۷۳۹؛ مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲)۔ علامی سعد اللہ خان کی ایک بیٹی تھی جو میر شہاب الدین مخاطب بہ غازی الدین خان فیروز جنگ سے بیاہی گئی تھی۔ میر قمرالدین خان نظام الملک آصف جاہ اول والی حیدرآباد دکن اسی لڑکی کے بطن سے تھا۔ میر نظام الملک کی شادی سعد اللہ خان کی ایک پوتی سے ہوئی تھی۔ اس طرح گویا علامی سعد اللہ خان کی دختری اولاد ۱۹۴۸ء تک دکن کی اسلامی مملکت کی تاجدار رہی۔ (مکتوبات سعد اللہ خان، ۱۲)۔

شاہنواز خان کا بیان ہے کہ علامی سعد اللہ خان ذی علم ہونے کے علاوہ خلیق و متواضع انسان تھا اور معاملات سلجھانے اور مقدمات کا فیصلہ کرنے میں انصاف پسند و دیانتدار تھا۔ سرکاری محاصل اور خراج کی وصولی کے سلسلے میں وہ اس بات کا روادار نہ تھا کہ رعایا یا اہلکاروں پر کسی قسم کا ظلم یا زیادتی کی جائے (مآثر الامراء، : ۴۵۱ تا ۴۵۲)۔ خافی خان (منتخب اللباب، ۱ : ۵۸۱ ببعد) نے بھی سعد اللہ خان کے علم و فضل، تدبر و احتیاط، دیانت و امانت، حسن انتظام، عدل گستری نیز مردم آزاری و تعدی سے اجتناب کی بے حد تعریف کی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر اس میں یہ اوصاف نہ ہوتے تو نہ شاہجہان جیسا جوہر شناس اسے یہ مرتبہ و اعتماد بخشتا، نہ وہ دارا شکوہ کے حسد و رقابت کے علاوہ دیگر امرا و اعیان کی نگاہ رشک کے ہوتے ہوئے اس بلند منصب کو کامیابی سے نباہ سکتا (مآثر الامراء، ۲ : ۴۵۲؛ منتخب اللباب، ۱ : ۵۸۱ ببعد؛ نزہۃ الخواطر، ۵ : ۱۵۵؛ مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۲ تا ۱۶)۔ وہ کہا کرتا تھا کہ لفظ ''دیوان'' میں ''الف'' کو قلم اور ''ن'' کو دوات تصور کرو، جو دیوان فرشتوں کی سی صفات سے مزین نہ ہو اسے ''دیو'' سمجھو جس نے قلم دوات سامنے رکھ چھوڑی ہے (رقعات عالمگیری، مطبوعۂ مطبع مصطفائی، ص ۱۰۸)۔ وہ شاہجہان جیسے رعایا پرور بادشاہ کو بھی اصول انصاف اور انداز حکمرانی سے آگاہ کرنے سے باز

نہیں آتا تھا (مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان مخلص)، ص ۱٦)۔

شاھجہان کے عہد میں رعایا کو جو خوش حالی نصیب ھوئی اور اھل علم کی جو قدر و منزلت ھوئی، نیز جو تاریخی عمارات بنائی گئیں، ان میں اس کے وزیر اعظم سعد اللہ خان کا بھی بہت بڑا حصہ ھے ۔ جامع شاھجہانی (دہلی کی شاھی مسجد) بھی سعد اللہ خان کی نگرانی میں تعمیر ھوئی، آگرے اور متھرا کے قریب جھرنا ندی کے کنارے اس نے ایک قصبہ بھی آباد کیا تھا، جو اسی مناسبت سے سعد آباد کہلایا اور آج کل یہ ضلع متھرا کی ایک تحصیل ھے ۔ لاھور میں رنگ محل بھی سعد اللہ خان نے بنوایا تھا ۔ اس سے متصل اس کے فرزند حفیظ اللہ خان (معروف بہ میاں خان) کی حویلی بھی تھی (غلام رسول مہر : مقدمۂ مکتوبات سعد اللہ خان، ص ۱۰) ۔ علم و ھنر کی خدمت اور اھل علم کی پرورش و سرپرستی کے علاوہ سعد اللہ خان نے کچھ مکتوبات اپنی یادگار چھوڑے ھیں جو اس کے علم و فضل کا مرتبہ متعین کرنے میں مدد دینے کے علاوہ سلطنت مغلیہ کے مالی و انتظامی امور کے سلسلے میں بھی ایک قیمتی مواد مہیا کرتے ھیں ۔ یہ مکتوبات غلام رسول مہر کے عالمانہ مقدمے کے ساتھ ادارۂ تحقیقات پاکستان جامعۂ پنجاب لاھور نے جولائی ۱۹٦۸ء میں شائع کر دیے ھیں ۔

مآخذ : (۱) عبدالحی لکھنوی : نزھۃ الخواطر، دکن ۱۹۵۵ء؛ (۲) محمد صالح : عمل صالح، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۰ء؛ (۳) غلام رسول مہر : مکتوبات سعد اللہ خان، لاھور ۱۹٦۸ء؛ (۴) سعید احمد مارھروی : حیات صالح، مطبوعۂ دھلی؛ (۵) شاھنواز خان : مآثر الامراء، مطبوعۂ کلکتہ، اردو ترجمہ، لاھور ۱۹٦۹ء؛ (٦) بختاور خان : مرآۃ العالم، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، لاھور؛ (۷) طامس ولیم : مفتاح التواریخ، لکھنؤ ۱۸٦۷ء؛ (۸) عبدالحمید لاھوری : پادشاہ نامہ، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۹) عالمگیر : رقعات عالمگیری، مطبوعۂ لاھور؛ (۱۰) خافی خان : منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸٦۹ء؛ (۱۱) محمد صالح کنبوہ : عمل صالح، لاھور ۱۹٦۷ء؛ (۱۲) مستعد خان : مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء؛ (۱۳) عبدالباقی نہاوندی : مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۴ء؛ (۱۴) بشیر الدین احمد : واقعات دارالحکومت دہلی، دہلی ۱۹۱۹ء؛ (۱۵) رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ھند (اردو)، کراچی ۱۹٦۱ء؛ (۱٦) آزاد بلگرامی : مآثر الکرام، لاھور ۱۹۷۱ء؛ (۱۷) وھی مصنف : سرو آزاد، لاھور ۱۹۱۳ء؛ (۱۸) علم الدین سالک : سعد اللہ خان علامی در مجلۂ نقوش (شخصیات نمبر)، لاھور۔

(ظھور احمد اظھر)

عَلْث : (یا العَلْث)، بغداد کے شمال میں ایک قصبہ جو دریائے دجلہ کی قدیم گزرگاہ کے مشرقی کنارے پر عُکبَری اور سامَرّا کے درمیان واقع ھے چونکہ دجلہ اپنی گزرگاہ بدل چکا ھے [رک بہ دجلہ] اس لیے عَلْث اب مغربی کنارے، یعنی الشُّطَیطَۃ پر واقع ھے ۔ اس شہر کے وسیع کھنڈر اب بھی عَلْث ھی کہلاتے ھیں ۔ یہ کھنڈر جدید قصبۂ بلد سے تقریبا ساڑھے چار میل شمال مغرب میں واقع ھیں ۔ بطلمیوس (۵ : ۲۰) نے بھی اس شہر کا ذکر Altha کے نام سے کیا ھے ۔ قرون وسطٰی کے جغرافیہ نگاروں کے بیان کے مطابق العراق کے سواد کی شمالی حد کی تشکیل عَلْث سے جو دجلے کے مشرق میں تھا، اور حربہ سے ھوتی تھی، جو اس کے مغرب میں تھا ۔ یہ قریہ علویوں یعنی اولاد حضرت علیؓ بن ابی طالب کے لیے وقف تھا (یاقوت) ۔ چوتھی اور ساتویں صدی ھجری کے بعض ممتاز محدثین عَلْث کی طرف منسوب ھیں ۔ اس قصبے کے قریب دجلے پر پتھروں کا ایک بند تعمیر کیا گیا تھا، لیکن اب اس کا کوئی

نشان باقی نہیں۔ عُلث ہی کے قریب راہبات کی ایک خانقاہ (Convent) دَیر العُلث یا دَیرالعذاری تھی جس کا ذکر، علاوہ اور شعرا کے جَحظہ البرمکی نے کیا ہے۔

مآخذ: (۱) المقدسی، ص ۱۲۳؛ (۲) یاقوت، ۳: ۷۱۱، ۲: ۶۷۹؛ (۳) شابشتی: دیارات (طبع G. Awad)، ص ۶۲ تا ۶۳؛ (۴) ابن عبدالحق: مراصد، ۲: ۲۴۵؛ (۵) العمری: مسالک الأبصار، ۱: ۲۵۸ ببعد؛ (۶) السیوطی: لُبّ اللباب، ص ۱۸۱؛ (۷) تاج العروس، ۱: ۶۳۴؛ (۸) A. Sousa: *Rayy Sāmarra*، بغداد ۱۹۴۸ء، ۱۸۳ تا ۱۸۴، ۲۱۸؛ (۹) J.P. Jones: *Memoires*، بمبئی ۱۸۵۷ء، ص ۲۰۷؛ (۱۰) M. Streck: *Babylonien nach d. arab. Geographen*، ۲: ۲۲۳ ببعد؛ (۱۱) Le Strange، ص ۵۰؛ (۱۲) M. Wagner، در *Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wissensch*، ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۶۔

(G. AWAD)

⊗ **اَلْعَلَق**: (لفظی معنی لوتھڑا یا منجمد خون)، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو ترتیب تلاوت کے لحاظ سے ۹۶ویں سورت ہے، سورۃ التّین [رکّ بآں] کے بعد اور سورۃ القدر [رکّ بآں] سے قبل، تیسویں پارے میں آتی ہے، ترتیب نزول کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت ہے، جس کے بعد سورۃ القلم [رکّ بآں] نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۱۰؛ الکشاف، ۴ : ۶۳۳، ۷۷۵؛ الخازن، ۱ : ۸ ببعد؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸)؛ مکی سورتوں میں یہ سب سے پہلی سورت ہے۔ اس سورت میں انیس آیات ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸)؛ الخازن (۴ : ۴۲۰) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۹۲ کلمات اور ۲۸۰ حروف ہیں؛ اس سورت کو سورۂ اقرأ بھی کہتے ہیں (فتح البیان، ۱۰ : ۲۹۶؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۷)؛ صحیح ترین قول تو یہی ہے کہ قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت یہی ہے، لیکن بایں ہمہ جابرؓ بن عبداللہ سے مروی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ المُدَّثّر نازل ہوئی، بعض نے کہا ہے کہ سورۃ الفاتحۃ سب سے پہلے نازل ہوئی۔ جابر بن زید سے مروی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ العلق پھر ن، پھر المزمل، پھر المدثر اور پھر الفاتحہ نازل ہوئی (روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ و ۴ : ۴۲۰، قاہرہ ۱۳۲۸ھ)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم غار حرا میں اللہ کی عبادت میں مشغول تھے کہ حضرت جبریلؑ سورۃ العلق کی پانچ آیات کی شکل میں پیغام ربانی لے کر حاضر ہوے اور عرض کیا: اِقرأ (پڑھ)۔ آپؐ نے فرمایا: میں تو پڑھنا لکھنا نہیں جانتا۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ تب جبرئیل نے مجھے اپنے بازوؤں میں بھینچا جس سے میں نڈھال ہو گیا، پھر کہا پڑھ، تین مرتبہ ایسا ہی ہوا (البخاری، ۱ : ۳؛ لباب التاویل، ۴ : ۴۲۱؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸؛ فتح البیان، ۱ : ۲۹۶؛ اسباب النزول، ص ۵ ببعد؛ فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۹۶)؛ اس سورت کے ماقبل کی سورت کے ساتھ ربط و تعلق کے لیے دیکھیے روح المعانی، ۳۰ : ۱۷۸؛ البحر المحیط، ۸ : ۴۹۲؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۹۷)؛ اس سورت میں جن علوم اور حکمتوں کا اشارہ ملتا ہے، ان کے لیے دیکھیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۰۳ تا ۲۴۴)؛ حکمت و تصوف کے اسرار کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۲۰۱) فقہی احکام اور دینی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی الاندلسی: احکام القرآن (ص ۱۹۴۲)، اعجاز بیان، ادبی اسلوب اور فکری اور اجتماعی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۹۶ تا ۲۰۸)۔

سورت کی ابتدائی پانچ آیات میں اس اعجاز

ربانی کا تذکرہ ہے جو انسان کی تخلیق اور پھر اسے زیور تعلیم سے آراستہ کرنے میں کارفرما ہے۔ قرآن مجید کی سب سے پہلی سورت کی ابتدائی آیات میں تخلیق کے ساتھ تعلیم کا ذکر اپنے اندر جو اسرار و رموز اور حکمت رکھتا ہے، اسے صرف ارباب بصیرت ہی سمجھ سکتے ہیں (فی ظلال القرآن، ۳۰: ۱۹۶ ببعد) سب سے پہلے یہ فرمایا گیا کہ اللہ جل شانہ نے اپنی حکمت کاملہ اور قدرت مطلقہ سے انسان کو ایک چھوٹے سے جرثومے سے تخلیق فرمایا اور پھر یہی انسان کائنات ارضی کا مالک و حکمران بن گیا، اس کے بعد انسان پر اللہ کے دوسرے احسان عظیم کا ذکر کیا گیا ہے جس کے باعث وہ جہالت کی تاریکیوں سے نکل کر علم کی روشنی میں آ گیا اور اسی علم کی روشنی کے طفیل انسان نے کائنات پر اختیار حاصل کیا؛ اس کے بعد انسان کی غفلت و ناشکرگزاری کا ذکر ہے کہ وہ اپنے خالق و محسن کو فراموش کر کے، ہدایت و اصلاح کے صراط مستقیم کو چھوڑ کر، سرکشی و نافرمانی پر اتر آیا اور یہ بھول بیٹھا کہ اللہ کی دی ہوئی ان عارضی نعمتوں کو چھوڑ کر پھر اسی کے حضور میں اسے پیش ہونا ہے۔ پھر بتایا گیا کہ تخلیق و تعلیم کے اس احسان ربانی کو فراموش کرنے والے انسان نے سرکشی و نافرمانی پر بس نہ کی، بلکہ بندگان حق کی ایذارسانی اور اللہ کے بھیجے ہوئے رسولوں کی تکذیب و دل آزاری پر بھی کمر بستہ ہو گیا۔ پھر اللہ نے اپنے پیغمبر صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو نافرمانوں کی ایذارسانی پر صبر کی تلقین فرمائی اور یہ تسلی دی کہ ان نافرمانوں اور سرکشوں کو ایک دن پیشانی پکڑ کر ذلت و رسوائی کے ساتھ گھسیٹ کر عذاب الیم میں مبتلا کیا جائے گا، اس لیے آپؐ یاد الٰہی اور پیغام حق کے کام کو جاری رکھیے اور ان کی پروا نہ کیجیے (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ فی ظلال القرآن، ۳۰: ۱۹۶ ببعد)؛ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مروی ہے کہ جس نے سورت العلق کی تلاوت کی، اس کو اتنا اجر ملے گا جتنا تمام مفصلات (طویل سورتیں) پڑھنے والے کو ملتا ہے (الکشاف، ۳: ۷۷۹؛ تفسیر البیضاوی، ۲: ۳۱۱)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۂ ع ل ق؛ (۲) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) وہی مصنف: الدر المنثور، قاہرہ، ۱۳۱۳ھ؛ (۴) الخازن: لباب التاویل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۷) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۹) ابوالحسن نیشاپوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۲) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۳) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

عَلْقَمہ: بن عَبَدَۃ التَّمِیمی، ملقب بہ الفحل (= شترنر)، قدیم عرب شاعر، جو چھٹی صدی عیسوی کے نصف اول میں گزرا ہے اس کا شاعرانہ کلام ان لڑائیوں کے متعلق ہے جو لَخم اور بنو غسّان کے درمیان ہوئیں۔ کہتے ہیں کہ اس نے اپنا [بائیّہ] قصیدہ [طحابک قلبٌ فی الحسان طَرُوب] (العقد الثّمین، لنڈن ۱۹۱۲ء، ص ۱۰۵) غسّانی بادشاہ الحارث بن جَبَلہ (حدود ۵۲۹ تا ۵۶۹ء) کی مدح میں کہا اور اس میں اپنے بھائی شاس کی رہائی کی درخواست کی، جسے بادشاہ نے قید کر رکھا تھا؛ چنانچہ بادشاہ نے اسے اور دیگر تمیمیوں کو رہا کر دیا۔ عربی روایت میں عَلْقمہ اور اِمْرَؤُ القَیس [حدود ۵۳۰ء] کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے اِمْرَؤُ القَیس کے خلاف ایک ادبی

مقابلے میں کامیابی حاصل کی، جس کے نتیجے میں اِمرؤُالقَیس نے اپنی زوجہ جُندَب کو، جو حکم بنائی گئی تھی، طلاق دے دی اور عَلقمہ نے اس سے شادی کر لی۔ ان دونوں کے اسلوب کلام سے ضرور کچھ اسی قسم کے فنی کارانہ ارتباط کا گمان گزرتا ہے جو اس کہانی سے مترشح ہوتا ہے۔ عَلقمہ کے قصیدۂ اوّل (در طبع اٰہلوَرد) [ذَهبتَ من الهجران في غير مذهب الخ] اور امرؤالقیس کے قصیدۂ چہارم (در طبع اٰہلوَرد) [خلیلَیّ مُرّا بي علٰی امّ جندب الخ] میں جس مشابہت کا اکثر ذکر کیا جاتا ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ راویوں نے ان دونوں ادبی شخصیتوں کو ایک حد تک آپس میں ملتبس کر دیا ہے؛ چنانچہ اٰہلوَرد Ahlwardt (Bemer Kungen، ص ۶۸ ببعد) نے بھی کہا ہے کہ غالباً علقمہ کا قصیدہ قدیم تر ہے۔ علقمہ اور امرؤالقیس دونوں نسبةً طویل اور سالم بحریں استعمال کرنے کی طرف مائل ہیں۔ اس کے علاوہ اسلوب بیان اور نفس مضمون میں مشابہت بھی اس بات کی مقتضی ہے کہ دونوں ایک جداگانہ دبستان شاعری کے نمائندے تسلیم کر لیے جائیں۔ بایں ہمہ وصف نگاری کے سلسلے میں اسالیب کا تنوع زیادہ تر علقمہ کے ہاں ملتا ہے۔ [علقمہ کے] دو قصیدے (عدد ۸ و ۱۲، در طبع اٰہلوَرد) جعلی ہیں، اس لیے ان کی بنا پر جو تاریخی یا زمانی نتائج نولدیکہ Noldeke (*Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*، *Abh. Akad. d. Wissensch*، برلن ۱۸۸۷ء، ص ۳۶)، اور اس کے تتبع میں براکلمان *Brockelmann* (۱ : ۲۸) نے اخذ کیے ہیں انھیں ردّ کر دینا چاہیے۔ عربی نقّادانِ فن علقمہ کو فُحُول یعنی صف اوّل کے شعرا میں شامل کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) دیوانِ علقمہ، جسے سب سے پہلے A. Socin نے جرمن ترجمے سمیت شائع کیا، لائپزگ ۱۸۶۷ء؛ اس کے بعد اٰہلوَرد Ahlwardt نے مجموعة العقدالثمین میں صرف متن شائع کیا؛ پھر محمد بن شنب نے الجزائر سے متن، مع شرح الأعلم الشنتمري، شائع کیا (الجزائر ۱۹۲۵ء)؛ نیز دیکھیے (۲) الاغانی، ۷ : ۱۲۷ تا ۱۲۸ و ۲۱ : ۱۷۱ تا ۱۷۵؛ (۴) de Slane : *Le Diwan d' Amro'l Kais*، پیرس ۱۸۳۷ء، ص ۸۰؛ (۵) Caussin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۲ : ۳۱۶؛ (۶) G. E. von Grunebaum، در *Orientalia*، ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۳۰؛ [(۷) البغدادی : خزانة الادب، ۱ : ۵۶۵ تا ۵۶۶؛ (۸) ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء، ص ۵۸؛ (۹) الجمحی : طبقات الشعراء، ۱۱۰ تا ۱۱۷؛ (۱۰) البکری : سمط اللآلی، ص ۴۳۳].

(G. E. VON GRUNEBAUM)

العَلْقَمِي: قدامہ اور المسعودی جیسے نامور مصنفوں کے بیان کے مطابق تیسری۔ چوتھی صدی ہجری / نویں۔ دسویں صدی عیسوی میں دریاے فرات کی اس مغربی شاخ کا نام جو موجودہ ہندیہ بند (Hindiyya Barrage) کے مقام پر یا اس کے قریب (طول بلد ۴۴ درجے ۱۶ دقیقے مشرقی، عرض بلد ۳۲ درجے ۴۰ دقیقے شمالی) دریا سے جدا ہو کر قرون وسطی کی وسیع دلدل (البطیحہ) میں مدغم ہو جاتی تھی۔ فرات کے پانی کا وہ حصہ جو اس شاخ میں یا مشرقی شاخ (یعنی السوراء؛ موجودہ: حلہ) میں بہتا تھا، قرونِ وسطی و حاضرہ میں وقتاً فوقتاً باعتبار مقدار کم و بیش ہوتا رہا ہے؛ لیکن بیسویں صدی کے آغاز سے مغربی شاخ سبقت لے گئی ہے اور مشرقی شاخ ایک ضمنی نہر ہو کر رہ گئی ہے۔ غالباً علقمی شاخ ہی کو اصل دریا سمجھنا چاہیے، اگرچہ ضروری نہیں کہ اس کی گزرگاہ وہی ہو جو موجودہ ''ہندیہ دریا'' کی ہے۔ العلقمی بڑے بڑے شہروں، القنطرہ (جو دونوں کناروں پر آباد تھا) اور کوفے (دائیں کنارے

پر) کے پاس سے گزرتی تھی۔ ابن العلقمی [رَکّ بآں] مشہور وزیر کی نسبت اسی ندی کے نام سے ماخوذ ہے۔

مآخذ: (۱) Le Strange، ص ۷۳؛ (۲) S. H. Longrigg: *Four Centuries of Modern Iraq*، آکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۲۱۱؛ نیز رَکّ بہ الفرات۔

(S. H. LONGRIGG)

عَلَم: (ع؛ جمع: اَعلام)؛ بمعنی نشان مقام و راہ، پرچم؛ یہ لفظ بہ مفہوم ثانی عربی زبان کے لِواء اور رایہ کا مترادف ہے (فارسی: بَند، دِرفش؛ ترکی: بیرق = لواء، سَنجاق [رَکّ بآں؛ نیز دیکھیے لاطینی: Signa].

یہ معلوم ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش جب کسی قبیلے سے لڑے تو انھوں نے قُصَیّ کے ہاتھوں سے لواء پایا۔ یہ ایک سفید کپڑا تھا، جسے قُصَیّ نے خود ایک نیزے سے باندھا تھا (Caussin de Perceval: *Essai*، ۱: ۲۳۷ تا ۲۳۸)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے زمانۂ حیات میں جھنڈوں کے لیے عام طور پر لواء یا رایہ کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور عَلَم کا استعمال ان معنوں میں کم کیا جاتا تھا، مگر حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے عَلَم کو ''عقاب'' کہا جاتا تھا؛ دوسری احادیث میں رایہ (آپؐ کا سیاہ جھنڈا) اور راء (آپؐ کا سفید جھنڈا) میں فرق دکھایا گیا ہے (کنز العمّال ۳: ۱۸، شمارہ ۲۳۶، ۳۵ شمارہ ۵۹۹)۔ ایک دوسری حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کو مشورہ دیا گیا تھا کہ مسلمانوں کو نماز کے لیے بلانے کے لیے رایہ کو بلند کر دیا جایا کرے، لیکن آپؐ نے اس طریق کو ناپسند فرمایا (وہی کتاب، ۳: ۲۶۳ شمارہ ۵۳۶۱)۔ کچھ ایسی احادیث بھی ہیں جن سے کہ ''لواء'' اور ''رایہ'' مرادف معلوم ہوتے ہیں (وہی کتاب ۵: ۲۶۸ شمارہ ۵۳۵۷، ۲۶۹ شمارہ ۵۳۵۸)۔ ''رایہ'' کا استعمال صرف مسلمانوں ہی میں محدود نہیں سمجھا جا سکتا کیونکہ جنگ بدر میں حضرت طلحہؓ کے ہاتھ میں بت پرستوں کا ''رایہ'' تھا (وہی کتاب، ص ۲۶۹ شمارہ ۵۳۶۹)۔

زمانۂ مابعد میں جھنڈوں کے استعمال کو مسلمانوں میں بہت اہمیت ہوگئی۔ بنی امیّہ نے اپنے جھنڈے کے لیے سفید رنگ منتخب کیا اور بنی عبّاسؒ نے سیاہ۔ شیعیوں کا جھنڈا سبز رنگ کا ہوتا تھا۔ جھنڈوں کی تصویریں بھی مختلف اشیا پر، بالخصوص میناتوری تصاویر میں، بکثرت نظر آتی ہیں۔ اس کا قدیم ترین نمونہ ایک مجلّا ایرانی برتن پر ملتا ہے جو بلاشبہہ دسویں صدی عیسوی کا ہے (Sarre، لوحہ ۵۷۷)۔ جھنڈوں کے ان نقوش کے لیے جو بعد کو رائج ہوے دیکھیے Kratchkowskaya، در *Ars Islamica*، ۳: ۳۶۸ تا ۳۶۹۔ علاوہ ازیں دسویں صدی کے بربری جھنڈے سے بھی مقابلہ کیجیے جو کلیسائے طلیطلہ میں آج تک محفوظ ہے (Kühnel: *Maurische Kunst*، لوحہ ۱۳۹)۔ سوار فوج کے پرچم اور بیرق عہدِ ممالیک میں بھی مصر اور شام میں استعمال ہوتے تھے (دیکھیے Leo A. Mayer: *Mamluk Costume*، بذیل *Banners*؛ المقریزی: خِطَط، ۱: ۲۲۳ بعد: خزانة البنود)۔ ممکن ہے اس زمانے میں مختلف الفاظ کے استعمال میں، جو جھنڈے کے معنوں میں آئے ہیں، کچھ امتیاز ہو۔

علم کُتبات میں قایت بای کے ایک کتبے میں سیف و قلم کو سجع میں بند و علم کے مقابل استعمال کیا ہے، جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ''بند'' عسکری لواء کے معنوں میں ہے اور ''عَلَم'' مذہبی جھنڈے کے لیے استعمال ہوا ہے (دیکھیے J. David-Weill: *Catalogue général du Musée arabe* :

du Caire, Bois à épigraphes depuis l'époque mamlouke، ص ۷۵ تا ۸۵؛ ابن فضل اللّٰہ : مسالک الابصار فی ممالک الامصار، طبع Gaudefroy Demombynes، ص xlv تا lvi و ۲۹) ۔ بہت سے جھنڈے، جن پر مذہبی نقوش ہیں، مختلف عجائب خانوں میں محفوظ ہیں ۔ وہ عام طور پر سترھویں اور اٹھارھویں صدی سے متعلق ہیں اور زیادہ تر مشرق وسطی اور شمالی افریقہ کے ممالک سے لیے گئے ہیں (اسی سلسلے میں ایک ترکی جھنڈے کے لیے دیکھیے C. J. Lamm : Malmö Musei Arsbok، En Turkish Fana، Malmö ۱۹۳۰ء؛ Vomers ۱۹۴۰ء) ۔ بعض قسم کے جھنڈے اب بھی مذہبی جلوسوں میں استعمال کیے جاتے ہیں.

ترکی بیرق کے لیے رک بہ طوغ، نیز سنجاق؛ پرچم پر ہلال کے نشان کے لیے رک بہ ہلال؛ شیر اور سورج کے نشان کے لیے رک بہ شیر و خورشید؛ نشانہاے امارت کے لیے رک بہ شعار و تمغہ، در آآ، لائیڈن، بار دوم.

مآخذ : متذکرۂ بالا حوالوں کے علاوہ دیکھیے : (۱) Freytag : Einleitung، ص ۳۶۲ ببعد؛ (۲) Jacob : Altarabisches Beduinenleben، بار دوم، ص ۱۲۶؛ (۳) Mez : Renaissance، ص ۱۲۰ تا ۱۳۱؛ (۴) G. van Vloten : De opkomst der Abbasiden، ص ۱۳۷ ببعد؛ (۵) وہی مصنف : Les drapeaux en usage à la fête de Huçein à Téhéran، در Intern. Archiv für Ethnographie، ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۹ ببعد؛ (۶) Herklots : On the customs of the Moosulmans of India، ص ۱۶۷ ببعد؛ (۷) A. Sakisian، در Syria، ۱۹۳۱ء، ص ۶۶ تا ۸۰؛ (۸) Phyllis Ackermann، در A. U. Pope : Survey of Persian Art، ۳ : ۲۷۶۶ تا ۲۷۸۲.

(J. David-Weill)

عِلْم : (ع)؛ ع ل م مادے سے؛ جہل کی ضد۔ ⊗ مفردات میں ہے : اَلْعِلْمُ اِدْرَاکُ الشَّیْءِ بِحَقِیْقَتِہٖ (یہ کسی شے کی حقیقت کا ادراک علم ہے) ۔ یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے : اوّل، اِدْرَاکُ ذَاتِ الشَّیْءِ (= ذات شے کا ادراک)؛ دوم، اَلْحُکْمُ عَلَی الشَّیْءِ بِوُجُوْدِ شَیْءٍ ھُوَ مَوْجُوْدٌ لَہٗ اَوْ نَفْیِ شَیْءٍ ھُوَ مَنْفِیٌّ عَنْہُ ۔ اسی مادے سے عَلِیْم اور عَلّام (بطور مبالغہ) اور عالِم کے الفاظ قرآن مجید میں آئے ہیں ۔ ان کی تشریحات مختلف تفاسیر میں ملتی ہیں اور آگے چل کر اس مقالے میں بھی ان کی مختصر تشریح آ رہی ہے.

اسلامی ادبیات میں عِلْم کے مختلف معنی آتے ہیں (آگے دیکھیے) ۔ قرآن مجید میں عِلم کے ساتھ حِکْمة [رک باں] کی اصطلاح بھی آئی ہے اور ظاہر ہے کہ حِکْمة میں علم سے زائد معانی موجود ہیں ۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں علم کے ساتھ فضل (فضیلة [رک باں]) کی اصطلاح کا ذکر کرکے لکھا ہے کہ یہ علم سے زائد اور برتر حقیقت ہے ۔ علم کے مرادفات میں ادراک، شعور اور معرفة، جیسے الفاظ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن کبھی محدود مفہوم میں فن [رک باں] اور صناعة کو بھی علم کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے.

سرسری طور پر ہر ادراک (بشمول حسّی) علم کہلا سکتا ہے، لیکن لفظ عالِم کا اطلاق ان انسانوں پر ہوتا ہے جو ادراکات کے کسی منظم سلسلے میں مزاولت (طول الملابسة) اور ممارست کے بعد درجۂ خاص یا امتیاز خاص حاصل کر لیتے ہیں؛ امام غزالیؒ نے اس تغاطُب (انسانوں کے لیے لفظ عالِم کے استعمال) پر اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ جو الفاظ خُداے تعالٰی کے لیے استعمال ہوے ہیں (مثلاً عَالِمُ الْغَیْبِ

وَالشَّہَادَۃ) ان کا اطلاق انسانوں پر درست نہیں (احیاء، کتاب اوّل، باب ۳)۔

شعور اور ادراک ایک سطح پر اگرچہ علم کہلا سکتے ہیں اور اسی طرح معرفۃ اور فقہ کو بھی علم کہا جا سکتا ہے، مگر ایک خاصِ دائرۂ استعمال کی وجہ سے عالم اور عارف و فقیہ [رک بآں] میں فرق ہے ۔ [نیز رک بہ عُلَماء]۔

شعور کے معنی ہیں ادراکِ جزئیات؛ اس لیے شاعر کے معنی ہوے ادراکِ جزئیات کرنے والا (جو ضروری نہیں کہ کُلّیات کا بھی مدرِک ہو)۔ فقیہ کا مطلب ہے معلومات و مدرکات کا عقلی تجزیہ کرنے والا (رک بہ مقالۂ علم، از ڈی ۔ بی ۔ میکڈانلڈ، در وُوٓ لائیڈن، بار اوّل) ۔ اسی لیے فقیہ عاقل و دانا شخص، یا کسی علم کی اصول بندی کرنے والے کو بھی کہتے ہیں ۔ مرورِ زمانہ سے فقیہ صرف قانونِ شریعت کے عالم کو کہا جانے لگا اور عالم اور فقیہ کچھ ہم معنی سے الفاظ بن گئے۔

علم کے اس مفہوم میں جب وسعت ہوئی اور حکمت (فلسفہ اور سائنس Science) اس کے دائرے میں آ گئی تو ایسے علم کا عالم حکیم (اور بعض اوقات مُحقّق) کہلایا ۔ عمومی طور سے علم میں وسعت اور فوقیتِ زائدہ رکھنے والے کو فاضل کہنے لگے، تاہم قانونِ شریعت کے جاننے والوں اور علومِ دینیہ میں دسترس رکھنے والوں کو عالِم کہنے کا رواج ہر دور میں غالب نظر آتا ہے۔

معرفۃ اور علم میں جزوی ترادف پایا جاتا ہے؛ چنانچہ القشیری نے اپنے رسالۃ میں لکھا ہے: ”المعرفۃ .... ھوالعلم“۔ اس کے باوجود القشیری ہی نے ان دونوں لفظوں کے امتیاز پر خاصا لکھا ہے ۔ موصوف کے یہ فقرے خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں: العارف فوق ما یقول والعالم دون ما یقول (= ”در اصل عارف وہ شخص ہے جو براہ راست، یعنی حواس و عقل کے واسطے کے بغیر، روحانی واردات کے طور پر علم حاصل کرتا ہے اور عالم وہ شخص ہے جو حواس و عقل کے ذریعے بعض حقائق کا ادراک کرتا ہے“)۔

متکلمین میں سے جن بزرگوں نے علم و معرفۃ میں امتیاز کیا ہے وہ علم کو مُرکّبات اور معرفۃ کو بسائط کے لیے استعمال کرتے ہیں (الجرجانی: تعریفات)۔

علم کی اقسام اور مختلف صورتوں کی بحث آگے آتی ہے ۔ یہاں مجملاً یہ اشارہ کافی ہو گا کہ علم کی بحث کے بنیادی طور پر دو بڑے عنوانات ہیں : (۱) ذاتِ باری کا علم (اس کا عالمِ الغیب والشہادۃ، علیم اور عَلّام ہونا)؛ (۲) وہ علم جو انسان کے لیے میسر کیا گیا ہے ۔ عقائد نسفی اور مواقف میں علم کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: علمِ قدیم اور علم حادث (یہ بحث آگے آئے گی)۔

ان تمام علوم کو جو کسی اصولی نظام کے تحت ضبطِ تحریر میں آئے علومِ مدوّنہ کہا جاتا ہے، جن میں سے نمایاں شاخوں پر اس مقالے میں بحث کی جائے گی (علومِ مدوّنہ کے لیے دیکھیے تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل علم)۔

(D.B. MACDONALD)

[مذکورۂ بالا بحث میں ڈی ۔ بی میکڈانلڈ کے محولۂ بالا مقالے (در وُوٓ لائیڈن، بار اوّل) سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلام کی علمی تاریخ میں علم کے پھیلے ہوے موضوعات پر قدرے تفصیل سے بحث مناسب خیال کی گئی ہے؛ چنانچہ اس مقالے میں جملہ علوم کو شامل کر کے اہم علوم سے ہر ایک پر مستقل مقالہ درج کیا گیا ہے تاکہ مسلمانوں کے علم اور علوم کا مجموعی تصور اور نقشہ قارئین کے سامنے آ سکے ۔ ادارہ]۔

مباحث کی ترتیب : اس طویل اور مبسوط مقالے کی (جو ہمارے مد نظر ہے) ترتیب یہ ہو گی (علوم سے متعلق مقالات کی ترتیب آگے کہیں آ رہی ہے ۔ یہاں فقط لفظ علم کے مباحث درج کیے جا رہے ہیں) :

۱ ۔ علم کی باضابطہ تعریفیں ۔

۲ ۔ علم کے مختلف تصورات؛ قرآن مجید، حدیث (و محدثین)، متکلمین، صوفیہ اور حکما کے زاویہ ہاے نظر ۔

۳ ۔ مسلمانوں کی علمی تحریک کے خصائص ۔

۴ ۔ اس علمی تحریک کا مغرب پر اثر ۔

۵ ۔ دور جدید میں مسلمانوں میں احیاے علوم کی تحریک ۔

۶ ۔ متفرق تصریحات ۔

ان مباحث کے بعد علوم (اور علوم مدونہ) کی بحث آئے گی اور پھر ایک خاص ترتیب کے ساتھ علم کی ہر بنیادی شاخ پر مقالات آئیں گے ۔

علم کی باضابطہ تعریفیں

علما نے علم کی کسی قطعی اور جامع و مانع تعریف سے بالعموم احتراز کیا ہے (جیسا کہ آگے چل کر بیان ہو گا)؛ تاہم ان کی پیش کردہ صدہا تعریفات کو اگر مجمل صورت دے دی جائے تو بھی ان کی تعداد خاصی ہو جاتی ہے ۔ یہاں ان میں سے چند نمایاں تعریفات دی جا رہی ہیں :-

علم ایک صفت ہے، جس کے ذریعے کسی شے کا ادراک حاصل ہوتا ہے؛ اس لحاظ سے یہ ایک ذہنی عمل (المعہود الذہنی) ہے (الایجی : مواقف)، یا صفت اضافیہ ہے عالم اور معلوم کے مابین (الآمدی : الابکار) ۔ علم معرفۃ شیء علی من ہو بہ ہے (الغزالی : المستصفی) ۔ علم ادراک یا تحصیل یا وجدان حقیقت ہے ۔ علم اذعان النفس ہے ۔ علم ثبوت ہے ۔ علم احاطہ (علی من ہو علیہ) ہے ۔ علم معنی النفس ہے ۔ علم نام ہے بیان و اثبات، یا تمییز اور قطع کا، یا تبیین کا اور یہ صفت النفس ہے ۔ علم شکل ذہنی (تصور اور تصدیق) ہے ۔ علم ارتسام ہے (یعنی ذہن میں رسم و نقش ہے معنی کا)، یا علامت ہے معنی کی، یا مطابقۃ الشیء بالشیء فی النفس ہے ۔ علم ہیئت برہانیہ ہے (کتاب السعادۃ) ۔ علم صورۃ الشیء فی الذہن ہے علم صورۃ الشیء فی العقل ہے ۔ علم وصول الروح علی المعنی ہے ۔ علم تحقق ہے ۔ علم افادہ ہے ۔ عقل معانی نظرت کا نزول ہے اور علم ان معانی کا اکتساب ہے ۔ علم متخیلات و متصورات کی تحقیق ذہنی ہے ۔ علم ایمان ہے (معتزلہ) ۔ علم اعتقاد ہے (علی ما ہو بہ) ۔ علم ایمان یا اعتقاد مع سکون النفس الیہ ہے ۔ علم اعتقاد جازم ہے مطابق الموجب کے لیے ۔ علم تذکر فی النفس ہے ۔ علم معلوم کا خیال ہے نفس عالم میں، یا تعرف ہے شیء معلوم کا ۔ علم رائے ہے، جو کنہ حقائق کے بارے میں ظاہر کی جاتی ہے ۔ علم ظل المدرک ہے فی نفس المدرک ۔ علم حرکت نفس کا نام ہے ۔ علم مضاف بالقیاس ہے ۔ علم ضد جہل ہے ۔ علم وجدان ہے اور اسے اشراقیین اور صوفیہ تجلی کہتے ہیں ۔ علم کلیات کی بصیرت کا نام ہے ۔ علم نور ہے، جو خدا کی طرف سے دل پر ڈالا جاتا ہے (ابو طالب المکی : قوت القلوب) ۔ علم شہادت ہے خدا کے وجود کی اور اس کی حقیقت کی ۔ علم بدیہی بھی ہے اور اکتساب بھی ۔ علم کشف سر ہے، جو نفس کی گہرائیوں میں موجود ہے ۔ علم : ہو اعتقاد الشیء علی ما ہو بہ ۔ علم : معرفۃ المعلوم علی ما ہو بہ ۔ علم : ادراک المعلوم علی ما ہو بہ (الاشعری) ۔ علم : ہو ما یصح لمن قام بہ اتقان الفعل ۔ علم : تبیین المعلوم علی ما ہو بہ ۔ علم : اثبات المعلوم علی ما ہو بہ ۔ علم : الثقۃ بان المعلوم علی ما ہو بہ ۔ علم : حصول صورۃ الشیء فی العقل ۔ علم : الصورۃ

الحاصلة عندالعقل ۔ علم: تمثل ماهية المدرَک فی نفس المدرِک ۔ علم: هو صفة توجب لمحلها تمييزًا بين المعانی لا يحتمل النقيض ۔ علم: هو تمييز معنی عندالنفس تمييزًا لا تحتمل النقيض بوجه ۔ علم: ان العلم نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم (متکلمین) ۔ علم: حصول معنی فی النفس حصولًا لا يتطرق اليه فی النفس احتمال کونه علی غير وجه الذی حصل به ۔ علم: حصولُ المعنی فی النفس تمييزه فی النفس عما سواه (الآمدی) ۔ علم: حصول معنی فی النفس حصولًا يتطرق اليه فی النفس تمييزه فی النفس عما سواه ۔ علم: صفة يتجلی بها المدرَک للمدرِک (مزید تعریفات کے لیے دیکھیے الشوکانی: ارشاد).

علم کی نسبۃً زیادہ جامع اور مقبول تعریفیں یہ ہیں:۔

(١) اعتقاد الشیء علی ما هو به (یہ بعض متکلمین (معتزلہ) کی رائے ہے)؛ (٢) معرفة المعلوم علی ما هو به (قاضی ابوبکر الباقلانی)؛ (٣) ادراک المعلوم علی ما هو به (امام الاشعری)؛ (٤) تبيين المعلوم علی ما هو به؛ (٥) اثبات المعلوم علی ما هو به؛ (٦) الثقة بان المعلوم علی ما هو به (٧) حصول صورة الشیء فی العقل او الصورة الحاصلة عند العقل؛ (٨) تمثل ماهية المدرَک فی نفس المدرِک؛ (٩) هو صفة توجب لمحلها تمييزًا بين المعانی لا يحتمل النقيض؛ (١٠) هو تمييز معنی عند النفس تمييزًا لا يحتمل النقيض بوجه.

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ان کثیر تعریفوں کے باوجود علم کی صحیح اور قطعی تعریف نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ امام غزالیؒ نے المستصفٰی میں اور الآمدی نے ابکار اور احکام میں قطعی تعریف پیش کرنے سے احتراز کیا ہے، البتہ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ تعریف کے بجاے مثال اور تجزیہ سے نشان دہی کی جا سکتی ہے.

امام فخرالدین الرازیؒ کا قول ہے کہ علم (بدیہی اور ضروری دونوں) کی تعریف علم ہی سے کی جا سکتی ہے اور یہ دَور ہے، جو محال ہے؛ لہٰذا علم کی تعریف کی کوشش لا حاصل ہے ۔ اس کے معنی یہ ہوے کہ علم ایمان و ایقان اور ذوق اور کشف کا نام ہے، جو ہونا ضرور ہے، مگر اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی ۔ اس کے باوجود، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، تعریفیں کی گئی ہیں.

علم کی تعریفوں کے لیے جدید ترین ماخذ Rosenthal: *Knowledge Triumphant*، لائیڈن ١٩٧٠ء، ہے ۔ قدیم ماخذ کے بارے میں دیکھیے (١) ابن سبعین (م ٦٦٩ھ / ١٢٧٠ء): بدّالعارف (یہ ایک مستقل کتاب ہے اور اس پر علم کلام کا نقطۂ نظر غالب ہے)؛ (٢) الآمدی (م ٦٣١ھ / ١٢٣٣ء): ابکار الافکار (اس میں بھی متکلمین کا نقطۂ نظر ہے)؛ (٣) امام الحرمین الجوینی (م ٤٧٨ھ/١٠٨٣ء): کتاب الارشاد؛ (٤) البزدوی؛ (م ٤٩٣ھ/١١٠٠ء): اصول الدین؛ (٥) احمد بن محمود الصابونی (م ٥٨٠ھ / ١١٨٣ء): الکفایہ فی شرح البدایہ؛ نیز عقائد کی کتابوں میں (٦) الایجی (م ٧٥٦ھ / ١٣٥٥ء): مواقف اور (٧) النسفی: عقائد؛ بعد کی کتابوں میں (٨) تھانوی (م ١١٥٨ھ/١٧٤٥ء): کشاف اصطلاحات الفنون؛ (٩) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادہ؛ (١٠) حاجی خلیفہ: کشف الظنون؛ (١١) صدیق حسن خان: ابجد العلوم، وغیرہ.

تعریفوں کی کثرت کا سبب: علم کی تعریفوں کی اس کثرت کا سبب نقطہ ہاے نظر کا اختلاف ہے ــــــ کہیں دینی، کہیں متکلمین کا، کہیں منطقیوں کا، کہیں حکما کا، کہیں تصوف کا ۔ ظاہر ہے کہ زاویۂ نظر تعریف کو معین شکل دینے میں کارفرما ہوا کرتا ہے اور اس کے نتیجے

میں تعریف خود بخود مختلف ہو جاتی ہے ۔ صرف علم کی ماہیت کے بارے میں اٹھائے گئے سوالات کو دیکھا جائے تو کثرتِ تعریفات کی علت سمجھ میں آ جاتی ہے، مثلاً یہ کہ کیا علم کا وجود ذہن میں مستلزم ہے (جیسا کہ حکما خیال کرتے ہیں)، یا یہ ذہن میں عالم و معلوم کے تعلق کا نام ہے (جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے).

صورت اول کے بارے میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں، لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا یہ ذہن میں شبح (صورت) کا نام ہے، یا اس کی صورت کے ارتسام کا، یا ظلّ کا ؟

پھر یہ سوال بھی اُبھرتا ہے کہ کیا یہ محض انفعالِ نفس ہے صورت کو قبول کرنے کے لیے، یا یہ فعلِ نفس ہے جس میں اس کے قبول کے لیے کوئی مثبت قوت موجود ہے؟

پھر اختلاف اس امر میں بھی ہے کہ آیا یہ کیف ہے، یا انفعال ہے، یا اضافہ ہے؟

اس قسم کے امتیازات کی وجہ سے علم کی تعریفیں بکثرت ظہور میں آ گئیں یا ان کی تعریفوں کی روشنی میں علم کی اقسام میں بھی کثرت آ گئی.

مثال کے طور سے اگر علم ''الحضوری ھو بحضور الاشیاء انفسھا عند العالم کعلمنا بذواتنا والامور القائمة بھا'' ہے تو یہ قسم علم حضوری کہلاتی ہے اور اگر یہ ''فالحصولی ھو بحصول صورة الشیء عندالمدرک و یسمی بالعلم الانطباعی ایضا لان حصول ھذا العلم بالشیء انما یتحقق بعد انتقاش صورة ذلک الشیء فی الذھن لابمجرد حضور ذلک الشیء عندالعالم'' ہے تو یہ قسمِ علم حصولی کہلائے گی؛ تاہم بعض علما نے علم حضوری سے انکار کیا ہے اور حضوری کو بھی حصولی ہی کہا ہے : و منھم من انکر العلم الحضوری و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانیة ایضًا حصولی (صدیق حسن خان : ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۲۲).

جن علما نے علم کو صورت قرار دیا ہے ان کے نزدیک بھی علم دو طرح کا ہے : ایک گروہ وہ ہے جو صور عقلیہ کو اشباح یا مُثُل قرار دیتے ہیں، مگر انھیں ماہیت علم میں شامل نہیں کرتے : ان کے خیال میں اشیا کے لیے وجود ذھنی حقیقی نہیں مجازی ہے ۔ دوسرا گروہ ان صور کو بھی ماہیات میں شمار کرتا ہے (صدیق حسن خان : ابجد العلوم، ص ۲۲، ۲۳).

علم کے مختلف تصورات

قرآن مجید :

قرآن مجید میں لفظ علم مختلف اشتقاقی صورتوں میں ۷۷۸ مرتبہ وارد ہوا ہے ۔ ان مواقع پر علم کی دونوں شکلیں مد نظر ہیں : اول، وہ علم جو ذاتِ باری کی وہ صفتِ خاص ہے جو علیم، اور عالم اور علّام وغیرہ صورتوں میں موجود ہے؛ دوم، وہ علم جو مخلوق، خصوصاً انسان، کو بھی ارزانی ہوا ہے.

قرآن مجید میں اس مادّے کے اشتقاقات جس کثرت سے آئے ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید کی رو سے علم کو غیر معمولی بلکہ فوق الکل اہمیت حاصل ہے اور جب یہ لفظ جزوی ترادف کے ساتھ دوسرے مرادفات (مثلاً تعقلون، یتدبرون، تفقھون، تشعرون وغیرہ) کے ساتھ مل کر یا ان کی جگہ آتا ہے تو ان سے علم کے طریقوں، غایتوں اور جہتوں کا پتا چلتا ہے ۔ مغربی حکما بڑے زمانے تک بھی باور کراتے رہے کہ انسانی علم کے بارے میں اسلام کا رویہ محض نظری اور داخلی ہے، یعنی عملی و تجربی (Empirical) نہیں : لیکن یہ خیال درست نہیں ۔ اسلام میں علم کی بڑی غایت جہاں معرفت ذات و صفات باری ہے

وہاں فلاح و خیرِ انسانی بھی ہے۔ اس کا ایک مقصد افادہ ہے۔ یہ تصور قرآن مجید کی آیات سے مترشح ہوتا ہے، مگر اس کی اساسیات محض مادی نہیں۔ مغرب کے فلسفۂ عملیت یا نتائجیت (Pragmatism) کے برعکس اس میں مادی اور ایں جہانی نتائج کے علاوہ روحانی نفع اور آخرت کی خیر بھی شامل ہے۔ یہ قرآن مجید ہی کے اثباتی اور مشاہداتی رجحان کا نتیجہ تھا کہ ازمنۂ مظلمہ کے خالص داخلی تصور علم کے بعد یورپ میں پہلے ذوق مشاہدہ و تحقیق اور پھر ذوق تجزبہ پیدا ہوا (یہ بحث آگے پھر آتی ہے)۔

قرآن مجید میں علم سے متعلق جو آیات موجود ہیں ان سے خدائے تعالٰی کے علم کی صفات خاص کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً:

(۱) علم کا مصدر و منبع (مبدأ) صرف خدا کی ذات ہے اور اس سے زیادہ جاننے والا بھی کوئی نہیں (وہ علیم و علّام ہے)۔ خدا کا علم وسیع و محیط ہے (واسِعٌ عَلِیْمٌ)۔ وہ انفس و آفاق کے علم کا مالک اور عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّھَادَۃِ ہے۔ وہ دلوں کی وہ باتیں بھی جانتا ہے جنھیں لوگ چھپاتے ہیں: وَ مَا تُخْفِیْ صُدُوْرُھُمْ اَکْبَرُ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۱۸)۔ زمینوں اور آسمانوں کے اسرار اور بر و بحر میں چھپی ہوئی جتنی حکمتیں ہیں خدا کا علم ان سب پر محیط ہے اور مفاتیح الغیب اسی کے ہاتھ میں ہیں: وَ عِنْدَہٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ (۶ [الانعام]: ۵۹)۔ جو کچھ آئندہ آنے والا ہے وہ اسے بھی جانتا ہے۔ یوم الساعۃ کا علم بھی اسی کے پاس ہے: (وَ عِنْدَہٗ عِلْمُ السَّاعَۃِ (۴۳ [الزخرف]: ۸۵)۔

(۲) علّام اور علیم کے ساتھ جب دوسرے اسما بطور تاکید و اضافہ آتے ہیں تو ان سے اللّٰہ تعالٰی کے علم کی دوسری وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں، مثلاً عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ، سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ، حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ، واسِعٌ عَلِیْمٌ، عَزِیْزٌ الْعَلِیْمُ جیسی تراکیب میں اللّٰہ تعالٰی کے علم غیر متناہی کے ساتھ ساتھ اس کی جملہ نوعیتیں اور اس کی جملہ ظاہر اور مخفی صورتیں، جو شانِ خداوندی کے دوسرے اوصاف سے متعلق ہیں، ظاہر ہوتی ہیں؛ مثلاً جب علیم کے ساتھ حکیم کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ خدائے تعالٰی ہر شے کا علم رکھنے کے علاوہ اس کے جملہ اسباب اور اس سے متعلق جملہ منافع و خواص اور تاثیرات اور اسی کے عملی نتائج سے بھی باخبر ہے اور انہیں بروے کار لانے والا بھی ہے [رَكّ بہ حکمت] اور چونکہ انسان کو تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہ کی ہدایت ہوئی ہے، اس لیے ایک لحاظ سے انسان کے لیے اصولِ ہدایت بھی یہی ہے کہ علم کے ساتھ عمل اور تدبیر اور تنظیم کار کا علم بھی ہو۔ اگرچہ انسان ضعیف البُنیان، جسے ظلوم و جہول کہا گیا ہے، خدا کے علم و حکمت کے محض کناروں ہی کو چھو سکتا ہے اور انسان کو (ان معنوں میں) خدا کے علم محیط سے نسبت یا مثال دینا بھی غلط ہے؛ تاہم اپنی محدود حد تک انسان علم و حکمت کے انہیں نشانات کو جمع کر کے مفید عملی نتائج حاصل کر سکتا ہے۔

اسی طرح علیم کے ساتھ واسع، حفیظ، سمیع اور عزیز جیسی توسیعات سے علم خداوندی کی غایتیں، جہتیں اور وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں، جنھیں وہ کارخانۂ عالم کی تنظیم کے لیے اپنی مشیت اور قانون کے تحت استعمال کرتا ہے۔

(۳) انسان جو علم حاصل کرتا ہے وہ بھی اللّٰہ تعالٰی ہی نے دیا ہے اور اس کی حقیقت، اس کے نتائج اور اس کے مضمرات کا صحیح علم بھی اسی کو ہے۔ انسان کو جو علم حاصل ہوا وہ وہبی بھی ہے اور اکتسابی بھی، مگر منبع ہر حال میں خدا کی ذات ہی ہے۔

(۴) اللہ تعالیٰ نے انسان کو انبیا کے ذریعے علم بھی دیا اور حکمت بھی عطا کی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکمت، علم کے اوپر (اس کے علاوہ) ایک زائد چیز ہے۔

(۵) بعض آیات کے سلسلے میں خدا کی طرف سے حکمت اور علم کے عطا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ اس طرح علم کا حکمت [رک باں] سے رابطہ پیدا کر کے اسے نظام تمدن یا کسی نظام ثقافت کی اساس بنا دیا ہے؛ چنانچہ معاش و سیاست و ریاست کے لیے جہاں علم کا ہونا ضروری ہے وہاں حکمت یا تدبیر کار کا جاننا بھی لازم ہے۔

(۶) قرآن مجید میں انبیا کی ایک صفت بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (۲ [البقرة]: ۲۴۷) بیان کی گئی ہے، جس سے علم کے ساتھ بدنی صحت کی فضیلت واضح ہوتی ہے۔ گویا اسے بھی سیاست و ریاست کے بنیادی اصولوں اور تقاضوں میں جگہ حاصل ہے۔

(۷) علم کے ساتھ رَحْمَةً کا لفظ بھی آیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ علم خدا کی طرف سے ایک رحمت ہے اور رحمت کائنات اور انسان کے جملہ مصالح و معاملات میں نظم و ارتباط پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس میں خدا کی صفت ربوبیت بھی شامل ہے۔ اس میں ایک لحاظ سے انسان کے لیے بھی رہنمائی ہے کہ وہ علم جو انسان کے لیے وسیلۂ خیر و فلاح و ارتقا نہیں بنتا، ناقص ہوگا۔

(۸) علم کے ساتھ ہُدًی و رَحْمَةً کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس سے دنیا اور آخرت کی کامل رہنمائی مقصود ہے۔ اس میں فوز و فلاح اور سعادت انسانی کی ترغیب ہے؛ مگر ہدایت کا لفظ کئی معانی کا حامل ہے: کہیں محض رہنمائی ہے، کہیں رہنمائی کے ساتھ ذرائع و وسائل کی نشاندہی بھی ہے۔ یہ ہدایت دنیوی [illegible] الہامی و وجدانی بھی ہے اور عقلی و تجربی بھی۔ غرض صحیح غایتوں اور نتیجوں تک پہنچنے کے لیے جس جس رہنمائی کی ضرورت ہے وہ مد نظر ہے۔ اکثر موقعوں پر ذہن اور ادراک کی صحت اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے اور اس سے سبق حاصل کرنے کو علم و ہدایت بتایا گیا ہے۔

(۹) قرآن مجید میں آیا ہے کہ آدم کو خدا نے اسماء سکھائے۔ ظاہر ہے کہ یہ پوری کائنات کا علم اشیاء بھی ہو سکتا ہے، اس کے مادی حصے کو سائنس کی بنیاد کہا جا سکتا ہے؛ مگر اس میں ذات و صفات کے دوسرے علم بھی شامل ہو سکتے ہیں، جو ماضی سے ہوں یا آئندہ سے متعلق ہیں۔ یہ اسرار الٰہی ہیں، جو انسان کو خدا کی طرف سے ملے ہیں یا مل سکتے ہیں۔

(۱۰) قرآن مجید میں آیا ہے کہ خدا نے انسان کو "بیان" [رک باں] سکھایا۔ اس سے جملہ بیانی اظہارات کی رہنمائی ہوتی ہے اور ادھر قرآن مجید کو بیان للناس (۳ [آل عمرٰن]: ۱۳۸) قرار دیا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ بیان علم و حکمت کا ذریعہ ہے۔

(۱۱) علم و تعلیم میں قلم و تحریر کے جملہ علوم شامل ہیں: اَلَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۹۶ [العلق]: ۴)۔

(۱۲) خداوند تعالیٰ نے نفوس کے اسرار اور ان کے اسرار کے مخفی ثمرات خیر و شر کا ذکر فرمایا ہے۔ اس سے علم النفس کی تحقیق کی ترغیب ہوتی ہے، جیسے علم احوال النفس یا ماہیۃ النفس یا تشخیص و طب روحانی (جیسا کہ امام غزالیؒ نے معارج القدس میں بیان کیا ہے)۔

(۱۳) جب قرآن مجید میں مختلف آیات کے ساتھ یَتَدَبَّرُوْنَ، یَتَفَکَّرُوْنَ، یَعْقِلُوْنَ اور تَعْقِلُوْنَ جیسے افعال آتے ہیں تو ان سے علم اولی کے بعد کی منزلیں (مثلاً تدبر، تفکر، تجزیہ، تجربہ) سامنے آتی ہیں۔ ظاہر ہے [illegible] قرآن مجید سے متاثر ہونے

والی قوم نے اس پر عمل کیا۔

(۴) قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ (۶ [الانعام]: ۹۷)۔ یعلمون سے مراد وہ لوگ ہیں، جو علم رکھتے ہیں، یا خدا کی طرف سے علم کی صلاحیت لے کر آئے ہیں، یا علم کے خواہش مند ہیں۔ علم کی یہ خواہش فطری اور طلب علم کی دعا سے پیدا ہوتی ہے۔ اس سے اہل علم اور اہل ذکر کی خصوصیت و فوقیت کا احساس پیدا کیا گیا ہے۔

(۵) آلاء اللہ، آیات اللہ اور ایّام اللہ، یعنی اقوام سابقہ کی تاریخ کا علم بھی علم کا ایک حصہ ہے اور اس کے تحت سیاحت عالم (بغرض مشاہدہ و عبرت) اور اس سے ہدایت کے راستوں کی جستجو کی جو ترغیب ہوتی ہے وہ قرآن مجید کے مطالعے اور اس کی آیات پر تدبر کرنے ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

ان سب تفصیلات سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ مسلمانوں میں علم کی تحریک ان کے اسی دینی منبع (یعنی قرآن مجید) سے پیدا ہوئی اور وہ انہیں راستوں پر آگے بڑھی جو مسلمانوں نے مطالعۂ قرآنی اور احکام الٰہی کی پیروی میں اختیار کیے (یہ بحث آگے چل کر آتی ہے)؛ چنانچہ دینی علوم کے علاوہ مختلف دوسرے علوم، مثلاً جغرافیہ، تاریخ، رجال، تذکرہ اور نظری و تجربی علوم، مثلاً سائنس و ریاضیات، نیز علوم الادب، مثلاً طبیعیات و فلکیات وغیرہ اسی رہنمائی کی رہین منت ہیں۔ اندریں صورت روزنتال Rosenthal (جس نے مسلمانوں کے علمی تصورات پر ایک عمدہ کتاب *Knowledge Triumphant* لکھی ہے اور جس سے اس مضمون میں بعض جگہ استفادہ کیا گیا ہے) کا یہ بیان کہ قرآن مجید نے علم پر جو غیر معمولی زور بعض سریانی رسائل دینی و علمی کے زیر اثر دیا ہوگا اس لیے قابل قبول نہیں کہ مذکورہ رسائل کی موجودگی کے باوجود عیسائیوں (اور یہودیوں) کی علمی تحریک اس زمانے میں (یا اس سے قبل) اس طرح پر علمی بحث جس پر مسلمانوں کے یہاں ترقی اور بہار آئی، کوئی تحریک تھی بھی تو وہ اتنی زوردار نہ تھی کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس سے اثر پذیر ہوتے، جیسا کہ فاضل موصوف نے ظاہر کیا ہے۔ حقیقت وہی ہے جس کا قرآن مجید میں ذکر آیا ہے: وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۭ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا ؀ اور خدا نے تم پر (آنحضرتؐ پر) کتاب اور دانائی اتاری ہے اور تمہیں وہ باتیں سکھائی ہیں جو تم نہیں جانتے تھے اور خدا کا تم پر بڑا فضل ہے (۴ [النسآء]: ۱۱۳)۔ یہ مغرب کی سادہ سرشتی اور حواس پرستی ہے کہ وہ علم لدنی کا قائل نہیں، ورنہ انبیا تو درکنار عام انسانوں کے علم کا ایک بڑا حصہ بھی عطائے ربانی کا فیضان ہے۔ جس طرح خود حیات ایک فیضان الٰہی ہے، اسی طرح علم بھی فیضان ایزدی ہے (اس کی عمدہ تشریح تفتازانی نے اپنے تعریفۂ فیض یا فیضان کی صورت میں کی ہے، مگر ان کا بیان حکیمانہ ہے، اس لیے الجھ گیا ہے)۔

بہر حال قرآن مجید میں علم کی ماہیتوں اور وسعتوں کا جو ذکر ہے اس کے زیر اثر علم کی چند بڑی خصوصیتیں متعین ہوتی ہیں:

(۱) علم کی وسعت: خدا کی صفت واسع علیم ہے۔ اس تصور کی تحریک سے مسلمانوں کے یہاں دائرۂ علمی وسیع تر ہوا اور انسان بھی اسی خالق کے سرچشمۂ علم سے زیادہ سے زیادہ مستفید ہونے پر مائل ہوا۔

(۲) غنی کی دولت: مسلمانوں نے غنی اور فقر میں فرق کیا اور [illegible] کی حوصلہ شکنی کی۔ اہل فکر کا ایک گروہ (دیکھیے: [illegible]) تو علمی مزاج کی علامت مانتا ہے [اور بقول روزنتال مسلم علما میں سے بھی بعض اس موقف میں متفق تھے، دیکھیے Rosenthal: *Knowledge Triumphant*، ص ۲۹۶]،

لیکن یہ مبالغہ ہے۔ در اصل وہ شک جو یقینی حقیقتوں کے بارے میں کیا جاتا ہے، مجہولیت اور لاادریت پر ختم ہو جاتا ہے۔ جس طرح یقینی سائنسی تجربے پر شک نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح یقینی روحانی تجربوں پر بھی شک نہیں ہونا چاہیے۔ یہ الہامی واردات بھی قطعی ہیں، البتہ مادیات کے نادیدہ خواص کے بارے میں شک کرنے سے تحقیق و تیقن کی تحریک ہوتی ہے۔ ایسے شک سے یقین کا حصول ممکن ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ شک برحق ہے۔ جو علم یقینی نہیں ہو سکتا، وہ انتشار کا موجب ہو گا اور اس سے سکون قلب پیدا نہیں ہو گا۔ قرآن مجید نے اسی لیے ظن پر یقین کو ترجیح دی ہے بلکہ ارشاد ہوا ہے کہ بعض گمان گناہ ہیں: إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۲)۔

(۳) مشاہدہ و تجربہ: اوہام اکثر ناواقفیت میں پیدا ہوتے ہیں۔ قرآن مجید میں ان کے مشاہدہ و تجربہ پر زور دیا گیا ہے؛ چنانچہ بر و بحر اور ارض و سماوات کے حقائق کے مطالعہ و تحقیق کی بار بار تاکید آئی ہے۔

(۴) تدبر و تفکر کے ساتھ ذکر پر زور دیا اور ظاہر ہے کہ ذکر، تفکر کی تنظیم کا نام ہے۔ اس تنظیم کے بغیر تفکر کی تکمیل نہیں ہوتی۔

(۵) علم و عمل: علم اور عمل کو لازم و ملزوم قرار دیا اور علم کے ساتھ حکمت [رک بآں] کا تذکرہ کر کے علم کی ان منزلوں کی نشاندہی کی جن کا تعلق حقائق عالیہ اور زندگی کے معاملات کی عملی تنظیم سے ہے۔

(۶) علم کو انسان کے ظاہر و باطن اور دنیا و عقبیٰ دونوں کے لیے مفید اور سود مند قرار دیا۔ اس سے اسلام کے نظریۂ علم میں کلیت پیدا ہو گئی ہے۔ اسلام ذاتی حقیقتوں میں یقین رکھتا ہے اور زندگی کو جزوی طور پر دیکھنے کا قائل نہیں۔

(۷) علم کا مقصود معرفت الٰہی اور معرفت نفس ٹھہرا، جس سے لذت یقین اور سعادت دنیا و آخرت حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس ارتیابیت (Scepticism) کی ضد ہے جو یونانی فکر کا ایک مستقل دبستان ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی علم یقینی یا صحیح نہیں۔ یہ اس جزمیت (Dogmatism) کے بھی خلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر علم صحیح ہے۔ یہ نظریہ حواس کی لغزشوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

علم مسلمانوں کے لیے دین ہے [جیسا کہ یونانیوں کے ہاں فلسفہ دین تھا]۔ دین انسان کی کل زندگی پر حاوی ہے اور حواس و روح، دنیا اور آخرت، سب اس میں شامل ہیں (باقی بحث مذہب کے عنوان کے تحت آتی ہے)۔

غرض جہاں تک علم جدید کا تعلق ہے، اسلامی علم سے مراد محض دینیات ہی نہیں، اس کی مصلحتیں بھی اس میں شامل ہیں۔ حواس سے محسوس کرنے کے بعد عقل سے دیکھنا، تجزیہ کرنا، حقیقت تک رسائی حاصل کرنا اور اس پر عمل کر کے ایسے معاملات کو ذریعہ بنانا نصب العین ہے۔ ان تمام کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

علم حدیث کی رو سے
اور اصول حدیث کی نظر میں

قرآن مجید کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی احادیث ہی ہیں جو قرآن کی تشریح و تفسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

صحیح کتابوں میں علم (بعنوان کتاب العلم) کی اہمیت و فضائل پر وافر مواد موجود ہے۔ احادیث کے اکثر مجموعوں میں علم کو نہایت بلند مرتبہ پر جگہ دی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں بدء الوحی اور کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم

لائی گئی ہے ۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حدیث اور محدثین کی نظر میں علم کی قدر و قیمت کیا ہے ۔ صحیح بخاری کے چند عنوانات سے، جو درج ذیل ہیں، امام بخاریؒ کے اپنے تصور علم کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے :

(۱) باب : العلم قبل القول و العمل؛ (۲) باب : ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولھم بالموعظۃ والعلم کی لا ینفروا؛ (۳) باب الفھم فی العلم؛ (۴) باب الاغتباط فی العلم والحکمۃ؛ (۵) باب الخروج فی طلب العلم؛ (۶) باب فضل من علم و علّم؛ (۷) باب فضل العلم؛ (۸) باب تحریض النبیؐ وفد عبدالقیس علی ان یحفظوا الایمان والعلم؛ (۹) باب الرحلۃ فی المسئلۃ النازلۃ و تعلیم اھلہ؛ (۱۰) باب التناوب فی العلم؛ (۱۱) باب کیف یقبض العلم؛ (۱۲) باب لیبلغ العلم الشاھد الغائب؛ (۱۳) باب کتابۃ العلم؛ (۱۴) باب حفظ العلم؛ (۱۵) باب الحیاء فی العلم؛ (۱۶) باب ذکر العلم و الفتیا فی المسجد۔

صحیح بخاری کی طرح احادیث کے دوسرے مجموعوں میں بھی علم کی اور تعلیم و تعلّم کے اصول و طرق کے بارے میں واضح ارشادات موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ نیز Wensinck : المعجم المفھرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادۂ علم؛ Rosenthal : Knowledge Triumphant، لائیڈن ۱۹۷۰ء)۔ ظاہر ہے کہ احادیث میں حکما کی فلسفیانہ اور متکلمین کی استدلالی تعریفات موجود نہیں، تاہم ان میں علم کے متعدد عملی مقاصد و غایات کے اصول آ گئے ہیں اور باقاعدہ علوم کی سمت نشاندہی کی گئی ہے ۔ بہر حال ان میں علم سے مراد سرچشمۂ اول قرآن مجید اور احادیث رسولؐ کی روایت و حفاظت کا علم ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان میں علم کی دوسری شاخوں، مثلاً حقائق کائنات کے مشاہدات اور مبادیِ حیات کی معرفت کے علم کی طرف اشارے اور ان کے مطالعے کی ترغیب بھی موجود ہے ۔

ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے علم قرآن کے حصول کو رحمت الٰہی کا موجب قرار دیا ہے، نیز طلب علم کو جنت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے ۔ ایک دوسری حدیث میں آپؐ نے اس علم و ہدایت کو جو آپؐ کو خدا کی طرف سے ملا، زرخیز زمین سے تشبیہ دی ہے جو ثمر آور ہوتی ہے ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے رضاے الٰہیہ کی خاطر بے غرض حصول علم اور بے غرض اشاعت علم کو بہت سراہا ہے ۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہؑ سے بذریعہ وحی فرمایا کہ میں علیم ہوں اور ہر صاحب علم سے محبت کرتا ہوں ۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ علم کا سیکھنا اور سکھانا ذکر خدا کی طرح فضیلت رکھتا ہے؛ نیز آپؐ نے فرمایا کہ خود مجھے اللہ تعالیٰ نے علم و ادب سکھانے کے لیے بھیجا ہے ۔

ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے فرمایا: علم حاصل کرو، کیونکہ اللہ کی خوشنودی کے لیے علم کی تعلیم لازمی ہے؛ علم کی طلب عبادت ہے؛ علم کی تلاش جہاد ہے؛ بے علموں کو علم سکھانا صدقہ ہے؛ مستحق لوگوں کو علم سکھانا اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے؛ علم حلال و حرام (کے مابین امتیاز) کا نشان ہے، جنت کے راستوں پر روشنی کا ستون ہے، تنہائی میں مونس ہے، پردیس میں رفیق ہے، خلوت میں ندیم ہے، دشمن کے مقابلے میں ہتھیار ہے، دوستوں میں زینت ہے؛ علم کے ذریعے بلندی اور امامت ملتی

ہے: علم اہلِ علم کی سیرت کو [مکمل کر کے انہیں دوسروں کے لیے] نمونہ بناتا ہے اور ان کے لیے بر و بحر کے رہنے والے دعا کرتے ہیں۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: ہر چیز کا کوئی نہ کوئی ستون ہوتا ہے اور اس دین [اسلام] کا ستون علم ہے۔ سفیان الثوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ نیت نیک ہو تو طلبِ علم سے افضل کوئی عمل نہیں۔ ایک حدیث میں طلبِ علم کے دوران میں موت کو شہادت قرار دیا گیا ہے۔ دوسری حدیث میں عالم کو شہید پر فضیلت دی گئی۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک مسجد میں بیٹھ کر فرائض و سنّت کی اور علم دین کی تعلیم دینا جہاد سے افضل عمل ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: جو متعلم (طفل) طلبِ علم اور عبادت میں نشو و نما پاتا ہے اور بڑا ہو جاتا ہے اور اپنی اسی حالت پر استوار رہتا ہے، اسے ستّر صدیقوں کا ثواب ملتا ہے۔ ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ بوڑھا آدمی جوان سے علم حاصل کرنے میں نہ شرمائے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: علم سے مؤمن کی کبھی سیری نہیں ہوتی؛ وہ علم حاصل کرتا ہی رہتا ہے یہاں تک کہ جنت میں پہنچ جاتا ہے۔

ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ علم کی آفت نسیان ہے اور علم کی تباہی یہ ہے کہ نااہل کے حوالے کر دیا جائے۔

یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کی سب سے بڑی علمی تحریک دورِ اسلامی میں پیدا ہوئی۔ منجملہ دوسری احادیث کے مندرجۂ ذیل حدیث میں ان خاص ترغیبی اثرات کا پتا چلتا ہے جن سے یہ تحریک فروغ پذیر ہوئی: طلب العلم فریضۃ علٰی کلّ مسلم [بعض جگہ و مسلمۃ بھی ساتھ آیا ہے۔ یوں مسلم میں بھی مسلمہ شامل ہے]۔ [illegible] یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہے کہ احادیث میں باب العلم کی تدوین نے ایک طرف علم حدیث کے مختلف طریقوں اور ان کی حفاظت کی ضرورت کے لیے ایک اصول کو متعین کیا اور دوسری طرف یہ رہنمائی بھی دی کہ قرآن مجید کو حدیث ہی کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے۔ بلا شبہہ علم ایک دینی فریضہ ہے، مگر اس میں کائنات پر غور و فکر اور حکمت کے مطالعے کا عمومی رخ بھی شامل ہے۔ اسی طرح علم حدیث ہی کی رہنمائی سے علوم و معارف کا استخراج ہوا اور اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن مجید کے زیر اثر اور روایتِ حدیث کی جستجو نے مسلمانوں کے لیے کئی دوسرے علوم و فنون کی راہیں کھول دیں۔ رجال، لغت، علم معرفت صحابہ، تاریخ، جغرافیہ، جغرافیۂ طبعی، علم الانساب والقبائل، علم فراست و قیافہ، کلام، منطق عقلی، ریاضی و ہیئت بلکہ خود ایجاد و اکتشاف و انکشاف کا ذوق، یہ سب علوم قرآن و حدیث کے رہینِ منت ہیں۔

یہ امر بھی اہم تھا کہ قرآن و حدیث کی اس رہنمائی میں محدثین، صحابہ و تابعین نے تحصیلِ علم پر خاص زور دیا۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود لڑکوں کو پڑھتے دیکھتے تو فرماتے: "شاباش! تم حکمت کے سرچشمے ہو، تاریکی میں روشنی ہو۔ تمھارے کپڑے پرانے ہوں تو کیا، مگر دل تر و تازہ ہیں۔ تم علم کے لیے گھروں میں مقید ہو، مگر تم ہی قوم کے مہکنے والے پھول ہو"۔

حضرت عبداللہؒ بن مبارک سے پوچھا گیا: "آپ کب تک علم حاصل کرتے رہیں گے؟" جواب دیا: "موت تک"۔ سفیان بن عیینہؒ سے پوچھا گیا:

"طلب علم کی ضرورت سب سے زیادہ کسے ہے؟" جواب دیا: "جو سب سے زیادہ صاحب علم ہے"۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ علم کم ہونے نہ پائے، [illegible] اے لوگو! علم سیکھنے میں مشغول رہو، آپس میں مل جاؤ اور علم کا چرچا کرو ورنہ علم جاتا رہے گا۔ حدیث کا مذاکرہ کرو، کیونکہ علم مذاکرے سے بڑھتا ہے۔ [illegible] کا قول ہے: "مجھے دو آدمیوں پر بڑا رحم آتا ہے: ایک اس پر جو علم حاصل کرنا چاہتا ہے، مگر سمجھ نہیں رکھتا اور دوسرے اس پر جو سمجھ رکھتا ہے، مگر علم حاصل کرنا نہیں چاہتا"۔ نیز فرمایا: "ان لوگوں پر بڑا تعجب ہے جو علم حاصل کرنے کی مقدرت اور طاقت رکھتے ہیں، مگر علم حاصل نہیں کرتے"۔

محدثین کے نزدیک علوم کی تقابلی فضیلت کی تفصیل میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔ اسحٰقؒ بن راھویہ کے نزدیک علم کا مطلب یہ ہے کہ وضو، نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ ضروریات دین کا علم حاصل کرنا لازمی ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ آدمی کو اتنا علم ضرور حاصل کرنا چاہیے کہ اپنے دین سے فائدہ اٹھا سکے۔ عبداللہ بن مبارکؒ کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ آدمی کو کسی بات میں شک ہو تو اس کے ازالے کے لیے سوال کرے۔ سفیان بن عیینہؒ کہتے ہیں کہ تحصیل علم اور جہاد مسلمانوں کی جماعت پر فرض کفایہ ہے، یعنی اگر ایک گروہ یہی ادا کر دے تو باقی لوگ سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ احمد بن صالح بھی یہی مراد لیتے ہیں۔ [ظاہر ہے کہ یہاں لفظ علم، [illegible] کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، ورنہ ضروری علم دین یا علم معنوی تو ہر مسلم پر فرض قرار دیا گیا ہے]۔

محدثین کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) فرض عین اور (۲) فرض کفایہ۔ دین کے فرائض کا اجمالی علم فرض عین ہے۔ اس کی تحصیل ہر آدمی کے لیے لازمی ہے۔ اس علم میں [illegible] یعنی زبان و قلب سے اس بات کا اقرار شامل ہے کہ اللہ واحد ہے، اس کا کوئی شریک اور نظیر نہیں، نہ اس کی کوئی مانند ہے نہ ساتھی اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے، وہی ہر چیز کا خالق ہے، زندگی اور موت اسی کے اختیار میں ہے؛ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور جملہ صفات کے اعتبار سے یکتا و منفرد و مختص ہے؛ نیز اس بات کا اقرار و اعلان کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اللہ کے خاص بندے، رسول اور خاتم النبیین (آخری نبی) ہیں۔ موت کے بعد حشر، جزا و سزا، جنت اور دوزخ۔ اقرار نیز اس بات کا اقرار کہ قرآن مجید اللہ کا کلام برحق ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم پر بذریعۂ وحی نازل ہوا۔ اس پر ایمان لانا اور اس کی آیات محکمات پر عمل کرنا فرض ہے۔ یہ جاننا بھی لازمی ہے کہ رات دن میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان باتوں کا علم بھی لازمی ہے جن کے بغیر نماز پوری نہیں ہوتی، مثلاً طہارت، نماز کے ارکان و احکام اور یہ کہ رمضان کے روزے فرض ہیں اور روزے کے احکام کا علم بھی فرض ہے۔ مالدار آدمی کے لیے یہ جاننا بھی فرض ہے کہ زکوٰۃ کن چیزوں پر فرض ہے اور کتنی اور کب فرض ہے؟ بشرط استطاعت عمر بھر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔ اسی طرح انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حلال و حرام چیزوں کا علم بھی لازمی ہے۔

[illegible] علوم کی تحصیل [illegible] اور ان میں بعض محدثین کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ ایسے علم [illegible] اگر ایک آدمی بھی حاصل کر لے اور باقی نہیں [illegible] تو [illegible] سکیں تو اس [illegible] سبکدوش ہو جائیں گے، مگر [illegible] معاملہ ہے۔ جعفرؒ بن محمدؒ کے نزدیک [illegible] محصور ہے:

(۱) پروردگار کی معرفت؛ (۲) اس کے احسانات کی معرفت؛ (۳) اس کے احکام کی معرفت؛ (۴) ان امور کا علم جن سے انسان دین سے نکل جاتا ہے (تاکہ ان سے محفوظ رہے)۔

حسن بصریؒ کا قول ہے کہ محض اللہ کی خاطر علم حدیث کا حصول دنیا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے۔ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ علم سے بہتر کوئی طریقہ نہیں جس سے عبادتِ الٰہی ممکن ہو۔ اسحقؒ بن ابراہیم کے نزدیک علم ضرور حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ علم ہدایت کی راہ دکھاتا ہے اور ہلاکت سے بچاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ عالم زمین پر خدا کا امین ہے۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ علم کا ایک باب سیکھنا اور اس پر عمل کرنا دنیا اور دنیا کی تمام نعمتوں سے بہتر ہے۔

سفیان الثوریؒ کے نزدیک علم دنیا میں بھی باعثِ عزت ہے اور آخرت میں بھی۔ خلیفہ عبدالملک ابن مروان نے علم کو دولت مند کا جمال اور غریب کی دولت قرار دیا ہے۔ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے: علم کی دولت خوش نصیب آدمی کو ملتی ہے اور بدنصیب اس سے محروم رہتا ہے۔ داناؤں کا کہنا ہے کہ اہلِ علم کی برتری کا ثبوت یہ ہے کہ لوگ ان کی اقتدا کرتے ہیں۔ معلم نیکیوں کا راستہ دکھاتا ہے۔ بھلائی کرنے والا اور بھلائی کی راہ دکھانے والا ثواب میں دونوں برابر ہیں۔

فقہا اور متکلمین کی رائے: رفتہ رفتہ علم کی تعریف میں مفہوم عقلی، منطقی اور فلسفیانہ مفہوم شامل ہوتا گیا اور فقہا اور متکلمین بھی یہ تعریفیں قبول کرتے گئے۔ فقہا کی کتابوں میں علم کی ماہیت و حقیقت کے بارے میں عقائد اور بعض دیگر فقہی مسائل کے ضمن میں بحث آتی ہے اور متکلمین نے تو اسے براہِ راست اپنا موضوع بنا لیا۔ اس بحث پر منتشر مواد بھی اس کثرت سے موجود ہے کہ اس کا سمیٹنا یا احاطہ کرنا آسان کام نہیں۔ فقہ، عقائد اور علم الکلام کی کتابوں میں بکھرا ہوا یہ وسیع مواد تین زمروں میں آتا ہے: (۱) علم کی ماہیت اور تعریف؛ (۲) علم باری تعالیٰ کی بحث؛ (۳) انسان کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں۔ عام طور پر علم کی ماہیت کے بارے میں فقہا و متکلمین کے جو اقوال ملتے ہیں ان میں سے ذیل کے قول کو امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی (الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء، ص [illegible] ببعد) نے بہت مستند کہا ہے: العلم معرفة المعلوم علی ما ھو بہ (یعنی علم نام ہے معلوم چیز کی معرفت و واقفیت کا جیسی کہ وہ نفس الامر میں ہے)۔ قدیم معتزلہ کے ہاں علم کی یہ حد اور ماہیت مسلّم تھی (العلم ھو اعتقاد الشیء علی ما ھو بہ مع توطین النفس (۔ علم نام ہے اعتقاد کا، جو کسی چیز کے بارے میں دل میں پیدا ہو اور اس سے اطمینان بھی حاصل ہو)۔ یہ تعریف بعد میں علمی نقطۂ نظر سے ناقص معلوم ہوئی، اس لیے متأخرین معتزلہ نے مندرجۂ بالا قول کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کر دیا کہ اذا وقع ضرورة او نظر، یعنی جب اس کی حاجت ہو یا بحث و نظر کا موقع ہو (الارشاد، ص [illegible] تا [illegible])۔

متکلمین نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) علمِ قدیم اور (۲) علمِ حادث۔ علمِ قدیم باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ یہ قائم بالذات اور اللہ جل شانہ کی صفت واجب ہے، جو غیر متناہی معلومات پر مشتمل اور تمام موجودات پر محیط ہے۔ اس علم پر ضروری، استدلالی وغیرہ اصطلاحات کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ علمِ حادث کا تعلق مخلوق سے ہے اور اس کی [illegible] ہیں: ایک ضروری

بدیہی، جس کے حصول میں انسان کو اپنی قدرت و طاقت صرف نہ کرنی پڑے، جیسے محسوسات کا علم (آگ کا گرم ہونا، سورج کا روشن ہونا وغیرہ)؛ علم حادث کی دوسری قسم علم نظری یا کسبی ہے، جو محنت و اکتساب سے حاصل ہوتا ہے۔ علم کی ان دونوں قسموں (علم حادث ضروری اور علم حادث نظری) میں ایک فرق یہ ہے کہ علم ضروری یا بدیہی ہر انسان کی حاجت و ضرورت ہے اور وہ اس کے بغیر ضرر سے دو چار ہو سکتا ہے، جیسے یہ جاننا کہ آگ گرم ہوتی ہے اور جلا دیتی ہے، یا مثلاً یہ جاننا کہ اجتماع ضدین محال ہے، جیسے رات اور دن یا روشنی اور تاریکی کا جمع ہونا محال ہے؛ لیکن علم نظری یا اکتسابی کا عدم حصول لازماً ضرر کا باعث نہیں ہو سکتا (دیکھیے الارشاد، ص ۸ ببعد)۔

فرقۂ مرجئہ میں سے غیلان الحنفی الدمشقی اور اس کے متبعین (جو غیلانیہ کہلاتے ہیں) کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری یا بدیہی علم اور دوسرا اکتسابی علم۔ اس بات کا علم کہ تمام اشیا مُحدَث اور نئی پیدا شدہ ہیں اور اس کے حصول کے لیے کسی محنت یا اکتساب کی ضرورت نہیں، بدیہی ہے؛ لیکن اس بات کا علم کہ ان اشیا کا مُحْدِث (پیدا کرنے والا) اور مُدَبِّر (تدبیر و حکمت سے چلانے والا) صرف ایک ہے، دو نہیں، اکتسابی علم ہے، جو کوشش سے حاصل ہوتا ہے۔ غیلانیہ کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ذات اور آپؐ کی لائی ہوئی شریعت کا علم بھی اکتسابی ہے۔ غیلانیہ کے نزدیک ایمان اور اسلام دو مترادف الفاظ ہیں۔ ایمان، مجرد اقرار باللسان کا نام ہے اور علم کا ایمان [تصدیق] سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱: ص ۱۳۰)۔ اھل سنت میں سے [illegible] الحکم سے منقول ہے کہ معرفت کی تمام اقسام اضطراری (لازماً حاصل ہونے والی) اور وہبی ہیں، جو پیدا ہونے کے بعد ضروری طور پر حاصل ہو جاتی ہیں، تاہم [illegible] معرفت اس وقت ممکن ہوتا ہے جب انسان فکر و غور اور استدلال سے کام لیتا ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۴۸)۔

علم باری تعالی کے متعلق امام ابو حنیفہؒ (الفقہ الاکبر، مع شرح ملا علی القاری الحنفی، طبع [illegible] ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء، ص ۹۱ تا ۹۳) کا مسلک یہ ہے کہ وہ ازلی ہے۔ علم ہونا اللہ تعالی کی اسی طرح قدیم اور ازلی صفت ہے جس طرح قدرت اس کی ازلی صفت ہے۔ اللہ تعالی ازل میں بھی اشیا کو ان کے وجود میں آنے سے قبل جانتا تھا اور وہی ان اشیا کی مشیت و قدرت کا مالک ہے۔ دنیا اور آخرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس کی مشیت، علم، قضا و قدر سے ہوتا ہے اور اس نے لوح محفوظ میں لکھ دیا ہے۔ اللہ تعالی کے علم کے بارے کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی ایک معدوم شے کو اس کی حالت عدم (یا غیر موجود ہونے کی صورت) میں بھی جانتا ہے۔ یہ بات بھی اس کے علم میں ہے کہ جب وہ اس معدوم شے کو وجود میں لائے گا تو اس وقت وہ کیسی ہو گی۔ اسی طرح وہ موجود شے کو اس کی حالت وجود میں بھی جانتا ہے۔ اسے اس بات کا بھی علم ہے کہ وہ موجود شے کیسے فنا ہو گی۔ وہ قائم (ایستادہ) شے کو اس کی حالت قیام میں بھی جانتا ہے اور جب وہ چیز بیٹھ جاتی ہے تو وہ اس کی حالت و کیفیت قعود میں بھی جانتا ہے۔ موجودات پر جو تغیر و حدوث طاری ہوتا ہے اس کا علم باری تعالی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ اس کا علم تغیر و حدوث سے پاک ہے؛ البتہ مخلوقات کے احوال تغیر و اختلافات سے دو چار ہوتے رہتے

ہیں (حوالۂ سابق) ۔ امام اہل السُّنّت ابوالبرکات النسفی (عمدۃ عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ، مطبوعۂ لنڈن) کے نزدیک علم خدا کی صفتِ کمال میں سے ہے ۔ قدرت کی طرح علم اللہ تعالٰی بھی ازلی اور واجب الوجود ہے ۔ امام فخر الدین الرازی (کتاب الاربعین، ص ۱۳۳، ۱۳۶ ببعد) لکھتے ہیں کہ اللہ تعالٰی عالم ہے کیونکہ اس کے افعال (مثلاً نظامِ کائنات وغیرہ) محکم اور پختہ ہیں اور یہ محکمی و اتقان اور پختگی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان محکم افعال کا سرچشمہ ضرور علم سے متصف ہے؛ لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالٰی کا علم واجب الوجود ہے، جو تمام ممکنات و موجودات پر محیط ہے ۔

معتزلہ بھی اس بات کے تو قائل تھے کہ اللہ تعالٰی ازل سے علیم و قدیر ہے، مگر اس کا علم و قدرت گوشت پوست کے انسان کے علم و قدرت کی طرح نہیں بلکہ اللہ سے علم کی نسبت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ذات سے جہل کی نفی کی جائے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۴ تا ۱۶۵) ۔ علم باری تعالٰی کے سلسلے میں امام ابو محمد ابن حزم (کتاب الفصل فی الملل والأھواء والنحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۷) لکھتے ہیں کہ علم باری تعالٰی کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے ۔ جمہور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالٰی کی ذات پر علم کا اطلاق مجازی ہے، حقیقی نہیں ۔ ملت اسلامیہ کے باقی سب لوگوں کے نزدیک اللہ تعالٰی کا علم حقیقی ہے ۔ جہم بن صفوان، ہشام بن حکم، محمد بن عبداللہ اور ابن سیرہ اور ان کے پیروکار اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالٰی کا علم غیر ذات (علمُ اللہ ھو غیرُ اللہ) ہے اور مخلوق ہے ۔ اہل السُّنّت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کا علم حقیقی، ازلی اور غیر مخلوق ہے؛ اللہ کا علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے (علمُ اللہ لیس ھو اللہ و لا ھو غیرُ اللہ) ۔ امام ابوالحسن الاشعریؒ کا ایک قول تو یہ ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہیے کہ اللہ کا علم عینِ ذات اور نہ غیر ذات (ھو اللہ ولا ھو غیرُ اللہ) ہے ۔ الاشعری کا دوسرا قول، جس میں الباقلانی بھی ان سے اتفاق کرتے ہیں، یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کا علم اللہ تعالٰی کی ذات سے الگ یعنی غیر ذات ہے (علم اللہ تعالٰی ھو غیر اللہ و خلاف اللہ)، لیکن بایں ہمہ غیر مخلوق اور ازلی ہے ۔ ابو ہذیل العلاف کے نزدیک اللہ کا علم ازلی اور عین ذات ہے (علم اللہ لم یزل و ھو اللہ) ۔ اہل السُّنّت کا ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ کا علم غیر مخلوق ازلی ہے، مگر نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے ۔

علم کے سلسلے میں علم العقائد و علم الکلام میں ایک اور نقطۂ نظر سے بھی بحث ہوتی ہے، جیسے العلم باللہ (یعنی انسان کا اللہ تعالٰی کی ذات کے بارے میں علم) کہتے ہیں ۔ اس بحث کا تعلق دراصل ایمان و اسلام کی حقیقت سے ہے ۔ اس بحث کے دو اہم پہلو ہیں : ایک یہ کہ آیا اللہ کی ذات کے بارے میں انسان کو علم حاصل ہو بھی سکتا ہے یا نہیں ؟ دوسرا پہلو یہ ہے کہ ایمان کی ماہیت کیا ہے اور اس کا علم و معرفت سے کیا رشتہ ہے ؟ اللہ کی ذات کو جاننے یا العلم باللہ کے سلسلے میں امام فخرالدین رازی (کتاب الاربعین، ص ۸۶) لکھتے ہیں کہ اللہ جَلّ جلالُہٗ، جو صانع ممکنات و موجودات ہے، اس کی ذات کا علم حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن اور ثابت ہے اور وہ اس طرح کہ تمام موجودات و ممکنات حادث اور مخلوق ہیں، جن کو پیدا کرنے والا ضرور چاہیے؛ لہٰذا موجودات اپنے خالق کی ذات کا پتا دیتی ہیں اور انہیں کے ذریعے ہمیں اللہ کی ذات کی معرفت حاصل ہوتی ہے ۔ دوسرے لفظوں میں انفس و آفاق کے اندر جو آیات (نشانیاں) ہیں ان سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں ۔

ایمان اور علم کے باہمی تعلق کا دارومدار اس کی تعریف پر ہے ۔ بعض کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے، مثلاً کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی زبان سے ایمان کا اقرار کرے تو وہ مؤمن ہے خواہ دل میں وہ کفر کا اعتقاد ہی رکھتا ہو (ابن حزم الظاہری : الفصل فی الملل والاھواء والنحل، بار اول، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ۳ : ۱۸۸) ۔ کرامیہ کے نزدیک علم و معرفت کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں (مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۵؛ ابن تیمیہ : کتاب الایمان، ص ۱۵۷) ۔ اس کے برعکس جہمیہ کا عقیدہ ہے کہ ایمان محض اللہ تعالیٰ کی ذات کے علم و معرفت کا نام ہے، یا دوسرے لفظوں میں ایمان اور علم لازم و ملزوم ہیں ۔ اقرار باللسان اور عمل بالجوارح کا علم سے کوئی تعلق نہیں ۔ ان کے نزدیک اللہ کو نہ جاننا بھی کفر ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۶؛ ابن تیمیہ : کتاب الایمان، ص ۵۷؛ ابن حزم : کتاب مذکور، ۳ : ۱۸۸) ۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ایمان نام ہے اقرار باللسان کا اور معرفت و تصدیق کے ساتھ عمل بالجوارح بھی ضروری ہے (ابن حزم، ۳ : ۱۸۸) ۔ زیدیہ کی بھی رائے ہے کہ علم و معرفت کا ایمان سے گہرا تعلق ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۹۹ ببعد) ۔ خوارج میں سے فرقہ اباضیہ کی ایک شاخ حفصیہ (جو حفص بن ابی المقدام کو اپنا پیشوا مانتے ہیں) کا عقیدہ ہے کہ مشرک اور مؤمن کے درمیان حد فاصل اللہ کی معرفت یا اس کی ذات کا علم ہے، اس لیے جو اللہ کی معرفت رکھتا ہو وہ مشرک نہیں، خواہ وہ کفر و عصیان کے باعث کافر ہی کیوں نہ ہو گیا ہو ۔ اس کے برعکس جو اللہ کے بارے میں جاہل ہے وہ مشرک ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۷۵ ببعد) ۔ مرجئہ فرقہ اس سلسلے میں تین گروہوں میں منقسم ہے : ایک گروہ تو جہمیہ کا ہے، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے؛ دوسرا گروہ اللہ کی معرفت کے ساتھ اس کی اطاعت کو بھی ایمان کا حصہ قرار دیتا ہے؛ تیسرا گروہ معرفت و اطاعت کے علاوہ اقرار باللسان کا بھی قائل ہے (مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۶ تا ۱۲۹) ۔

حضرت عبادہؓ بن الصامت کے ایک قول کے مطابق تقوی اور علم تک رسائی اللہ کی وحدانیت اور تقدیر کے خیر و شر پر ایمان کے بغیر ممکن نہیں (الطبری : تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ۱ : ۳۲ ببعد) ۔ اسی بنیاد پر امام غزالیؒ نے حکمت و ایمان باللہ کو ایک ہی چیز کے دو نام قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے امام ابن حزم الظاہری (المحلی، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۱ : ۲ تا ۳) کے نزدیک علم کا تعلق ایمان و اسلام کی بنیاد سے ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر بندۂ مؤمن کے لیے ضروری ہے کہ اسے اللہ کی وحدانیت اور رسالت محمدیہؐ کا ایسا علم حاصل ہو جو قلبی یقین اور اخلاص پر مبنی ہو، جس میں شک کا شائبہ نہ ہو اور زبان سے اس کا اقرار بھی کیا ہو ۔ ابن نورک کے نزدیک علم اور ایمان جزوی طور پر ہم پلہ ہیں (ابن تیمیہ : کتاب الایمان، ص ۱۲۵) ۔ الماتریدی (م ۳۳۳ھ) کے نزدیک اسلام، ایمان، معرفت اور توحید دراصل باری تعالیٰ کی ذات کے بارے میں ہمارے علم کے مختلف مظاہر ہیں (ابو طالب المکی : قوت القلوب، ۱ : ۲۷۰؛ Rosenthal، ص ۱۰۳) ۔ ابو طالب المکی کے نزدیک علم ایمان کی روح ہے ۔ قلب انسانی میں ایمان باللہ کو جس قدر وسعت و قوت حاصل ہوتی ہے اسی قدر ایمان بھی قوی اور مضبوط ہوتا جاتا ہے ۔

مآخذ : (۱) امام الحرمین الجوینی : الارشاد؛ (۲) ابو الحسن الاشعری : مقالات

الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۳) امام ابو حنیفہؒ: الفقہ الاکبر، حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ؛ (۴) الرازی: کتاب الاربعین، حیدرآباد دکن ۱۳۰۳ھ؛ (۵) ابو البرکات النسفی: عمدة عقیدة اهل السنة والجماعة، مطبوعۂ لنڈن؛ (۶) ابن حزم الظاہری: الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره ۱۳۱۷ھ؛ (۷) وہی مصنف: کتاب المحلی، قاهره ۱۳۴۷ھ؛ (۸) الطبری: تاریخ الرسل والملوک، قاهره ۱۹۶۰ء؛ (۹) ابو طالب المکی: قوت القلوب، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۰) ابوالحسین الملطی: کتاب التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع، لائپزگ ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) F. Rosenthal: *Knowledge Triumphant*، لائیڈن ۱۹۷۰ء.

(ظہور احمد اظہر)

⊗ علم کے عقلی تصورات

المأمون کے دور میں بیت الحکمة [رک بان] کے قیام اور یونانی و خارجی علوم کی اشاعت، نیز تصوف کے مختلف دبستانوں کے ظہور کی وجہ سے اور فقہ و عقائد کی تدوین کے باعث علم کی ماہیت، اس کی تعلیم کے طریق کار اور غایات و اقسام کے بارے میں مزید مختلف النوع بحثیں پیدا ہو گئیں۔ آغاز میں احادیث کی روایت کے ساتھ درایت کی ترقی سے عقل و قیاس (رأے) کے استعمال کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ماتریدیہ اور ان کے ساتھ ہی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے قیاس عقلی کو بنیادی اہمیت دی (رک بہ الحنفیہ؛ اصحاب الرأے) اور اپنے اپنے دائرے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بھی چند احتیاطوں کے ساتھ قیاس کو تسلیم کیا، لیکن بنو عباس کے اوائل عہد میں معتزلہ نے بالخصوص ارسطو کی عقلیات سے فائدہ اٹھایا اور علم کو خاص طور سے معیار عقل کے تابع کر دیا.

جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے خود خداے تعالٰی کے اپنے علم کے بارے میں ایسے ایسے سوال اٹھائے گئے ہیں جن سے دینی حلقوں میں بڑا اضطراب پیدا ہوا، مثلاً لوح محفوظ پر سارے علم الٰہی کا پہلے سے موجود ہونا۔ اسی سلسلے میں تقدیر (قضا و قدر) اور انسان کے جبر و اختیار کے مسائل پر اعتراض ہوے۔ سوال یہ کیا گیا کہ اگر ہر چیز پہلے ہی سے اللہ کے علم میں ہے تو کیا انسان کا اختیار و ارادہ کُلّی طور پر مسلوب نہیں ہو جاتا ؟

طبقۂ حکما نے علم کے مسئلے کو اور بھی دقیق بنا دیا۔ انھوں نے ارسطو اور دوسرے مشائین کے خیالات کو اپنا کر، ان کی اصطلاحات کے ذریعے، تمام مسائل پر گفتگو کی۔ ایسے حکما میں الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد، زکریا رازی اور محقق طوسی نمایاں ہیں۔ حکما کے اصول پر علم کا دفاع کرنے والوں میں ابن رُشد اور بعض دوسرے اندلسی حکما بھی شامل ہیں۔ حکمت اور تعقّل کو فوق الکل اہمیت دینے والوں میں غالی معتزلہ عالم نظّام ایک خاص طرز فکر کا مالک تھا۔ بہر حال اصطلاحات کا وسیع سلسلہ قائم ہو گیا؛ چنانچہ ماہیت، حقیقت، علت و معلول، نفس ناطقہ، علم فعلی و انفعالی، وجوب و امکان، واحد و کثیر، تقابل، تقدم و تأخر، جوہر و عرض، قوت و فعل، حدوث و قدم، برہان و حجت، عقول مجردہ و حقیقی و اعتباری، وغیرہ بے شمار اصطلاحوں کا ظہور ہوا اور علم الٰہی اور علم انسانی کا مسئلہ نہایت ہی مشکل اصطلاحی مسئلہ بن گیا، جس کے باعث بعض دقیق اور پیچیدہ مباحث سامنے آئے.

متّبعین ارسطو کے خیالات :

علم باری تعالٰی کے متعلق ارسطو کے زیر اثر ابن سینا اور الفارابی کی یہ رائے ہے کہ باری تعالٰی کا علم وہ صورتیں ہیں جو اس کی برتر ذات کے ساتھ قائم ہیں، لیکن اس صورت میں خدا کی ذات قیام صُور کی محتاج ثابت ہوتی ہے؛ اسی لیے حکماے

اسلام میں سے بعض نے اس کی سختی سے تردید کی یونانی حکما کے ایک طبقے کا خیال تھا کہ چونکہ علم اس تعلق کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے مابین ہوتا ہے، لہٰذا عالم و معلوم کے درمیان مغائرت کا ہونا ضروری ہے؛ بنا بریں خدا تو اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح یہ کہا گیا کہ جب خدا اپنی ذات ہی نو نہیں جانتا تو دوسری چیزوں کا علم اسے کیسے ہو سکتا ہے؟ یونانی منطق کی حکمرانی میں حکمائے اسلام اور معتزلہ کی کتابوں میں اس قسم کے اشکالات سامنے آئے.

اشاعرہ نے ان اعتراضوں کا جواب یہ دیا کہ علم کی یہ تعریف ہی محل نظر ہے کہ علم عالم اور معلوم کے مابین تعلق کا نام ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات آئینے کے مقابل میں آئینہ ہے ۔ اسے اپنی ذات اور ممکنات سب کا علم ہے ۔ انسان کو خدا کا علم حضوری تو حاصل نہیں ہو سکتا، لیکن مثال، دلائل و براهین اور مظاهر سے اس کا علم حاصل ہو سکتا ہے ۔ خُدائے تعالٰی کو دو طرح کا علم حاصل ہے: (۱) علم فعلی، جو قبل الایجاد تھا اور (۲) علم انفعالی، جو بعد الایجاد ہے ۔ اس تقسیم پر مزید اعتراض ہوے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ یہاں قابل توجہ صوفیہ کی یہ رائے ہے کہ خُدا کا علم اور اس پر ایمان دونوں مترادف ہیں: علم الٰہی وہ میزان ہے جس پر ایمان کو تولا جا سکتا ہے (ابو سلیمان الدارانی، م ۲۱۵ / ۸۳۰ء) ۔ حکما کے نزدیک جو کچھ سمع سے حاصل ہوتا ہے وہ اقرار ہے، ایمان یا تصدیق نہیں ۔ اخوان الصفاء کی رائے میں جو کچھ سمع سے حاصل ہوتا ہے ایمان اسی پر قائم کیا جا سکتا ہے: علم قیاس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے؛ ان کے نزدیک ایمان اور علم میں فرق ہے.

علم میں منطق کی اهمیت :

علم کی بحثوں میں منطق کی اهمیت کا خاص ذکر بار بار آیا ہے ۔ بظاہر تو یہ نظام استدلال یا طریق استدلال ہے، ذریعہ ہے، لیکن یونانی منطق کے غلبے کے بعد حکما اور علما نے اسے رئیس العلوم (طاش کوپرزادہ : مفتاح السعادۃ)، علم العلم و علم العلوم (ابوالبرکات : المعتبر فی الحکمۃ) اور قانون (الغزالی : مقاصد، ۱ : ۳) اور علم کا معیار اور میزان قرار دے دیا اور الفارابی نے یہاں تک لکھ دیا کہ اگر نحو کا علم زبان کے مسائل کی رهنمائی کرتا ہے تو منطق کا علم انسان کے جملہ اظہارات کے بارے میں رهنمائی کرتا ہے (احصاء العلوم) ۔ ابن حزمؒ نے بھی التقریب فی حدود المنطق میں اسے بلند درجہ دیا، لیکن ابن حزم کا موقف بعض دوسری باتوں میں اهل الحدیث [رک بآں] سے ملتا ہے.

علم کی عقلی بحث صرف منطق تک محدود نہ رہی، عمومی طور سے خود فقہ کی کتابوں میں بھی در آئی اور معتزلہ اور اشاعرہ ”حجۃ العقل“ سے برابر کا استفادہ کرتے رہے اور درایت میں قیاس عقلی بھی ایک مسلّم سلسلۂ عمل اور ایک مستقل طرزِ فکر بن گیا.

تیسری صدی هجری کے آخر تک علوم عربیہ [رک بہ العربیہ] (ادب و نحو و انشا و ترسل و علوم شعر وغیرہ)، علوم شرعی، کلام اور اخلاق و تصوف و تاریخ کی باقاعدہ تدوین ہو گئی تھی، حکمت (الٰہیات) کی مستند تصانیف کا بھی آغاز ہو چکا تھا، تدریس کے سلسلے بھی منظم ہو چکے تھے، علم کی اصطلاحی تعریف بھی رائج ہو چکی تھی اور علم کے متعلق اہم نزاعی مسائل پر باقاعدہ کتابیں بھی سامنے آ چکی تھیں ۔ بعد کی صدیوں میں لکھنے والوں نے انھیں بنیادی خیالات کی روشنی میں علم کے مسائل پر بحث کی.

مذکورۂ بالا تصریحات عمومی کے بعد مناسب

معلوم ہوتا ہے کہ علم کے بارے میں مختلف نقطہ ہاے نظر کے خاص الخاص نمائندوں کے خیالات کا بھی مجمل سا جائزہ سامنے آ جائے.

ابن سینا : ابن سینا کے یہاں علم کا سلسلہ تدرتی طور سے عقول و نفوس سے ملتا ہے، جو مبدأ وجود کا فیضان خاص ہے۔ ان کے نزدیک واہب الصُّور (**عقل فعال**) عقل پر **القاے** معانی کرتا ہے۔ نفس جب کسی شے کا ادراک کرتا ہے تو اس کا فیضان **طرف اعلٰی** سے ہوتا ہے۔ نفس ناطقۂ انسانی دیگر قواے ظاہری و باطنی پر حکمران ہے۔ وہ عقل فعال کے فیضان سے خود بخود نئے حقائق کا ادراک کرتا ہے.

ادراکات کے درجات میں شیخ نے چار چیزوں کا ذکر کیا ہے : **احساس**، تخیُّل، توہُّم اور تعقُّل۔ شیخ نے حواس باطنہ کا مفصل ذکر کر کے قواے نفس انسانی (**قوت عملی اور قوت نظری**) میں عقل علمی، عقل عملی اور عقل بالقوہ کا تذکرہ کیا ہے۔ شیخ کا خیال ہے کہ جب نفس کو علوم اولیہ بالفعل حاصل ہو جاتے ہیں تو وہ ان کے ذریعے علوم نظریہ کے اکتساب پر قادر ہو جاتا ہے، جس کے چار درجے بتاتے ہیں: (۱) فکر؛ (۲) حدس؛ (۳) عقل مستفاد اور (۴) عقل بالفعل (صوفیۂ کرام اسے مصباح کہتے ہیں).

حدس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں ایک قوت قدسیہ بھی ہے، جس کے معنی ہیں بلا طلب شعور۔ تمام نفوس علوم نظریہ کو بذریعۂ حدس بھی حاصل کر سکتے ہیں، لیکن جملہ فیوض ادراک، عقل فعال، کے رہین منت ہیں.

ادراک کے سلسلے میں شیخ کی بحث القوة المحرّکہ سے جا ملتی ہے۔ حرکات اختیاریہ کے چار مراتب ہیں: (۱) کسی شے کا علم اور خیال؛ (۲) عزم؛ (۳) انبعاث غضب و شہوت؛ (۴) انفعال عن العلم الخیالی.

ذات باری عاقل لذاتہ اور معقول لذاتہ ہے اور عالم بالاشیاء ہے.

شیخ نے مقاصد الفلاسفہ میں ترتیب موجودات کی کیفیت کا ایک نقشہ بنایا ہے، جو مبدأ اوّل اور عقل اوّل سے شروع ہو کر عقل عاشر تک پہنچتا ہے۔ یہ عقول درجہ بدرجہ ادراکات کے منبع بھی ہیں.

شیخ کے نزدیک علوم کے تین مراتب ہیں : (۱) علم ذات باری یا اشرف العلوم؛ (۲) علم العقول بعللہا و معلولاتہا؛ (۳) علم معلولات۔ شیخ نے لذات عقلیہ اور آلام عقلیہ اور شقاوة العقلیہ کی بحث کے ساتھ سعادت کو جملہ مساعی عقلیہ کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ شیخ کی تصانیف میں معرفت [رک بآں] کی تفصیل بھی آتی ہے، جس میں پھر عقول و نفوس کی بحث آتی ہے اور وحی و الہام اور دیگر ایسے احوال و مقامات کا تذکرہ ہے جس کا بہت سے حکما انکار کرتے ہیں۔ شیخ نبوت اور شریعت کی اہمیت ثابت کرتے ہیں اور طریقت و شریعت کے مابین اتصال کی صورتوں کا تذکرہ کر کے اخبار بالغیب کی ماہیت بتاتے ہیں (اور اسے عقل اعلٰی کا نام دیتے ہیں).

ابن سینا کے نزدیک حکمت تین علوم پر مشتمل ہے :(۱) منطق: (۲) طبیعیات اور (۳) الٰہیات۔ یاد رہے کہ ابن سینا حکمت سے علم (Knowledge) مراد لیتے ہیں اور علم کو ترقی پذیر سمجھتے ہیں؛ لہٰذا ان کے نزدیک حکمت تمام علوم مروجہ کے اصول پر حاوی ہے۔ طبیعیات مادّہ سے بحث کرتی ہے، الٰہیات غیر مادّی یا روحانی عالم کے حقائق کو زیر بحث لاتی ہے اور منطق کا موضوع مفہومات عقلیہ، مثلاً تصوّر و تصدیق ہیں۔ طبیعیات کا موضوع بحث مادّی حقائق تک محدود ہوتا ہے کیونکہ

ایسے حقائق کو تصور مادہ کے بغیر تصور میں نہیں لایا جا سکتا؛ الٰہیات کے مسائل کا تعلق صرف غیر مادی حقائق سے ہوتا ہے اور منطق میں زیر بحث حقائق کو ذہنی طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ منطق میں اشیا کے صرف مفہوم ذہنی سے بحث کی جاتی ہے اور علم طبیعی مادی اشیا کے صرف خارجی وجود سے تعلق رکھتا ہے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ریاضی اور منطق میں قریبی نسبت پائی جاتی ہے، یعنی ریاضی اور منطق دونوں کا موضوع علٰحدہ علٰحدہ مادی عوارض سے مجرد ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ریاضی میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے وہ خارجی طور سے مقادیر کی صورت میں محسوسات کہلاتے ہیں، لیکن منطق میں ایسا نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مادی چیزوں کے ذہنی مفہومات، جن کا وجود صرف ظرف ذہن ہی میں پایا جاتا ہے، علم منطق کا موضوع ہوتے ہیں، مثلاً جزئیت، کلیت، افراد، ترکیب، ضرورت، امکان، جنسیت، نوعیت وغیرہ، جن کا وجود صرف ذہن ہی میں پایا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطق میں صرف تصور اور تصدیق کی بحث کی جاتی ہے، جس کا اصل مأخذ مادی چیزیں ہیں، لیکن ذہنی طور پر وہ مادے سے یکسر منزہ ہیں۔

ابن سینا کے نزدیک علم کے حصول میں حواس ظاہری کے علاوہ حواس باطنی بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ انھوں نے حواس ظاہری سے، جنھیں حواس خمسہ (یعنی سامعہ، باصرہ، شامّہ، ذائقہ اور لامسہ) کہتے ہیں، بحث نہیں کی کیونکہ ان کے وجود کے بارے میں اہل علم میں اختلاف نہیں، البتہ انھوں نے حواس یا قوائے باطنی سے بحث کی ہے کیونکہ ان کے متعلق اختلاف ہے اور وہ بڑے اہم مسائل (مثلاً احوال نبوت، وحی اور اخبار عن الغیب) سے تعلق رکھتے ہیں۔

حواس باطنی یا قوائے مدرکہ بھی پانچ ہیں اور ان سے کلیات و جزئیات دونوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں:

(۱) حس مشترک (Sensus Communis): یہ ان تمام باطنی قوی کا مصدر و خزینہ ہے جو صور جزئیہ اور معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہیں؛ لہٰذا اسے قوت مدرکۂ صورت جزئیۂ محسوسات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) خیال: یہ قوت صور مدرکات کا خزانہ ہے۔

(۳) وہم: یہ قوت مدرکۂ معانی جزئیہ ہے۔ یہ بڑی اہم باطنی حس ہے، اس سے غیر مادی تصورات یا اقدار کا ادراک ہوتا ہے، مثلاً کسی وجود کے سود و زیاں، محبت و نفرت، حسن و قبح کا ادراک۔ ابن سینا کے نفسیاتی نظریات میں ان کا نظریۂ وہم اولٰی سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس نظریے کا مطالعہ اگر جدید نفسیات کی روشنی میں کیا جائے تو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ بعض جدید علمائے نفسیات کے نظریۂ ''ردّ عمل عصبی'' سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔ ابن سینا نے وہم کے جو وظائف لکھے ہیں، انھیں ارسطو کے نزدیک متخیلہ یا مدرکہ سرانجام دیتی ہے؛ لیکن ابن سینا نے اس کو ردّ کیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ مدرکہ اور متخیلہ کسی چیز کی مرئی صفت، مثلاً اس کی جسامت، رنگ اور شکل سے آگہ کرتی ہیں، لیکن وہ اس چیز کی خصوصیت یا معنی سے ہمیں آگہ نہیں کرتیں، جسے باطنی حس کے ذریعے ہی پایا جا سکتا ہے۔ بہرحال ابن سینا کا نظریۂ وہم اخلاقی اہمیت رکھنے کے باوجود بنیادی طور پر خالص نفسیاتی مسئلہ ہے، جو ماحول کے متعلق ہمارے جبلّی اور جذباتی ردّ عمل کی وضاحت کرتا ہے۔

۴۔ حافظہ: اس قوت سے عبارت ہے جو معانی جزئیہ کا خزانہ ہے۔

۵۔ متخیّلہ: جب وہم قوت متصرفہ کو اپنے استعمال میں لاتا ہے تو اسے متخیّلہ کہتے ہیں اور جب عقل اسے اپنے تصرف میں لائے تو اسے مفکّرہ کہتے ہیں۔

ابن سینا کے نزدیک چونکہ انسانی فکر و رویت کا عمل ہمیشہ ناسکمل رہتا ہے، اس لیے وہ منطق کی ضرورت کا قائل ہے۔ منطق سے صرف وہ شخص مستغنی ہو سکتا ہے جس کی قوتِ ادراک نُورِ وحی سے مُنوّر ہو۔ ایسے افراد کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی کلام میں بلاغت کے ادراک کے لیے قواعد صرف و نحو اور بلاغت و معانی کے علوم کا محتاج نہیں۔

اللہ تعالٰی اپنی ذات کا بذاتہٖ علم رکھتا ہے اور اپنی ذات کے حوالے سے وہ اشیا کا علم رکھتا ہے۔ ارسطو تو اس بات کا قائل تھا کہ اللہ تعالٰی صرف کلیات کا علم رکھتا ہے، لیکن ابن سینا کے نزدیک اللہ تعالٰی اپنی ذات کے حوالے سے کُلّیات اور جزئیات دونوں کا علم رکھتا ہے۔

چونکہ اللہ تعالٰی اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس کی ذات بذاتہٖ اپنے مصدر (= عقل اول) کی علّت ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کو مابعد کی علت ہونے کا اپنی ہی ذات سے علم ہو۔ پس جب وہ اس بات کا علم رکھتا ہے تو اپنے معلول کا بھی علم رکھتا ہے۔ اس علم بالمعلول کے ذریعے اس کو جمیع معلولات (نازلۃً من عندہٖ) کا طولًا و عرضًا علم ہونا لازمی ہے: طولًا تو اس طرح کہ سلسلۂ عقول میں ہر ایک عقل اپنے ما بعد کی عقل کی علت ہے اور عرضًا اس طرح کہ دو یا دو سے زیادہ اشیا علّت واحدہ سے صادر ہوں، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایک عقل سے ایک عقل اور نفس معًا صادر ہوتے ہیں۔

الغرض اللہ تعالٰی کا علم اشرف العلوم ہے اور اس کا علم ذات ما بعد کے علم کی علّت ہے؛ اس طرح اللہ تعالٰی کا علم اپنی ذات، کلیات اور جزئیات پر حاوی ہے۔

ابنِ سینا کی رائے میں علم کے باطنی مآخذ میں فکر اور حدس اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ نفس جب معانی کو سمجھنے میں تخیل سے مدد لیتا ہے اور جب وہ مجہول کے علم کے حصول کے لیے حد اوسط کو تلاش کرتا ہے تو یہ حرکت فی المعانی ”فکرۃ“ کہلاتی ہے، مگر حد اوسط کا ذہن میں دفعۃً حضور و تمثل ”حدس“ کہلاتا ہے؛ اس میں طلب و شوق کی کوئی شرط نہیں۔

حدس اور فکر ایک امر میں مشترک اور ایک میں متمیز ہیں۔ حد اوسط سے مطلوب کی طرف حرکت تو وجہِ اشتراک ہے اور ان دونوں میں فرق یوں ظاہر کیا جاتا ہے کہ فکر میں مطلوب پہلے ہی سامنے ہوتا ہے اور حد اوسط بعد میں طلب کی جاتی ہے، مگر حدس میں حد اوسط پہلے ذہن میں ہوتی ہے اور ذہن بعد میں مطلوب کی طرف حرکت کرتا ہے (گویا شعور بالواسطہ شعور بالمطلوب پر مقدم ہے)۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ابن سینا کے نزدیک حدس کی متعدد انواع میں سے ایک نوع قوت قدسیہ بھی ہے، جس کی بدولت انسان کا علوم نظری سے بلا تعلیم معلّم متّصف ہونا ممکن ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام نفوس بشریہ علوم نظری کو بلا طلب، یعنی بذریعۂ حدس، حاصل کر سکتے ہیں، مگر انسان تدبیر بدن میں انہماک کی وجہ سے ان علوم کے اکتساب سے بے بہرہ رہتا ہے۔ [یہ مقالہ سید عبداللہ نے لکھا]۔

مآخذ: دوسرے مباحث کے علاوہ شیخ کے علم النفس [illegible] مراجع کے لیے دیکھیے بذیل علم النفس:

نیز (۱) سید حسین نصر: *The Three Sages*؛ (۲) Sarton: *Introduction to the History of Science*، ۱: ۷۰۹ تا ۷۱۳ (اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی: مقدمۂ تاریخ سائنس، مطبوعۂ لاہور)؛ (۳) Rosenthal: *Knowledge Triumphant*، بالخصوص ابن سینا کے نظریات علم کے بارے میں بحث؛ (۴) ایم۔ ایم۔ شریف: *A History of Muslim Philosophy*، مقالۂ ابن سینا مع مآخذ؛ (۵) محمد فضل حق: مجلسات بو علی سینا (اردو)، لاہور ۱۹۲۷ء، جس سے اس مقالے میں بہت استفادہ کیا گیا؛ نیز رک بہ ابن سینا۔

[ادارہ]

امام غزالیؒ: حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے اپنی بہت سی کتابوں میں علم کی بحث چھیڑی ہے، لیکن احیاء علوم الدین میں خصوصی شخصیص دی ہے اور دراصل اسی علم کے بارے میں ان جملہ مباحث کی عمومی تنقید کا درجہ حاصل ہے جو امام صاحب کے زمانے تک بڑی بحث و جدال کا موضوع بنے رہے۔ ان سب کے مطالعہ و تحقیق کے بعد انھوں نے ایک خاص نقطۂ نظر پیدا کیا اور علم کے بارے میں ایک مجموعی تنقیدی تصور دیا۔ مجموعی طور سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ تصور حکما کی حکمت محض (= منطق محض) کے تصور کی ضد ہے اور اس کے بارے میں امام غزالیؒ نے تہافۃ الفلاسفۃ اور المنقذ من الضلال میں مفصل بحث کی ہے۔

احیاء کی پہلی کتاب علم ہی سے متعلق ہے، جسے کتاب العلم کہا گیا ہے۔ اس کے سات ابواب ہیں: پہلے باب میں علم، تعلم اور تعلّم کی فضیلت کے بارے میں آیات و احادیث ہیں۔ دوسرے باب میں علم کی فرضیت کی بحث ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ کونسا علم فرض عین ہے اور کونسا فرض کفایہ، کونسا محمود، کونسا مذموم اور کونسا مباح؟ اس کے بعد یہ بحث کی ہے کہ علم فقہ اور علم دنیا وغیرہ کی حد کیا ہے؟ چوتھے باب میں مناظرہ اور جدل و خلافیات کی آفت کا تذکرہ ہے۔ پانچویں میں آداب المعلم و المتعلم بیان ہوئے ہیں۔ چھٹے میں آفاتِ العلم والعلماء اور علمائے حق اور علمائے دنیا میں فرق بتایا ہے۔ ساتویں میں عقل کی اہمیت اور فضیلت بیان ہوئی ہے۔

ان مباحث کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں۔ مجملاً بعض اہم نکات پیش کیے جا سکتے ہیں۔

ایک بنیادی نکتہ علم کی غایت کے بارے میں ہے۔ غزالیؒ کی نظر میں علم کا مقصد انسان کے لیے سعادت ابدیہ کا حصول ہے اور علم اعظم الانبیاء ہے اور اعظم الانبیاء وہ ہے جو اس سعادت تک پہنچائے۔ اس عمل تک پہنچنا بھی علم کے بغیر ممکن نہیں، جو سعادت ابدی تک پہنچاتا ہے؛ لہٰذا امامؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اصل السعادۃ فی الدنیا والآخرۃ هو العلم (= دنیا اور آخرت میں اصل سعادت علم ہی ہے)۔ اس سعادت کا ثمرہ ہے قُربِ رب العالمین آخرت میں اور عزت و وقار اس دنیا میں۔ علم کا مقصد سعادتِ اُخروی کے ساتھ ساتھ مقاصدِ خَلق (تخلیق کائنات) کی دریافت اور تکمیل بھی ہے۔ فرمایا کہ لا نظام الدین الّا بنظام الدُّنیا فانّ الدنیا مزرعة الآخرة، یعنی دین کا نظام دنیا کے نظام کے بغیر چل نہیں سکتا کیونکہ دنیا، آخرت کی کھیتی ہے۔

امام صاحب نے علم کی دو قسمیں قرار دی ہیں: علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ۔ علم معاملہ اور علم مکاشفہ اور صناعتی فنون کو بھی علوم ہی میں شامل کیا ہے۔ یہ بتایا ہے کہ کسی علم کا شرف کن باتوں پر منحصر ہے؛ چنانچہ ذریعۂ حصول کا شرف، عموم نفع، جنس استعمال اور شرف المحل میں سے کوئی بات بھی ہوگی تو اس علم کا شرف ثابت ہوگا۔

علم کے سلسلے میں محمود، مذموم اور مباح کی بحث کرتے ہوئے علم محمود اس علم کو کہا ہے جو مصالح امور الدّنیا کے مطابق ہو اور مذموم علم وہ ہے جو ضعفِ یقین کا باعث ہو اور توہمات پیدا کر کے قوّتِ حیات یا ذوقِ حیات کے اضمحلال کا ذریعہ بنے (یہ بحث آگے پھر آ رہی ہے)۔

امام صاحب کے نزدیک علم معاملہ سے مراد وہ علم ہے جو قلب کی اصلاح کے لیے ہوتا ہے؛ علم مکاشفہ وہ علم ہے جس کا منبع الہام و وحی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: علم کا شرف تو معلوم ہو چکا؛ اب معلوم ہونا چاہیے کہ عقل اس اشرف شے (علم) کا منبع ہے اور اس کا مطلع اور اساس۔ پس جس طرح پھل شجر سے اور نور آفتاب سے اور بصارت آنکھ سے وابستہ ہے، اسی طرح علم عقل سے وابستہ ہے۔ آیت قرآنی اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ (۲۴ [النور]: ۳۵) کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے نور کو علم کا استعارہ قرار دیا ہے۔ اسی طرح اور آیات بھی لکھی ہیں اور ان کا سلسلہ عقل سے جوڑا ہے۔

احیاء میں اس کے علاوہ معلم والمتعلم، نصاب تعلیم اور علوم کے اقسام و انواع کی بحث بھی ہے، جو اپنے اپنے مقام پر آئے گی۔

امام غزالیؒ کا مجموعی علمی تصور یہ ہے کہ علم اللہ کا نور ہے، جس کی ایک تجلّی عقل ہے۔ عقل سے وہ جملہ علوم متعلق ہیں جو مصالح امور الدّنیا سے بحث کرتے ہیں، لیکن علم کی ایک برتر نوع بھی ہے، جس کا منبع وحی والہام ہے اور جو براہِ راست فیضانِ الٰہی سے وابستہ ہے۔ یہی علم یقینی اور قطعی ہے، اگرچہ وہ عقلی علوم بھی جو کسی نہ کسی طور اس علمِ یقینی سے فیض یاب ہو جاتے ہیں اپنی جگہ لائق اعتماد ہو سکتے ہیں۔ الغزالیؒ نے منطق کو بطور آلہ ردّ نہیں کیا، [illegible] حقیقتِ کلی کے ادراکِ صحیح کا ناگزیر ذریعہ ماننے سے انکار کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جدال و خلافیات میں منطق اپنے کمال کا مظاہرہ کرتی ہے، مگر خود مجادلہ کرنے والا اندر سے مطمئن نہیں ہوتا۔ جو علم اطمینان نہ پیدا کر سکے وہ علم بے نتیجہ ہے۔ جو علم خلوص پر مبنی نہ ہو اور ضمیر کی ہم قدمی نہ کر سکے اسے کس طرح علم صحیح کہا جا سکتا ہے (ایمان اور علم کے ترادف کی بحث بھی اس کی مؤید ہے)۔

امام صاحبؒ نے مصالحُ الدّنیا کو علم کی اہم غایتوں میں شامل کر کے ان سب توہمات کا ازالہ کر دیا ہے جو قدیم زمانے کے بعض صوفیہ کے زاہدانہ خیالات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی طرح دورِ جدید کے بعض عُقلا کا یہ خیال بھی باطل ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں نے علم کو محض آخرت سے وابستہ کر رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تفریق یا تو پرانے راہبانہ خیالات کی اختراع ہے یا موجودہ مغرب کے مادّی ذہن کی۔ اس کے برعکس مسلمانوں کا (اور امام غزالیؒ کا) نقطۂ نظر کلی ہے۔ اس میں دین بھی ہے اور دنیا بھی۔ صحیح دین داری صحیح دنیا داری کی متقاضی ہے اور صحیح دنیا داری دین ہی کا ایک حصہ ہے، جو دنیوی اعمال میں نیکی و توازن پر زور دیتی ہے اور نیک و بد کی جواب دہی کے لیے ایک برتر عدالت کا تصور پیدا کرتی ہے۔

الغزالیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے علم کو محمود و مذموم کہہ کر ایک ناقابلِ تقسیم حقیقت کو تقسیم کر دیا ہے۔ چونکہ علم ہر حال میں حقیقت واحدہ ہے، لہٰذا اس میں مذموم و محمود کا امتیاز درست نہیں؟ علم برائے علم کا نظریہ ناپسندیدہ نہ سہی، زندگی کے نقطۂ نظر سے [illegible] امام صاحبؒ کے نزدیک

علم کی کوئی غایت ضرور ہونی چاہیے ۔ بے مقصد علم بسا اوقات آفتِ زندگی ثابت ہوتا ہے ۔ اگر زندگی خدا کی حکمت ہے تو اس کا کوئی منصوبہ ضرور ہونا چاہیے ۔ اس منصوبے کے لیے بامقصد عمل کی ضرورت ہے اور علم میں انتخابیت اس بامقصد عمل کا مرحلۂ اوّل ہے ۔ اسی طرح علوم میں تقابلی شرف کی بحث اٹھا کر الغزالیؒ نے علم کے مقصدی افادی نظریے کو تقویت پہنچائی ہے ۔ صدیاں گزر چکی ہیں، مگر الغزالیؒ کا جامع تصوّرِ علم آج بھی بامعنی اور صحیح معلوم ہوتا ہے [نیز دیکھیے اسی مقالے میں الغزالیؒ کے خیالات بذیل علم النفس، بحوالۂ عبدالکریم العثمان : الدراسات النفسیہ عندالمسلمین] ۔

ابن رشد : امام غزالیؒ نے ارسطو کی منطق کا جس طرح ردّ کیا اور علم کی تقسیم میں محمود و مذموم کا جو مسئلہ اٹھایا اس نے ایک خاص حد تک حکما اور عقلی حکمت کے سارے نظریہ ہائے علم کو بھی لپیٹ میں لے لیا (دیکھیے شبلی نعمانی کی تصنیفات : (۱) الغزالی؛ (۲) علم الکلام اور (۳) مقالاتِ شبلی) ۔ یونانی منطق پر امام غزالیؒ کے حملے کا حکما کے طبقے میں شدید رد عمل ہوا ۔ اس میں سب سے نمایاں مفکر، جس نے عقل و منطق کے حق میں علم بلند کیا، ابن رشد تھا ۔ وہ ابن باجہ سے متأثر اور ابن الطفیل سے بھی ذہنی یگانگی رکھتا تھا (دیکھیے (۱) شبلی : مقالات؛ (۲) تاریخ الفکر العربی؛ (۳) ابن رشد (دارالمصنفین)؛ (۴) ایم ایم شریف : *A History of Muslim Philosophy*، مقالۂ ابن رشد) ۔

ابن رشد نے غزالیؒ کی تہافۃ الفلاسفہ کے جواب میں تہافۃ التہافۃ لکھ کر ارسطو کی منطق اور استدلالِ عقلی کے حق میں بڑے جوش و خروش کا اظہار کیا ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ بقول شبلی امام غزالیؒ نے بعض موقعوں پر کچھ زبردستی بھی کی ہے اور جو دلائل دیے ہیں ان سے اطمینان نہیں ہوتا، لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ الغزالیؒ کے جامع تصور کے مقابلے میں ابن رشد واقعی بجھا بجھا سا معلوم ہوتا ہے ۔ امام غزالیؒ نے عقل کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ وجدان پر جس طرح زور دیا اس سے ہر ذہن متأثر ہوا ۔ بایں ہمہ ابن رشد ایک دوسرے لحاظ سے فکرِ انسانی کے لیے بڑا رہنما ثابت ہوا ۔ اس کی فکریات نے یورپ کے افکار پر غیر معمولی اثر ڈالا اور ایک مسلمان حکیم کی منطق پسندی نے ایک دوسری اقلیم میں ایک نئی نوع کی علمی تحریک کی بنیاد رکھی [شبلی : مقالات، ۵/ ۲ : ۱۹ تا ۳۰] ۔ اس موقع پر ہم تہافۃ اور ان کی دیگر کتب کے مندرجات کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے [اس کے لیے رک بہ ابن رشد] ۔ ہمیں سردست ان کی کتاب کے ان مباحث سے سروکار ہے جن کا تعلق مسئلۂ علم سے ہے ۔

ابن رشد کے نزدیک حیوانات کے لیے ادراک کے دو ذرائع ہیں : (۱) حاسّہ اور (۲) متخیّلہ؛ جبکہ انسان تین ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے : (۱) حاسہ، (۲) متخیلہ اور (۳) عقل؛ لہٰذا علم یا تو حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے ذریعے اور اس سے یا تو جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے یا کلیات کا ۔ حقیقی علم کلیات کا ہوتا ہے، ورنہ جزئیات کی حد تک تو حیوانوں کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ علم (حسی ادراک) رکھتے ہیں ۔ علم کی اصطلاح کا اطلاق مبہم طور پر حیوانات، انسان اور خدا سب پر ہوتا ہے، [لیکن تینوں میں ہر ایک کے علم کی نوعیت جدا جدا ہے] ۔ حیوانی علم حسّی علم تک محدود ہوتا ہے جبکہ انسانی علم احساس، تخیل اور عقل تینوں سے متعلق ہے ۔ حیوانوں میں جو شعور ہے وہ حفظ ذات

کے لیے ہوتا ہے؛ چنانچہ اپنی سلامتی اور اپنا رزق حاصل کرنے کی خاطر وہ محسوسات سے وابستہ رہتے ہیں۔ ان کے برعکس انسان چونکہ اس سے ارفع ملکات، یعنی تخیل اور عقل، رکھتا ہے، لہٰذا وہ تخیل اور استدلال کے ذریعے بھی تمثلات حاصل کرتا ہے؛ حیوانوں میں تمثلات اکتسابی نہیں ہوتے بلکہ ان میں فطری طور سے موجود ہوتے ہیں (ابن رُشد: کتاب النفس، ص ۶۹)۔ مزید برآں حیوان جن صُور کا ادراک کرتے ہیں وہ جزوی اور متناہی (finite) ہوتی ہیں، مگر جب انسان ان کا ادراک کرتا ہے تو وہ کلّی تصورات بن جاتے ہیں۔ جن لوگوں کا مفروضہ یہ ہے کہ حیوانوں میں شعور ہوتا ہے وہ کلّی تمثلات کو کلی تصورات سے خلط ملط کر دیتے ہیں حالانکہ تمثلات (images) اور تصورات (concepts) میں فرق ہے۔

ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ علمِ انسانی کو علمِ الٰہی سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے کیونکہ علمِ الٰہی محیط ہے اور کسی وسیلے کا محتاج نہیں۔ اس کے برعکس ”انسان جز کا ادراک حواس کے ذریعے اور کلّی موجودات کا ادراک اپنی عقل کے ذریعے کرتا ہے۔ انسان کے ادراک کی علت اشیاے مدرکہ کے تبدیل ہو جانے سے بدل جاتی ہے اور ادراکات کی کثرت کا مطلب اشیا کی کثرت ہے“ (تہافۃ، ص ۷۹۲)۔ یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالٰی کا علم انسانی علم کے مشابہ ہو کیونکہ ”ہمارا علم موجودات کا معلول ہے جبکہ اللہ تعالٰی کا علم ان کی علّت ہے“ (تہافۃ، ص ۲۸۰)۔ یہ دو قسم کے علم ایک دوسرے کے کسی طرح بھی مماثل نہیں، بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ علمِ الٰہی قدیم و ابدی ہے، جبکہ علم انسانی عارضی و فانی ہے۔ ”یہ علم الٰہی ہے جس نے موجودات کو پیدا کیا؛ موجودات سے اللہ تعالٰی کا علم پیدا نہیں ہوا“ (تہافۃ، محلِّ مذکور)۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم جزئی بھی ہوتا ہے اور کلّی بھی۔ پہلا علم حاسّہ اور متخیّلہ کی پیداوار ہوتا ہے اور دوسرا عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ عقل کا کام کسی تصوّر، کُلّیے اور جوہر کا ادراک کرنا ہے۔ عقل کے تین بنیادی اعمال ہیں: (۱) تجرید، (۲) ترکیب اور (۳) تصدیق۔ جب ہم کسی تصور کُلّی کا ادراک کرتے ہیں تو ہم مادّے سے اس کی تجرید کرتے ہیں۔ یہ بات اس چیز میں واضح تر ہوتی ہے جو مادّے سے مُبرا اور اس سے بہت دور ہوتی ہے، جیسا کہ نقطہ اور خط (کتاب النفس، ص ۷۹)۔ عقل نہ صرف مفرد ادراکات کی مادّے سے تجرد کرتی ہے بلکہ ان کی باہم تالیف اور تصدیق بھی کرتی ہے؛ لہٰذا ہمارے علی الترتیب تین اعمال ہوئے: اوّلاً، ہماری عقل میں مفرد تصوّرات (notions) آتے ہیں، جو مادّے سے کلیۃً منزہ اور مبرا ہوتے ہیں اور اس عمل کو تجرید (abstraction) کہتے ہیں؛ ثانیاً، دو یا تین تصوّرات کو باہم ترکیب دینے سے ہمیں ایک معنی (concept) حاصل ہوتا ہے؛ ثالثاً، اس لیے کہ معانی سچے ہوتے ہیں نہ جھوٹے، لیکن جب کسی قضیے میں ان کا اثبات کیا جائے یا نفی کی جائے تو اس سے تصدیق حاصل ہوتی ہے (کتاب النفس، ص ۶۸)۔

بہر حال یہ واضح ہے کہ الغزالیؒ وغیرہ سے ابن رشد کے دوسرے اختلافات کے علاوہ ایک اہم امر متنازع فیہ یہ تھا کہ امام غزالیؒ کے برعکس اس نے یہ ثابت کیا کہ نظری علوم ادراک حقایق کے لیے کافی ہیں اور علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں [شبلی: مقالات، حصّۂ اوّل]۔ یورپ میں بڑے زمانے تک ابن رشد کی حکمت کی تدریس اور پیروی ہوتی رہی، لیکن (مسلمانوں اور عیسائیوں میں) ان کے مخالفین بھی بہت پیدا ہوئے۔ بیکن Bacon نے ابن رشد کی حکمیات کو ارسطاطالیسی معقولات سے

ہٹا کر مشاہدہ (observation) اور تجربے (experiment) کی طرف متوجہ کیا اور اسی سے نئی حکمت [سائنس science] نمودار ہوئی (اس بحث کے لیے دیکھیے محمد اقبال: *Reconstruction of Religous Thought in Islam* ۔ [نصیر احمد ناصر نے لکھا]۔

ابن خلدون: قدیم مسلم مفکرین میں ابن خلدون [رک باں] کا نقطۂ نظر ان معنوں میں دوسروں سے مختلف ہے کہ جہاں ایک طرف وہ علم کی الہامی بنیادوں کا اثبات کرتے ہیں وہاں دوسری طرف علم کی عقلی، تجربی اور عمرانی اساس کے بھی شدت سے قائل ہیں اور اس لحاظ سے وہ مغرب کے جدید علماے عمرانیات (علم الاجتماع) کے پیشرو ہیں۔ جزوی طور سے اس تفکر کی صداے باز گشت ہندوستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار میں ملتی ہے (ان کا ذکر آگے آتا ہے)۔

ابن خلدون کا تجزیہ سائنسی ہے۔ وہ سب سے پہلے حضارت و بدویت کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد علوم و فنون کا تہذیب و عمران سے رابطہ پیدا کرتے ہیں۔

اس ضمن میں وہ صناعۃ اور علم کو الگ الگ شعبے قرار دے کر ان کا فرق بتاتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی امر فکری میں عملی ملکہ حاصل کرنا صناعت ہے۔ عملی ہونے کے لحاظ سے یہ ایک جسمانی اور محسوس شے ہے۔ احوال جسمانیہ محسوسہ مزاولت سے تکمیل پاتے ہیں اور ممارست و تکرار سے عادت (صفۃ راسخہ) پیدا ہوتی ہے، جسے ملکہ کہتے ہیں۔ ملکہ صرف نظری تعلیم سے مکمل نہیں ہوتا بلکہ عمل (مشاہدے، اور استعمال) سے راسخ ہوتا ہے۔

ابن خلدون نے صنائع کی کئی قسمیں بتائی ہیں۔ صنائع بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی۔ بسیط ضروریات سے متعلق ہوتے ہیں اور مرکب کمالیات سے۔ اس کے بعد ابن خلدون نے صناعات کی فہرست پیش کی ہے۔ علم کی بحث ادراک سے شروع کرتے ہوے وہ اس کی تعریف میں لکھتے ہیں: ان الادراک ھو شعور المُدْرِک فی ذاتہ بما ھو خارِجٌ عن ذاتہ (= ادراک مُدْرِک کا فی ذاتہ شعور ہے، اس حد تک کہ وہ خارج عن ذاتہ ہے)۔ یہ ادراک حیوان سے خاص ہے اور حواس ظاہرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ انسان کو اس سے زائد فکر عطا ہوئی ہے، جس کی مدد سے وہ صور محسوسات کا انتزاع کرتا ہے (وَالْفِکْرُ ھو المتصرف فی تلک الصُّوَر وراء الحِسّ و جولان الذھن فیہا بالا نتزاع والتَّرکیب؛ چنانچہ آیت خداوندی کی رو سے: وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَۃَ، ۱۶ [النحل]: ۷۸: اس میں اَفْئِدَۃ جمع ہے فؤاد کی اور ابن خلدون کہتے ہیں: وھو ھنا الفکر)۔ اس کے کئی مراتب ہیں: (۱) تصورات، (۲) تصدیقات (۳) فکر: الفکر الذی یفید العلم اوالظن بمطلوبٍ وراء الحِسّ لا یتعلق بہ عمل؛ فکر کی غایت: و غایۃ افادتہ تصوُّر الوجود علٰی ما ھو علیہ باجناسہ و فصولہ و اسبابہ و عللہ، فیکمل الفکر بذالک فی حقیقتہ؛ اور عقل محض نفس مدرک بن جاتی ہے (و یصیر عقلاً محضا و نفسا مدرکۃ، و ھو معنی الحقیقۃ الانسانیۃ، (مقدمہ، باب ششم) اور عالم حوادث فعلیہ فکر سے مکمل ہوتا ہے۔ جہاں فکر کا اختتام ہوتا ہے وہاں سے عمل کی حد شروع ہوتی ہے۔

ابن خلدون کے ان خیالات میں تجربیت (empericism) کے اولین نقوش ملتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ علم جو عمران بشری کے لیے فطری اور ناگزیر ہے عقل تجربی پر منحصر ہے، جو عقل تمیزی کے بعد کی منزل ہے۔

اس کے بعد وہ تعلیم کو ”امر فطری“ کہہ کر

تعلیم کے طریقوں پر بحث کرتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں:

ان الانسان جاهل بالذات عالم بالکسب

ابن خلدون نے متعلم اور معلّم کے آداب اور علوم مدوّنہ کی تفصیل بھی دی ہے ۔

ابن تیمیہؒ: مشائین اور حکما (بلکہ عام متکلمین) کے مسلک کے ایک اہم مخالف امام ابن تیمیہؒ تھے ۔ ان کی کتابوں (الردّ علی المنطقیین، نقد المنطق اور کتاب العقل والنقل) میں ارسطو کے نظریات منطق کی پر زور تردید ہے ۔ انہوں نے متکلمین کی معقولات پر بھی اعتراضات کیے ہیں ۔ ان کے نزدیک علوم ضروری صرف قرآن مجید اور حدیث ہیں، یا وہ علوم جو ان کے معاون ہیں، یا وہ علوم جو امور معاش اور نظام سیاست (شرعیہ) کے لیے ضروری ہیں ۔

ابن تیمیہؒ سے پہلے بھی مسلم مفکرین ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف بہت کچھ لکھ چکے تھے، مثلاً حسن بن موسی النوبختی نے اپنی کتاب الآراء والدیانة میں ارسطو کی منطقی اغلاط و تناقضات سے بحث کی؛ هبة الله ابن علی ابو برکات (مستنجد باللہ کے درباری) نے ارسطاطالیسی فلسفے کے خلاف ایک کتاب لکھی؛ حکیم ابو زکریا الرازی (م حدود ۳۱۳ھ/۹۲۵ء) ارسطو کے فلسفے کا سخت مخالف تھا؛ ابن حزم الاندلسی (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء) اور معتزلی مفکر النظّام (م ۲۳۱ھ/۸۴۵ء) نے بھی ارسطاطالیسی فلسفے سے اختلاف کیا؛ مزید برآں ابو علی الجبائی (م ۳۰۳ھ/۹۱۵ء) نے ارسطو کی ایک کتاب (*De gen. et de Corr.*؛ رکّ بہ ارسطوطالیس) کے رد میں ایک کتاب لکھی ۔ ابن تیمیہؒ نے اس سلسلے کو جاری رکھا بلکہ ارسطاطالیسی فلسفے پر ایک نئی جہت سے حملہ کیا ۔ اس موضوع پر ان کی مستقل اور خصوصی تصانیف مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) کتاب الرد علی المنطقیین، بمبئی ۱۹۴۹ء؛ (۲) بیان نقة صریح المعقول لصحیح المنقول (منہاج السنة کے حاشیے میں)، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء؛ (۳) نقد المنطق، طبع شیخ محمد حامد الفقی، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء؛ (۴) الردّ علی فلسفة ابن رشد، جو ابن رشد کی فصل المقال (مطبوعۂ قاہرہ) کے آخر میں درج ہے؛ (۵) کتاب العقل والنقل، ان کی کتاب منہاج السنة کے حواشی میں، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء تا ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء ۔ ان کتابوں کے علاوہ ان کی تفسیر سورة الاخلاص (قاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) میں بھی خاصا مواد ملتا ہے ۔

ابن تیمیہؒ اپنی کتاب الرد علی المنطقیین (طبع شرف الدین کتبی، مع دیباچہ از سلیمان ندوی، بمبئی ۱۹۴۹ء) میں فرماتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کی رو سے علم کی دو قسمیں ہیں: ایک کی بنیاد تصور پر ہے اور دوسرے کی تصدیق پر ۔ علم یا تو بدیہی ہوگا یا نظری ۔ اب یہ ظاہر ہے کہ ہر قسم کا علم بدیہی نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح ہر قسم کا علم نظری نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس صورت میں کسی نظری تصور کا علم حاصل کرنے کے لیے آدمی کو کسی اور نظری تصور کا سہارا لینا ہوگا اور یہ سلسلہ چلتے چلتے دَور کی صورت اختیار کر لے گا، یا سلسلہ لا متناهی ہو جائے گا اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں ۔ منطقی یہ بھی کہتے ہیں کہ نظری تصورات و تصدیقات تک پہنچنے کے لیے کسی وسیلے یا واسطے کی حاجت ہوتی ہے؛ چنانچہ وہ اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصورات تک رسائی ہوتی ہے، حدّ (تعریف) کہتے ہیں اور اس وسیلے کو جس کے ذریعے تصدیقات تک رسائی ہوتی ہے، قیاس کہتے ہیں؛ لہٰذا حدّ اور قیاس دو ایسی بنیادیں ہیں جن پر ارسطاطالیسی منطق کی عمارت

استوار ہے۔

ارسطاطالیسی منطق کی تکذیب و بطلان کے لیے ابن تیمیہؒ نے ان بنیادوں کو منہدم کرنے کی خاطر اپنی کتاب الرد علی المنطقیین کے چار ابواب میں مندرجۂ ذیل چار مسائل سے بحث کی ہے: (الف) حدّ یا تعریف کی وساطت کے بغیر مطلوبہ تصوّر کا حصول ممکن نہیں: (ب) حد یا تعریف تصورات کا علم دیتی ہے: (ج) مطلوبہ تصدیق قیاس کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی؛ (د) قیاس ہی تصدیق کا علم دیتا ہے۔

(الف) ابن تیمیہؒ نے منطقیوں کے اس پہلے بنیادی قضیے کی کہ تصورات حدّ کی وساطت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مندرجۂ ذیل دلائل کی بنا پر تردید کی ہے: (۱) یہ منفی مفروضہ ہے، جس کے ثبوت میں منطقیوں نے کوئی دلیل نہیں دی۔ ایسے منفی مفروضے کو انسانی علم کی بنیاد کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لحاظ سے ابن تیمیہؒ کی رائے میں ارسطاطالیسی منطق کا پہلا مفروضہ ہی غلط بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، لہٰذا ایسی منطق کو قطعی قرار نہیں دیا جا سکتا؛ (۲) جب تعریف (حد) معرِّف (تعریف کرنے والے) کا لفظ ہے تو معرِّف، معرَّف (وہ چیز جس کی تعریف کی گئی ہے) کو یا تو (پہلی) تعریف کی مدد سے جانے بوجھے گا یا بغیر کسی تعریف کے جانے گا۔ اگر وہ کسی چیز کو کسی پہلی تعریف کی مدد سے جانتا بوجھتا ہے تو اس صورت میں دوسری تعریف میں اس کے الفاظ وہی کام دیں گے جو پہلی تعریف میں۔ اس سے دور لازم آ جائے گا، اور یہ صورت محال ہے۔ اگر وہ معرَّف کو بغیر تعریف کے جانتا بوجھتا ہے، تو یہ دعوٰی کہ ''تصوّرات بغیر تعریف کی مدد کے حاصل نہیں ہو سکتے'' باطل ٹھیرتا ہے اور از خود اس کی تردید ہو جاتی ہے: (۳) علم و فن کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے اشخاص اپنے معاملات کو تعریفوں کے بغیر بخوبی جانتے ہیں؛ (۴) آج تک کوئی ایسی تعریف نہیں ملتی، جو عالمگیر طور پر متفق علیہ ہو، مثلاً آج تک کوئی شخص اس قابل نہیں ہوا کہ وہ 'انسان' اور 'آفتاب' کی ایسی تعریف کر سکے جس پر سب متفق ہو سکیں۔ اسی طرح فلسفے، الٰہیات، طبّ، نحو وغیرہ میں متعدد متناقض تعریفیں داخل ہو گئی ہیں۔ اب دیکھیے، منطقی یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ تصور کا دار و مدار تعریف پر ہوتا ہے، لیکن چونکہ کوئی متفق علیہ تعریف آج تک وضع نہیں ہوئی، لہٰذا ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ کوئی تصوّر بھی صحیح معنی میں آج تک متشکّل نہیں ہوا۔ اسی طرح منطقیوں کی یہ رائے ہے کہ تصدیق تصوّر پر منحصر ہوتی ہے، لیکن چونکہ تصوّر (اپنے صحیح مفہوم میں) ابھی تک حاصل ہی نہیں ہوا، لہٰذا تصدیق بھی ابھی تک حاصل نہیں ہوئی۔ اس سے سارے منطقی طریق کار کا بطلان ہو جاتا ہے؛ (۵) منطقی کہتے ہیں کہ ماہیّت سے تصوّر تک محض تعریفوں (حدود) ہی کے ذریعے رسائی ہو سکتی ہے اور تعریفیں جنس (genus) اور فصل (differentia) سے مرکّب ہوتی ہیں۔ منطقیوں نے خود تسلیم کیا ہے کہ اس قسم کی تعریف یا تو محال ہے یا شاذ و نادر ہی ملتی ہے، لیکن ابن تیمیہؒ کی رائے میں انسان اشیا کی ماہیت کو بغیر تعریف کے معلوم کر سکتے ہیں، لہٰذا تصوّرات کا انحصار تعریفوں پر نہیں ہوتا؛ (۶) منطقیوں کے نزدیک صحیح تعریفیں جنس اور نوع سے مرکّب ہوتی ہیں، لیکن جو بسیط اور مفرد ہے (''عقول'' میں سے ہر عقل کی طرح) اس کی کوئی تعریف نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اس کی تعریف کرتے ہیں اور اسے ایک تصور مانتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ بعض تصوّرات کو تعریف کی حاجت نہیں ہوتی - اگر یہ ممکن ہے تو ادراک کے نسبةً زیادہ نزدیک اور مرئی انواع کو اس طریقے سے فہم میں لایا جا سکتا ہے جو جنس اور فصل کی ترکیب سے حاصل ہونے والے علم کی بہ نسبت بہتر اور زیادہ یقینی ہے؛ (۷) کسی چیز کی تعریف متعدد اصطلاحات پر مشتمل ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک اپنا متعین مفہوم رکھتی ہے: لہٰذا جب تک ایک شخص پہلے سے اصطلاحات اور ان کے معنی کو نہ جانتا ہو اس کے لیے خود تعریف کا جاننا ممکن نہ ہوگا، مثلاً جو شخص یہ نہیں جانتا کہ زبان کیا ہے، وہ اسے تعریف کے ذریعے نہیں جان سکتا - اس جگہ ابن تیمیہ تصوّر اور تمیز میں امتیاز کرتے ہیں اور ان متکلمین کی حمایت کرتے ہیں جن کی رائے میں اشیا تمیز سے جانی پہچانی جاتی ہیں نہ کہ تعریف سے؛ (۸) جب تعریف لفظ ہے تعریف کرنے والے کا، تو پھر مُعرِّف کا علم مُعرَّف تعریف سے پہلے لازمی ہوا؛ لہٰذا یہ کہنا غلط ہوا کہ کسی چیز کا تصور اس کی تعریف پر منحصر ہوتا ہے؛ (۹) اشیاے موجودہ کے تصوّرات یا تو خارجی حواس کے ذریعے اخذ کیے جاتے ہیں یا اندرونی حواس کے ذریعے، لیکن ان میں سے کسی کو بھی تعریف کی حاجت نہیں ہوتی - اس پر ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ جس چیز کا علم حواس کے ذریعے نہیں ہو سکتا اسے صحیح استنباط کے ذریعے تو معلوم کیا جا سکتا ہے، لیکن تعریف کے ذریعے سے نہیں؛ (۱۰) منطقی کہتے ہیں کہ کسی تعریف کو تردید و تنقیض کے ذریعے ردّ کیا جا سکتا ہے - ابن تیمیہ کا استدلال یہ ہے تردید یا تنقیض اسی صورت میں ممکن ہے جب تعریف کردہ شے کا تصور پہلے سے کر لیا گیا ہو؛ [illegible] تصوّرات تعریف کی مدد کے بغیر تشکیل پا سکتے ہیں؛ (۱۱) کسی خاص چیز کا علم بعض کے لیے بدیہی ہوتا ہے اور بعض کے لیے اکتسابی - اسی طرح بعض چیزیں، جو بعض کے لیے بدیہی نہیں، دوسروں کے لیے بدیہی ہو سکتی ہیں اور انہیں ان چیزوں کے علم کے لیے کسی تعریف کی حاجت نہیں ہوتی؛ لہٰذا یہ کہنا غلط ہے کہ علم کا دار و مدار تعریف پر ہوتا ہے۔

(ب) ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الردّ میں منطقیوں کے اس دوسرے دعوے کی تردید کی ہے کہ تعریف تصوّر کا علم دیتی ہے - ان کی رائے میں منطقیوں اور متکلّمین نے تعریف کی مختلف تاویلیں کی ہیں - یونانی منطقی اور ان کے مسلم اور غیر مسلم متبعین دعوی کرتے ہیں کہ تعریف میں موصوف کا حال موجود ہوتا ہے، جبکہ ممتاز علماے طبیعیات کی رائے یہ ہے کہ تعریف شیء موصوف اور شیء غیرموصوف میں ما بہ الامتیاز ہوتی ہے، لہٰذا تعریف تصوّر کا علم نہیں دے سکتی - ابن تیمیہ نے اس دعوے کی کہ تعریف شیء محدود (= تعریف کردہ) کا حقیقی مفہوم بیان کرتی ہے اور تصوّر کا علم دیتی ہے، مندرجۂ ذیل دلائل کی بنا پر تردید کی ہے: (۱) تعریف (حدّ) تو تعریف بیان کرنے والے (حاد) کا محض بیان ہوتی ہے - مثال کے طور پر جب انسان کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے، تو یہ ایسا بیان ہے جو درست یا غلط بھی ہو سکتا ہے - یہ محض بغیر دلیل کے دعوی ہے - سامع اسے تعریف کے ساتھ یا اس کے بغیر بھی سمجھ سکتا ہے - اول الذکر صورت میں وہ اسے بغیر ثبوت یا دلیل کے جانتا ہے، جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی، جبکہ دوسری صورت میں تعریف بیکار ہے: (۲) منطقی کہتے ہیں کہ تعریف نہ تو دلیل کا [illegible] ہے اور [illegible] سے اس کی حاجت ہی ہوتی

ہے۔ قیاس کے علی الرغم تعریف کو تردید یا تنقیض کے ذریعے رد کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب ابن تیمیہؒ یہ دیتے ہیں کہ جب تعریف کرنے والا تعریف کی صحت کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے تو سامع محدود یا تعریف کردہ چیز کو محض اس تعریف کے ذریعے سمجھ نہیں سکتا جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی؛ (۳) اگر محدود چیز کا تصور تعریف کے ذریعے حاصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سامع تعریف کی صحت کا علم رکھنے سے پہلے اسے حاصل کر چکتا ہے، کیونکہ تعریف کی صحت کا علم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ محدود شے کو جان پہچان نہ لیا جائے؛ (۴) محدود یا تعریف کردہ شے سے علم کا دارومدار موسومہ شے اور اس کی صفاتِ ذاتیہ کے علم اور ناموں پر بحیثیت اجزاے تعریف اور اجزاے ماہیت کے ہوتا ہے۔ اگر سامع یہ نہیں جانتا کہ محدود ان صفات سے متصف ہے تو وہ اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اگر وہ جانتا ہے کہ وہ چیز ان صفات سے متصف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کا علم اسے بغیر کسی تعریف کے ہو گیا ہے۔

اس کے بعد ابن تیمیہؒ اسی قسم کے چار دلائل پیش کرتے اور ثابت کرتے ہیں کہ تعریفیں اشیاے تعریف کردہ کے حقیقی معنی کو ظاہر نہیں کرتیں۔

(ج) منطقیوں کا تیسرا دعوٰی یہ ہے کہ تصدیقات قیاس کے ذریعے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتیں۔ ابن تیمیہؒ نے مندرجۂ ذیل دلائل کی بنا پر اس کی تردید کی ہے: (۱) یہ ایک غیر یقینی دعوٰی اور منفی مفروضہ ہے، جس کے حق میں منطقیوں نے کوئی ثبوت پیش نہیں کیا۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک علم کی بدیہی اور نظری دونوں صورتیں اضافی ہیں۔ اگر کچھ لوگ قیاس کی مدد کے بغیر تصدیقات کو حاصل کرنے میں ناکام رہے تو اس کا یہ مقصد نہیں کہ اولادِ آدم میں سے کوئی بھی تصدیقات کو بغیر قیاس کے نہیں جانتا؛ (۲) کسی چیز کے علم کا انحصار فکر کی کسی مخصوص قیاسی طرز پر نہیں ہوتا۔ 'خبر المتواتر' (= ایسی روایات و تجربات جو عالمگیر طور پر مسلمہ ہوں) تصدیقات کا علم دیتی ہے جبکہ قیاس ایسا نہیں کرتا۔ کسی شخص کے لیے مقدمہ قابلِ ادراک ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے لیے ایسا نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس کا نتیجہ غیر معتبر ہے۔ بہرحال ابن تیمیہؒ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ جب مقدمات صحیح ہوں تو نتائج بھی صحیح ہوں گے، لیکن پھر بھی وہ یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ علم کا انحصار قیاس پر ہے؛ (۳) منطقیوں کے نزدیک حصولِ علم سے قیاسی عمل کے لیے دو مقدمات (یا قضایا) کی حاجت ہوتی ہے، لیکن ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اس قسم کے علم کو دلیل کی حاجات و ضروریات کے مطابق ایک، دو، تین یا اس سے زیادہ مقدمات سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان کے نزدیک بعض اشخاص کو کسی ایک مقدمے کی بھی حاجت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بات کو کسی اور ذریعے سے جانتے ہیں (مثلاً وجدان)۔

منطقیوں کا دعوٰی ہے کہ استدلال منطقی سے علمِ کامل کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، نیز یہ کلّیات سے بحث کرتا ہے، جن میں بہترین عقول عشرہ ہیں، جو کوئی تغیر یا تبدل قبول نہیں کرتیں اور جن کے ذریعے نفس کمال حاصل کرتا ہے۔ کلّیات کو علمی مفروضات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، جو لازمی ہیں، مثلاً "تمام انسان حیوان ہیں" اور "ہر موجود شے یا تو واجب ہے یا ممکن"، وغیرہ وغیرہ، اور یہ کسی تغیر و تبدل کے قابل

نہیں ہیں۔ ابن تیمیہؒ اس دعوے کی مندرجۂ ذیل دلائل سے تردید کرتے ہیں: (۱) منطقیوں کے نزدیک چونکہ منطقی استدلال صرف علمی مسائل سے بحث کرتا ہے، جن کا تعلق عالم طبعی سے نہیں ہوتا اور یہ موجودات کا علم نہیں دیتا، لہٰذا ہم اسے تمام عملی مقاصد کے لیے بیکار کہہ سکتے ہیں؛ (۲) منطقی استدلال واجب الوجود، عقول عشرہ، افلاک، عناصر اربعہ، یا حیوانی، نباتاتی عوالم میں مخلوقات کو سمجھنے کے لیے ہماری کوئی مدد نہیں کرتا؛ (۳) منطقیوں کے نزدیک اِلٰہیات کا علم خالق کا علم ہے نہ مخلوق کا۔ وہ اسے علم ما بعد الطبیعیۃ کہتے ہیں، لیکن بعض اسے علم بِالٰہیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جس کا موضوع بسیط کُلّیات ہیں۔ انھیں وہ واجب، ممکن، قدیم، حادث (accidental)، جوہر اور عرض میں تقسیم کرتے ہیں اور ان سب کا اس عالم طبیعی میں کوئی وجود نہیں ہے؛ (۴) منطقیوں نے اپنی منطق میں استدلال کی ہندسی شکلوں سے مدد لی ہے اور اقلیدس کے ہندسہ کی اصطلاحات کی طرح انھیں "حدود" کا نام دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد اس طریق کو طبیعی شے سے عقلی شے کی طرف تبدیل کرنا تھا۔ انھوں نے یہ تبدیلی اپنے عقل کے دیوالیہ پن اور بلا واسطہ طریقے سے علم حاصل کرنے کی عدم صلاحیت کی وجہ سے کی ہے، لیکن اللہ تعالٰی نے مسلمانوں کو تمام اقوامِ عالم کی بہ نسبت علم بھی زیادہ دیا ہے اور قدرت بیان بھی اور ساتھ ہی حسنِ عمل و ایمان بھی عطا کیا ہے۔ گویا ایمان اور حُسنِ عمل ہی حقیقی علم کے سرچشمے ہیں۔ منطقی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ علم اِلٰہی معروض نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا وجود نہ تو عقلی دنیا میں ہے نہ عالم طبیعی میں۔ یہ ایک تجریدی علم ہے، جو مُتخیّلہ کے سوا کہیں وجود نہیں رکھتا؛ لہٰذا نفس کی تکمیل کے لیے اس علم میں کچھ بھی موجود نہیں: (۵) کمال نفس کا انحصار علمِ اِلٰہی (ایمان بالغیب) اور اعمالِ صالحہ دونوں پر ہوتا ہے، فلسفے پر نہیں۔ علم تنہا نفس کی ترفیع نہیں کرتا۔ اس کے لیے عمل صالحہ کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نفس کے دو وظائف ہیں: ایک نظری اور دوسرا عملی۔ اللہ تعالٰی کی عبادت اس کی معرفت اور اس سے محبت پر مشتمل ہوتی ہے اور اللہ تعالٰی نے اپنے پیغمبر بھیجے تاکہ وہ لوگوں کو اس کی عبادت کرنے کی دعوت دیں۔ اسی طرح ایمان باللہ کا مقصد صرف علمِ اِلٰہی نہیں (جیسا کہ جہمیہ کا عقیدہ ہے) بلکہ علم و عمل دونوں پر مشتمل ہے۔

(۶) منطقیوں کا چوتھا مفروضہ یہ ہے کہ قیاس یا منطقی طرزِ استدلال تصدیقات کا علم دیتا ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اس کا ردّ اپنی مذکورۂ بالا کتاب کی چوتھی فصل میں کیا ہے۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حصولِ علم میں قیاس بے کار چیز ہے۔ اس کے لیے انھوں نے اپنے گزشتہ دلائل و براہین کو نئے انداز سے پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک منطقی طرز استدلال وضعی و لا یعنی ہے۔ ابن تیمیہؒ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے بنی نوع انسان کو اپنے خالق اور اس کی صفات کو سمجھنے کے لیے ضروری علم سے نوازا ہے، لیکن انسان نے ازمنۂ قدیم سے بہت سے علوم وضع کر لیے ہیں، جن کو اسلامی شریعت ہدایتِ انسانی کے لیے ضروری نہیں سمجھتی۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے قیاس ہمیں موجودات کا قطعی علم نہیں دیتا، گو یہ بظاہر صحیح بھی کیوں نہ ہو۔ صحیح علم یا تصدیق منطقی استدلال کا سہارا لیے بغیر بھی ایک مقدمے یا

قضیے سے حاصل ہوسکتی ہے ۔

ابن تیمیہؒ ارسطو کو علم الٰہیات سے نابلد خیال کرتے ہیں اور ابن سینا پر الزام لگاتے ہیں کہ اس نے اس علم میں باطنیہ کے ملحدانہ عقائد کی آمیزش کر دی ہے، جو اسلامی شریعت کی تشریح اپنی مرضی اور غلط منطقی استدلال سے کرتے تھے ۔ ان کے نزدیک فرقۂ باطنیہ کے بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام عظیم فلسفی تھے اور دوسرے یہاں تک کہتے ہیں کہ حکما انبیا سے بڑے ہوتے ہیں ۔ ابن عربی، ابن سبعین، القونوی، تلمسانی وغیرہ صوفیہ نے باطنیہ کے ان ملحدانہ عقائد کو اپنایا اور اپنے نظریات و عقائد کو اسلامی اصطلاحات کے لباس میں پیش کیا ۔ ان میں بعض صوفیہ، مثلاً ابن سبعین اور ان کے مقلّد تو اسلام اور دیگر ادیان مسیحیت و یہودیت میں کوئی امتیاز روا نہیں رکھتے؛ چنانچہ ہر دین و مذہب کا آدمی اپنے دین و مذہب کو بدلے بغیر ان کا مرید بن سکتا تھا ۔

ابن تیمیہؒ کے نزدیک جزئی کا علم کلّی کے علم سے زیادہ یقینی ہوتا ہے؛ لہٰذا استقرائی منطق کے مطالعے کا کچھ زیادہ فائدہ نہیں، جس میں جزئیات کے علم سے کلّیات کا علم حاصل ہوتا ہے ۔ مزید براں جزئی کا علم تو کلی کے علم کی بہ نسبت جلد اخذ کیا جاتا ہے اور کلی کا علم عموماً (حسّ مشترک یا وجدان کے ذریعے) قیاسی عملیہ کے بغیر حاصل کیا جاتا ہے ۔

ابن تیمیہؒ کی رائے میں قیاس میں نتائج کے استخراج کے لیے صغریٰ و کبریٰ کی حاجت نہیں ہوتی ۔ وجہ یہ ہے کہ جو شخص ایک جماعت کی کلی یا عالمگیر صفت کو جانتا ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ہر فرد میں یہ صفت پائی جاتی ہے ۔ ابن تیمیہؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ پیغمبر کی تعلیمات میں الہامی اور عقلی شواہد و دلائل از خود موجود ہوتے ہیں ۔ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں انھوں نے متعدد قرآنی آیات سے استشہاد کیا ہے ۔

مآخذ: ابن تیمیہؒ پر شبلی کے مضامین مقالات میں موجود ہیں؛ نیز دیکھیے ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*.

مذکورۂ بالا بحث سے یہ واضح ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے حکما کے مسالک کے برعکس، علم کے الہامی سرچشموں کی طرف متوجہ کیا ہے ۔ اور علم کو اعمال صالحہ سے وابستہ کر کے اسے سعادت دنیوی و اخروی کا ذریعہ ثابت کیا ہے ۔ جس کی تفصیل قرآن و سنّت میں موجود ہے ۔ انھوں نے عقل محض کی کارفرمائیوں کے بارے میں حکما اور بعض متکلمین کے گمراہ کن خیالات کی (کانٹ سے صدیوں پہلے) تردید کر کے عقل و حواس کو علم کے زیریں درجے کے سلسلوں کا منبع قرار دیا ہے ۔ ان کے نزدیک علم اعلٰی عقل الہامی کا رہین منت ہے ۔ جس کے ساتھ عمل صالح لازم و ملزوم ہے ۔ [سیّد عبداللہ نے لکھا].

[ادارہ]

علم کے بارے میں شیعی تصورات (۱)

شیعی تصانیف میں حدیث "انا مدینۃ العلم و علیٌّ بابھا" کی سیر حاصل تشریحات ملتی ہیں اور ولایت کی طرح علم کے سارے سلسلے بھی حضرت علیؓ تک پہنچائے گئے ہیں ۔ النوبختی نے الفرق (طبع رٹر، ۱۹۳۱ء، ص ۱۶) میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ حضرت علیؓ کائنات طبعی اور ماوراء الطبیعات دونوں کے عالم ہیں ۔ کل جو آنے والا ہے اس کا علم اور وہ جو بالقوہ ہے اور وہ جسے لوگ گھروں میں چھپاتے ہیں، ان سب کا علم حضرت علیؓ کو حاصل ہے ۔

الملطی (التنبیہ والرّد علی اہل الاہواء والبدع، استانبول ۱۹۳۶ء) کے نزدیک حضرت علیؓ کی

وراثت باطنی کے طور پر یہ علم جملہ اماموں کو خود بخود حاصل ہے اور اسی طرح یہ علم کُل آلِ محمدؐ کو بھی حاصل ہے اور یہ تحصیل و اکتساب سے نہیں بلکہ لطفِ ایزدی سے ملا ہے (دیکھیے عبدالجبّار: المُغنی؛ النوبختی: الفِرق، مطبوعۂ نجف)۔ اسی عقیدے سے امام کی فطری (وہبی) صلاحیتِ امامت کا جواز نکلتا ہے۔ زیدیوں کے نزدیک علم دین میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں، لیکن علم میں امام کا رتبہ خاص الخاص تسلیم شدہ ہے۔ امام اپنے علم میں جتنا حصہ مناسب خیال کرے اوروں تک بھی منتقل کر سکتا ہے۔ شیعی عقیدے کی رو سے دنیا میں برتر علم کا وجود امام کی ہستی سے وابستہ ہے۔ امامت کا وجوب بھی علم اور اشاعت علم کی بنا پر ہے؛ کیونکہ امام ھی دنیا میں علم کو پھیلا سکتا ہے۔

یہ محض اتفاق نہیں کہ قدیم ترین شیعی تصانیف کی بڑی تعداد ایسی ہے جن کے ناموں میں معرفۃ کا لفظ موجود ہے [اگرچہ یہ شیعہ کتابوں سے مخصوص نہیں، دیکھیے روزنتال Rosenthal : *Knowledge Triumphant*، لائیڈن ۱۹۷۰ء، ص ۱۰۹]۔ ان کے مضامین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی کتابوں میں معرفت سے مراد شیعہ عقائد کا علم، امامت کے مسائل کا علم اور امام کے رتبے کی معرفت ہے، البتہ بعض کتابوں میں معرفت سے مراد خدا کی معرفت بھی ہے [اس تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۰۲]۔ معرفۃ کا لفظ اسمٰعیلی تصانیف میں بھی آتا ہے، جہاں اس سے مراد باطنی علم ہے۔ اسمٰعیلی اور دروزی ادب میں قرآن مجید کے بعض الفاظ کو علم کی رموز کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً نوح علیہ السلام کے قصے میں سال اور پانی اور کشتی، یہ سب رموز ہیں (قاضی نعمان : اساس التاویل، ص [illegible])۔ اسی طرح صالح علیہ السلام کے قصے میں ''لَبن'' (دودھ) سے مراد باطنی علم ہے (نعمان : اساس التاویل)۔ ان کے نزدیک علم بمعنی ناقص ہے۔ اصل علم، علم الحقائق القلبی ہے۔

دروزیوں کے ادب میں علم کی تقسیم میں پانچ کے مقدّس عدد کو بڑی اہمیت حاصل ہے، یعنی ان کے نزدیک سارا علم پانچ انواع پر مشتمل ہے اور اس میں بھی کچھ انواع علم ظاہر سے متعلق ہیں اور کچھ باطن سے، لیکن یہ یاد رہے کہ راسخ العقیدہ شیعہ اہل علم ان ذیلی فرقوں کے عقائد کو اپنے عقیدوں سے جدا مانتے ہیں۔

علم کے بارے میں شیعی علما کے تصورات بالعموم اہل السنت کی کتابوں (الاشعری : مقالات الاسلامیین؛ البغدادی : الفَرق وغیرہ) میں اور بالخصوص شیعہ علما کی اپنی کتابوں میں (مثلاً النوبختی اور بابویہ القمی کے یہاں) کبھی متفرق طور سے اور کبھی مربوط انداز میں بیان ہوے ہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ علوم منقول اور علوم معقول میں شیعہ علما کا (اپنے انداز میں) غیر معمولی حصہ ہے، لیکن یہ بھی تسلیم شدہ ہے کہ وہ جملہ علوم کی ترقی میں برابر کا حصہ لیتے رہے ھیں۔ اگرچہ شیعی تصانیف میں خصوصی شیعہ فکر و عقیدہ کا نقش نمایاں ہے، لیکن عمومی لحاظ سے بھی ادب و حکمت میں شیعی علما کا حصہ نمایاں ہے۔

شیعی علما کی کتابوں میں ایک نمایاں نقش رمزیت، تجربہ اور مخفی حقائق کے معانی بیان کی صورت میں نظر آتا ہے اور دوسری طرف ان کی معقولات اپنی خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں صفویوں کے زمانے میں حکمت کے دبستانِ اصفہان کا ذکر بے محل نہ ہوگا، جس کے ممتاز ترین نمائندے مُلّا صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) تھے۔

ان کے علاوہ سید احمد علوی، ملا باقر سبزواری، رجب علی تبریزی، قاضی سعید قمی اور خصوصیت سے بہاء الدین عاملی، میر باقر داماد، میر ابوالقاسم الفندرسکی، ملا محسن فائض کاشی، ملا محمد تقی مجلسی اور ملا محمد باقر مجلسی قابل ذکر ھیں۔ ان دانشوروں نے حکمت اور معقولات کو عمومی طور سے کس طرح فروغ دیا، اس کی تفصیل کو ترک کر کے یہاں ھم صرف ملا صدرا [رک بآں] کے خیالات (راجع بہ علم) کا ذکر کرتے ھیں۔

ملّا صدرا کے حکیمانہ خیالات میں تین مختلف راستوں کا امتزاج ھے: ابن سینا کی مشائیت، سہروردی المقتول کی اشراقیت اور ابن عربی کی رمزیت۔ صدرا نے شیعہ عقائد کی روشنی میں چھان پھٹک کر ان تینوں کے اندر سے ایک مربوط نظام حکمت تیار کیا ھے، لہذا علم کے تعلق میں بھی ان کا زاویۂ نظر امتزاجی ھی ھے۔

صدرا اپنی کتاب الاسفار الاربعۃ کے مقدمے میں علم کو مشائین کے طریقے کے مطابق حکمت نظری اور حکمت عملی دو حصوں میں تقسیم کرتے ھیں۔ حکمت نظری میں منطق، ریاضی، علوم طبیعی اور مابعد طبیعیات کو اور حکمت عملی میں اخلاق، تدبیر منزل اور سیاسیات کو شامل کرتے ھیں۔

اکسیر العارفین میں کہتے ھیں کہ علوم یا تو دنیوی ھیں یا اُخروی۔ علوم دنیوی تین انواع پر مشتمل ھیں: علم الاقوال، علم الافعال اور علم احوال الافکار۔ ان میں سے ھر ایک کی کئی کئی قسمیں ھیں۔ علم احوال الافکار میں ھندسہ، علوم طبیعی، طب، علم معدنیات، نباتیات اور حیوانات شامل ھیں اور علوم اُخروی میں علم ملائکہ و نفوس، علم لوح محفوظ، علم القلم الاعلی، علم حشر و نشر، علم ما بعد الموت، وغیرہ۔ ملا صدرا کہتے ھیں کہ ان علوم میں سے حکمت (علم باحوال حقائق اعیان موجودات بقدر طاقت بشری) سب سے اعلیٰ علم ھے۔ اسے وہ حکمت متعالیہ کہتے ھیں۔

یہاں ھم دیکھتے ھیں کہ حقائق کے احوال کی دریافت علم کا سب سے بڑا مقصود ٹھیرایا گیا ھے اور ملّا صدرا کا نصب العین بھی یہی ھے؛ لیکن یہ نصب العین اس وقت تک پورا نہیں ھو سکتا جب تک کہ جاننے والا (عالم) خود بھی اس انقلاب کا مظہر نہیں بن جاتا جو اس علم کا مقصود ھے۔

صدرا کے نزدیک علم، عالم اور معلوم ایک ھی حقیقت کے لیے تین مختلف الفاظ ھیں۔ یہاں وہ علم کی دو قسمیں بتاتے ھیں: (۱) علم حصولی اور (۲) علم حضوری اور علم کے لیے وجود العینی اور وجود الذھنی کا فرق بتاتے ھیں اور اس حوالے سے خدا کے علم محیط اور انسان کے علم محدود کی بحث کرتے ھیں [صدرا کے خیالات کی تفصیل کے لیے رک بہ صدرا، ملّا].

یہاں مجملاً مزید یہ کہا جا سکتا ھے کہ اقبال کے الفاظ میں ملّا صدرا کے نزدیک حقیقت اصلی شعور ھے اور صحیح علم موضوع اور معروض کی وحدت (*identity of subject and object*) میں منعکس ھوتا ھے (دیکھیے اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، بحث ملّا صدرا)۔

اس سلسلے میں ملّا ھادی سبزواری کے خیالات بھی قابل توجہ ھیں۔ اسرار الحکم میں ملّا ھادی نے علم کا خاص ذکر کیا ھے۔ ان کے نزدیک عقل کے دو رُخ ھیں: (۱) نظری، جس کی غایت حکمت ھے اور (۲) حکمت عملی، جس میں تدبیر منزل اور سیاست مدن ھے۔ حکمت در اصل جملہ اشیا کے علم کا مبدأ ھے اور یہ علم کا مُنتہا بھی ھے؛ یہ معرفت بھی ھے اور اس میں خدائے تعالی کے قوانین کا علم بھی شامل ھے، جسے دین کہتے ھیں۔ کشف حقیقت

کے سلسلے میں ملّا ہادی نے نور، سایہ اور ظلمت کی اصطلاحات استعمال کی ہیں اور بظاہر ان پر اشراقیت کا گہرا عکس ہے۔ ان کے مطالعے کے بعد قاری یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ وہ علم کے بارے میں رمزی تعبیر کے رجحان کو اوروں سے کچھ زیادہ ہی آگے بڑھا رہے ہیں۔

یہ بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ شیعی مزاج کو معقولات (حکمت و منطق) سے بطور خاص دلچسپی رہی ہے، جس کے بہترین نمونے اسی دبستان اصفہان سے مہیا ہوئے ہیں اور اس سے مغلوں کے زمانے کا ہندوستان بھی متاثر ہوا ہے۔ ہر چند کہ مغلوں سے پہلے بھی ہندوستان میں معقولات کا خاص رواج ہو چکا تھا، لیکن عہد اکبری میں ملّا فتح اللہ شیرازی کے ذاتی اثر اور بعد میں ملّا باقر داماد اور ملّا صدرا وغیرہ کی کتابوں کے زیر اثر ہندی تعلیم گاہوں میں (انگریزی کے عہد تک) معقولات کا بڑا چرچا رہا (اس بحث کے لیے دیکھیے مناظر احسن گیلانی: ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ج ۲)۔ [سیّد عبداللہ نے لکھا]۔

[ادارہ]

علم کے بارے میں شیعی تصورات (۲):

قرآن مجید میں علم کی اہمیت، علما کی عظمت، علم کی ترویج و اشاعت، علم سے متعلق احکام و تفصیلات اور علم، عقل، فہم، ذکر کا بار بار ذکر آیا ہے۔ یہاں چند ایسی آیات پیش کی جا رہی ہیں جن سے یہ مسائل وابستہ ہیں: (۱) اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اِقْرَاْ وَ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۙ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۙ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ؕ (۹۶ [العلق]: ۱ تا ۵)، یعنی (اے محمدؐ!) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھو، جس نے (عالم کو) پیدا کیا، جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے بنایا۔ پڑھو اور تمھارا پروردگار بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے سے علم سکھایا اور انسان کو وہ باتیں سکھائیں جن کا اس کو علم نہ تھا؛ (۲) اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ؕ يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْۤا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ ۙ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (۶۵ [الطلاق]: ۱۲)، یعنی خدا ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور ویسی ہی زمینیں۔ ان میں (خدا کے) حکم اترتے رہتے ہیں تاکہ تم لوگ جان لو کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے اور یہ کہ خدا اپنے علم سے ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے؛ (۳) يُّؤْتِی الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ ۚ وَ مَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَيْرًا كَثِيْرًا ؕ وَ مَا يَذَّكَّرُ اِلَّاۤ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۲ [البقرة]: ۲۶۹)، یعنی وہ جسے چاہتا ہے دانائی بخشتا ہے اور جس کو دانائی ملی، بے شک اس کو بڑی نعمت ملی اور نصیحت تو وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقلمند ہیں؛ (۴) قُلْ هَلْ يَسْتَوِی الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ؕ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳۹ [الزمر]: ۹)، یعنی کہو بھلا جو لوگ علم رکھتے ہیں اور جو نہیں رکھتے دونوں برابر ہو سکتے ہیں (اور) نصیحت تو وہی پکڑتے ہیں جو عقلمند ہیں؛ (۵) اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا (۳۵ [فاطر]: ۲۸)، یعنی خدا سے تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں؛ (۶) شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِالْقِسْطِ ؕ (۳ [آل عمران]: ۱۸)، یعنی خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی

معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ، جو انصاف پر قائم ہیں، وہ بھی (گواہی دیتے ہیں): (۷) وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳ [آل عمرن] : ۷)، یعنی حقیقی مراد خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں دستگاہ کامل رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے ۔ یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں اور نصیحت تو عقلمند ہی قبول کرتے ہیں؛ (۸) قُلْ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًاۢ بَيْنِيْ وَبَيْنَكُمْ ۭ اِنَّهٗ كَانَ بِعِبَادِهٖ خَبِيْرًۢا بَصِيْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۹۶)، یعنی کہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان خدا ہی گواہ کافی ہے ۔ وہی اپنے بندوں سے خبردار (اور ان کو) دیکھنے والا ہے؛ (۹) يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ ۙ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ۭ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ (۵۸ [المجادلة] : ۱۱)، یعنی جو لوگ تم میں سے ایمان لائے ہیں اور جن کو علم عطا کیا گیا ہے خدا ان کے درجے بلند کرے گا اور خدا تمہارے سب کاموں سے واقف ہے؛ (۱۰) وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۴)، یعنی دعا کرو کہ میرے پروردگار! مجھے اور زیادہ علم دے؛ (۱۱) بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ۭ (۲۹ [العنکبوت] : ۴۹)، یعنی یہ روشن آیتیں ہیں جو ان لوگوں کے سینوں میں (محفوظ) ہیں جنہیں علم دیا گیا ہے؛ (۱۲) وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۚ وَمَا يَعْقِلُهَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ (۲۹ [العنکبوت] : ۴۳)، یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں کے (سمجھانے کے) لیے بیان کرتے ہیں اور اسے تو اہل دانش ہی سمجھتے ہیں۔

ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر وحی کی ابتدا علم کے تذکرے سے ہوئی ۔ اللہ تعالٰی نے اپنی پہلی صفت خَلْق اور دوسری صفت عطاے علم بیان کی ہے اور انسان کو اس کا اول و آخر یاد دلایا ہے ۔ اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ حامل وحی و قرآن، صاحب حکمت و معلّم امت، رسول آخر الزمان ؐ کو حکم ہے کہ وہ فرماتے رہیں : وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۴) ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام عقلی اور علمی دعوت ہے ۔ اس کا مبتدا اور منتہا علم ہے اور یہ علم اللہ تعالٰی کی طرف سے خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے ۔ اس کے حدود، معرفت الٰہی، احکام خداوندی سے آگاہی اور توحید و رسالت کی گواہی ہے ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے احادیث اور حضرت علی رض نے اپنے خطبات و مکاتیب میں اسی متن کی تشریح کی ہے ۔ شیعی کتب حدیث میں حدیثوں کا بہت بڑا ذخیرہ ایسا ہے جس سے تعقّل و تعلّم کو ایک فریضہ قرار دیا گیا ہے ۔ اسی لیے ابو جعفر محمد بن یعقوب کُلینی کی جامع کبیر الکافی میں ابواب و فصول کی ترتیب میں بطور تمہید "کتاب العقل والجہل" ہے ۔ اس عنوان سے شیخ کلینی نے سند کے ساتھ تینتیس حدیثیں لکھی ہیں، جن کا مجموعی نتیجہ فکر و تدبر اور بحث و استدلال کی ہمت افزائی ہے ۔ اس کے بعد 'باب فرض العلم و وجوب طلبه والحثّ علیه' ہے ۔ اس عنوان کے ذیل میں مؤلف نے اپنی سند کے ذریعے امام موسٰی کاظم رض سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی یہ حدیث نقل کی ہے : "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلٰى كُلِّ مُسْلِمٍ ؛ اَلَا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ (الصافی شرح اصول الکافی، مطبوعۃ لکھنؤ،

ص ۸۰ تا ۸۱)؛ الکافی، ۱ : ۳۰؛ کتاب المحاسن، ص ۲۲۵)، یعنی ہر مسلمان پر طلبِ علم فرض ہے، اللہ طلب گاران علم سے محبت فرماتا ہے۔

الحرّانی نے تحف العقول (ص ۲۰) میں آنحضرتؐ سے روایت کی ہے : ''فضل العلم احبّ الیّ من فضل العبادة و افضل دینکم الورع''، یعنی مجھے علم کی فضیلت، عبادت کے شرف سے زیادہ محبوب ہے اور تمھارے دین میں افضل صفت ورع ہے۔

امام جعفر صادقؒ نے اس علم کی تشریح یوں کی ہے : وجدتُ علوم النّاس کلّھم فی اربعة : اوّلھا انّ تعرف ربّک والثانی انّ تعرف ماصنع بک والثالث ان تعرف ما اراد منک والرابعة ان تعرف ما یخرجک من دینک (المحاسن ص ۲۳۳)، یعنی میں نے لوگوں کے لیے صرف چار علم موزوں پائے : ایک وہ علم جس کے ذریعے اپنے رب کو پہچان لیں؛ دوسرے وہ علم جس سے خدا کی قدرت نمائی اور احسانات کی معرفت حاصل ہو؛ تیسرے، وہ علم جس سے یہ واضح ہو کہ اللہ تم سے کیا چاہتا ہے اور چوتھے وہ علم جس کے ذریعے تم یہ سمجھ سکو کہ کن چیزوں کی بنا پر انسان دین سے خارج ہو جاتا ہے۔

اس کی تفصیل کے لیے امام موسیٰ کاظمؒ کی یہ روایت بھی غور طلب ہے : ایک دن رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم مسجد میں تشریف لائے۔ آپؐ نے دیکھا لوگ ایک آدمی کو گھیرے میں لیے ہیں۔ آپؐ نے دریافت کیا : ما ھذا (یہ کیا ہے)؟ فقیل : علّامه! فقال : و ما العلامة؟ فقالوا له : اعلم النّاس بانساب العرب و وقائعھا و ایام الجاھلیة والاشعار والعربیة . . . ثمّ قال النبی صلّی اللہ علیه و آله وسلّم : انّما العلم ثلاثة : آیة محکمة او فریضة عادلة او سنّة قائمة، وما خلاھنّ فھو فضل (الکافی، ۱ : ۳۲)، یعنی لوگوں کے خیال میں انساب، حروب، تاریخ قدیم اور شعر و ادب سے باخبر آدمی عالم و علامه ہوتا تھا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے اس خیال کی تصحیح یوں فرمائی : یہ علم وہ ہیں جن سے واقف کار کو فائدہ اور ناواقف کو نقصان نہیں ہوتا۔ نفع نقصان کے نقطۂ نظر سے صرف تین علم ایسے ہیں جو علم کہلانے کے لائق ہیں : (۱) محکم آیت؛ (۲) عادل فریضہ اور (۳) قائم و برقرار سنّت۔ 'آیتِ محکمه' سے مراد اللہ کی معرفت و مسائل توحید و عقائد؛ 'فریضۂ عادله' سے مراد اخلاق اور 'سنة قائمه' سے مراد احکام شریعت ہیں۔ اس مقصد سے علم حاصل کرنا اور تعلیم دینا باعث اجر و ثواب ہے۔ الکافی (باب ثواب العلم والمتعلم، ص ۲۱) میں وارد ہے : امام محمد باقرؒ نے فرمایا : جو شخص ایسا علم (جس کا ذکر اوپر آیا ہے) سکھاتا ہے تو اسے طالب علم کے برابر اجر ملتا ہے اور اسے طالب علم پر فضیلت بھی حاصل ہے۔ اس بنا پر حاملین علم سے علم حاصل کرو اور اپنے بھائیوں کو اسی طرح تعلیم دو جیسے تمھیں علما نے تعلیم دی ہے۔ یہ علما اور حقیقی علم کے حامل رسول و آل رسول، یعنی ائمۂ اہل بیت ہیں، اور شیعه وہ ہے جو ان حضرات سے علم حاصل کرے، جیسا کہ اصولِ کافی (۱ : ۳۴) میں ہے۔

امام محمد باقرؒ نے فرمایا : ''لو اتیت بشابّ من شباب الشیعة لا یتفقّه لادّبته (المحاسن، ص ۲۲۸)، یعنی اگر میرے پاس کوئی نوجوان شیعه ایسا آئے جو علم دین حاصل نہ کرتا ہو تو میں اسے سرزنش کروں گا (یا بالفاظ دیگر ''لا یتفقّه فی الدین لا وجعته'')۔

حضرت علیؑ سے روایت ہے : ''الا اخبرکم بالفقیه حقّ الفقیه؟ من لم یقنط النّاس من رحمة اللہ و لم یؤسنهم من عذاب اللہ و لم یرخّص فی معاصی اللہ ولم یترک القرآن رغبة عنه الی غیره۔ الا لا خیر فی علم لیس فیه فهم۔ الا لا خیر فی قراءة لیس فیه تدبّر۔ الا، لا خیر فی عبادة لیس فیه تفکّر'' (الکافی، ۱ : ۳۶؛

تنبیہ الخواطر، ص ۲۲۷)، یعنی تمہیں بتاؤں کہ صحیح معنی میں فقیہ کون ہے؟ جو لوگوں کو رحمتِ الٰہی سے مایوس نہ کرے، عذابِ الٰہی سے بےخوف نہ بنائے، اللہ کی نافرمانی میں ڈھیل نہ دے، غیر قرآن سے شوق کی بنا پر قرآن سے بےتعلق نہ ہو۔ دیکھو! اس علم میں کوئی خوبی نہیں جس میں تعقل (سمجھنے کی کوشش) نہ ہو۔ دیکھو! اس پڑھنے میں کوئی خوبی نہیں جس میں تدبر نہ ہو۔ دیکھو! اس عبادت میں کوئی عمدگی نہیں جس میں تفکر نہ ہو۔ ان اوصاف کے عالم درحقیقت فکر کا جہاد اور نفس کی قربانی دینے والے لوگ ہیں۔

حدیث ہے: ''اذا کان یوم القیمۃ جمع اللہ عزّ و جل فی صعید واحد و وضعت الموازین فتوزن دماء الشّہداء مع مداد العلماء فیرجح مداد العلماء علی دماء الشّہداء (الصّدوق والامالی، ص ۹۸)، یعنی قیامت کے دن اللہ سب کو میدانِ حشر میں جمع فرمائے گا اور میزان رکھی جائے گی۔ اس وقت شہیدوں کے خون سے عالموں کی روشنائی زیادہ وزنی نکلے گی۔

علم کے ذخیرے اور عالموں کی تحریریں محفوظ رکھنے کے لیے عبید بن زرارہ سے امام جعفر صادقؑ نے فرمایا: ''احتفظوا بکتبکم، فانکم سوف تحتاجون الیہا''، یعنی اپنی کتابوں کی حفاظت کرو تمہیں ان کی ضرورت ہوگی (الکافی، ۱: ۵۲)۔

مفضل عمر نے امام جعفر صادقؑ سے روایت کی ہے: ''اکتب و بثّ علمک فی اخوانک فان متّ فورّث کتبک بنیک فانّہ یاتی علی النّاس زمان لا یانسون فیہ الّا بکتبہم'' (کشف المحجۃ، ص ۳۵)، یعنی لکھا کرو اور اپنا علم اپنے بھائیوں میں پھیلاؤ۔ مرو تو اپنی اولاد کے لیے کتابیں ورثے میں چھوڑو؛ لوگوں پر وہ وقت بھی آنے والا ہے جب وہ کتابوں کے سوا کسی چیز سے مانوس نہ ہوں گے۔

فضیلتِ علم کے بارے میں متعدد احادیث اور اقوالِ ائمۂ کرام کے لیے دیکھیے علی بن موسیٰ ابن طاؤس: کشف المحجۃ؛ شہید ثانی علی بن احمد عاملی: منیۃ المرید فی آداب المفید والمستفید؛ حسن بن شہید ثانی: معالم الاصول؛ فاضل نراقی: معراج السعادت؛ محمد حسین الادیب: الایمان والعلم الحدیث۔

ان آیات و احادیث کے مطالعے کا خلاصہ یہ ہے کہ علم بلند ترین صفت ہے؛ اس کا حاصل کرنا عبادت ہے؛ لیکن یہ وہ علم ہے جس کا مقصد 'دین' کو سمجھنا اور احکامِ دین پر عمل کرنا ہے۔ قرآن و سنت کو سمجھنے کے لیے مقدمات کے طور پر مختلف علوم کی تحصیل ضروری قرار دی گئی ہے۔ شیعی اصطلاحات میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو شارع اور امام کو حجت و عالم کہنا علم کی انتہائی برتری کا اعلان ہے۔ عقائد و اعمال میں ہر شیعہ دو باتوں کا پابند ہے: (۱) اصول عقائد بطور خود دلیل عقلی و نقلی سے جانے اور (۲) احکامِ شریعت یا تو براہِ راست علم و اجتہاد کے ذریعے مآخذ و دلائل سے سمجھے اور حکمِ خدا و رسولؐ دریافت کرے۔ ایسا شخص فقیہ و مجتہد ہے۔ جو شخص فقہا کے اختلافات سے اطلاع حاصل کر کے درمیانی راہِ عمل تلاش کرے، اسے محتاط کہتے ہیں۔ جو شخص اتنا علم نہ حاصل کر سکے اس کے عمل کی صحت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ وہ اپنے سب سے بڑے عالم (اعلم و افقہ) کے استنباطی احکام دریافت کرے، پڑھے یا پوچھے اور اس کے مطابق عمل کرے؛ یہ شخص مقلّد ہے۔

شیعی کتبِ حدیث و کلام و فلسفۂ الٰہیات میں علم بطورِ کلی سب سے پہلے جہاں زیرِ بحث آتا ہے وہ ہے 'ذاتِ باری کا علم'۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں مختلف صفات کے ذریعے اللہ کی حمد کی گئی ہے۔ یہ صفات مصدری

استعمال کی حالت میں ''صفات الله'' هیں، مثلاً قدرت، رحمت، علم وغیره؛ فاعلی حالت میں اس کے مشتقات ''اسماء الله'' کہلاتے هیں، جیسے قادر، رحیم، عالم ۔ اب علم خدا کی صفت هے اور یه صفت خارج از ذات یا زائد از ذات نہیں، بلکه عین ذات هے ۔ ''علم'' حقیقی معنی میں عین وجود و قدرت هے، اور خدا عالم هے تمام اشیا کا (دیکھیے آیات مذکورة المصدر) ۔ اس بارے میں شیعه متکلمین و فلاسفه نے نہایت عالمانه مباحث قلم بند کیے هیں (دیکھیے علامه حلّی : شرح باب الحادی عشر، ص ۱۱ : ''انه تعالی عالم، لانه فعل الافعال المحکمة المتقنة و کل من فعل ذلک فهو عالم بالضرورة''؛ ملّا صدرا : شواهد الربوبیة، ص ۳۷ : ''ان علمه تعالی بوجود الاشیاء هو عین وجودها''؛ ان کے علاوه لاهجی : گوهر مراد، ص ۹۹، ''مقالهٔ دوم در علم واجب الوجود''؛ غفران مآب : عماد الاسلام، کتاب التوحید، ص ۸۸ : ''انه تعالی عالم، و هذا متفق علیه بین جمهور العقلاء''؛ محمد آصف : صراط الحق، ۱ : ۴۷؛ جواد تارا : خدا شناسی، ص ۳۳۳؛ نیز ''آیا علم خدا معلومات سے متعلق هے؟'' کے لیے دیکھیے غلام حسین : شمس الهدایه میں مکمل بحث اور دیگر کتب کلام، مثلاً شرح تجرید، حق الیقین وغیره.

علم خدا کی طرح رسول کا علم بھی مبحوث عنه هے ۔ شیعه عقیده یه هے که انبیا و مرسلین دنیا میں کسی سے نہیں پڑھتے بلکه ان کا علم وهبی هوتا هے اور خدا انھیں عالم پیدا کرتا هے ۔ وه جہل (بے علمی) سے بری هوتے هیں اور حضرت محمّد مصطفٰی صلّی الله علیه و آله و سلّم خاص طور سے حامل علم کل تھے؛ ان سے بڑا عالم مخلوقات میں کوئی نه تھا (آیات مذکوره؛ کتب مذکورهٔ بالا، بحث نبوت و رسالت) ۔ رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم کے بعد ائمه کا درجه هے اور امام بھی وهبی علوم سے آراسته هوتا هے؛ وه کسی سے تعلیم حاصل نہیں کرتے ۔ علوم قرآن و سنت اور مسائل مبدأ و معاد، غرض تمام اسرار و حقائق کا علم امام کی خصوصیت هے (آیات مذکوره، شماره ۵، ۶، ۷، ۸) ۔ اس موضوع پر ابونصر فارابی نے تحصیل السعادة (حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ھ، ص ۴۳) میں فلسفیانه، محمد آصف المحسنی نے صراط الحق (۳ : ۳۴۵) میں متکلمانه اور کلینی نے الکافی (کتاب الحجة) میں محدثانه طور پر بحث کی هے.

قرآن مجید میں انسانی ضرورتوں میں کام آنے والے تمام علوم کو جمع کیا گیا هے، حکمت خداوندی نے اس مقدس کتاب میں علم کا ایسا جامع بیان فرمایا هے که محدثین و مفسرین اپنی اپنی بساط بھر اس سے مستفید هوتے رهے اور ان نکتوں کی تشریح کرتے رهے ۔ اهل فکر و نظر نے علوم قرآن پر تفسیری اشاروں کے علاوه مستقل کتابوں کا ایک دفتر لکھا هے، مثلاً الطبرسی : جمع الجوامع اور مجمع البیان؛ الطوسی : التبیان؛ ابو الفتوح الرازی : التفسیر؛ الشیخ جواد البلاغی : آلاء الرحمٰن؛ السید محمد هارون : علوم القرآن؛ محمد حسین الطباطبائی : المیزان؛ سید علی حائری : لوامع التنزیل؛ شیخ جواد مغنیه : الکاشف وغیره.

علم کا دوسرا سرچشمه حدیث هے ۔ رسول الله صلّی الله علیه و آله وسلّم نے فرمایا : ''و اُوتیتُ جوامعُ الکَلِم''، یعنی آپ کے ارشادات جامعیت کے اعتبار سے علوم کے متن هیں ۔ علما نے حدیثوں کو موضوعات کے لحاظ سے مرتب کیا، ایسے فلسفه و سائنس جیسے فکری و نظری و عملی زاویوں سے دیکھا اور ان سے علمی اشارے یا تشریحات حاصل کیے ۔ اس سلسلے میں تاریخ، عقائد، فقه، اخلاق، ادب و نظام حکومت پر مدتوں سے کام هو رها هے اور پورا اسلامی نظام معاشرت و حکومت و معیشت

اسی بنیاد پر قائم ہے۔ جدید سائنسی علوم کی دریافت کا مطالعہ بھی جاری ہے۔ سید رضا پاک نہاد کی کتاب اولین دانشگاہ و آخرین پیامبر (مطبوعۂ تہران) اس موضوع پر ایک عمدہ تصنیف ہے۔

مآخذ: (۱) الکلینی: الکافی، تہران ۱۳۷۴ھ؛ (۲) مسلم: الصحیح، قاہرہ؛ (۳) ابن شعبہ الحرانی: تحف العقول عن آل الرسول، تہران ۱۳۷۶ھ؛ (۴) البرقی: المحاسن، تہران ۱۳۷۰ھ؛ (۵) ابن بابویہ القمی: معانی الاخبار، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۶) وہی مصنف: علل الشرائع، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۷) وہی مصنف: ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، بغداد ۱۹۶۲ء؛ (۸) وہی مصنف: الخصال، تہران ۱۳۷۴ھ؛ (۹) وہی مصنف: الامالی، مخطوطہ ۱۲۷۰ھ؛ (۱۰) ابن الندیم: الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۱) سلیم بن قیس الہلالی: کتاب السقیفہ، مطبوعۂ نجف؛ (۱۲) الشیخ المفید محمد بن نعمان: الارشاد، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۳) الطوسی: رجال الطوسی، نجف ۱۳۸۱ھ؛ (۱۴) الطبرسی: الاحتجاج، نجف ۱۳۵۰ھ؛ (۱۵) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۱۶) السید محسن الامین العاملی: اعیان الشیعہ، جز ۴، قسم دوم (بیروت ۱۹۶۰ء) و جز ۴، قسم ۳، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۱۷) عبدالرضا: بلاغۃ الامام الحسین، کربلا ۱۳۸۸ھ؛ (۱۸) محمد باقر: بلاغۃ الامام الحسین، مع ترجمہ، مطبوعۂ لکھنؤ (ہند)؛ (۱۹) جعفر عباس: بلاغۃ الامام علی بن الحسین، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۲۰) عبدالرسول الواعظی: اشعہ من بلاغۃ الامام الصادق، نجف ۱۳۸۳ء؛ (۲۱) مختار الامین: اشعۃ من حیاۃ الصادق، نجف ۱۳۸۹ھ؛ (۲۲) شیخ عباس قمی: سفینۃ البحار، نجف ۱۳۵۵ھ؛ (۲۳) وہی مصنف: منتہی الآمال، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۲۴) باقر الشریف القرشی: حیات الامام موسی بن جعفر، نجف ۱۳۸۰ھ؛ (۲۵) اسد حیدر، مترجمہ حیدر جواد: الامام الصادق والمذاہب الاربعہ، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۲۶) مرتضی حسین فاضل: رسول و اہل بیت رسول، ج ۲، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۲۷) وہی مصنف: تاریخ تدوین حدیث، راولپنڈی ۱۹۶۷ء؛ (۲۸) اکرام رضا: صحیفۃ الرضا، ترجمہ بلا متن، لکھنؤ ۱۳۳۲ھ؛ (۲۹) سید شریف حسین: صحیفۂ رضویہ جواہر بہیہ، لاہور ۱۳۲۲ھ؛ (۳۰) عبدالخالق کھمبائتی (اسی خط کا دوسرا ترجمہ) حامل المتن، کھجوا ۱۳۲۹ھ؛ (۳۱) علی بن یونس العاملی: الصراط المستقیم، نجف ۱۳۸۸ھ؛ (۳۲) محمد آصف المحسنی: صراط الحق، نجف ۱۳۸۶ھ؛ (۳۳) ابن شہر آشوب: کتاب المناقب، بمبئی ۱۳۱۳ھ؛ (۳۴) ابو نصر الفارابی: تحصیل السعادۃ، حیدر آباد (دکن) ۱۳۴۵ھ؛ (۳۵) علی بن احمد الشہید الثانی: منیۃ المرید فی آداب المفید والمستفید، مترجمۂ خادم حسین نجفی، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۳۶) ابن طاؤس: کشف المحجۃ لثمرۃ المہجہ، نجف ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) ملا صدرا: شواہد الربوبیہ، مطبوعۂ ایران؛ (۳۸) عبدالرزاق لاہجی: گوہر مراد، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۳۹) جمال الدین حسن بن الشہید الثانی: معالم الدین فی الاصول (معالم الاصول)، ایران ۱۳۰۰ھ؛ (۴۰) سید حسن الصدر: تأسیس الشیعہ لعلوم الاسلام، بغداد ۱۹۵۱ء؛ (۴۱) جواد تارا: خدا شناسی علمی یا رشد حکمت در اسلام، تہران؛ (۴۲) محمد ہارون زنگی پوری: توحید الائمہ (شرح توحید مفضل)، دہلی ۱۳۲۵ھ؛ (۴۳) حلی و مقداد: النافع لیوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۴۴) محمد حسین الادیب: الایمان والعلم الحدیث، بار چہارم، نجف ۱۹۶۴ء؛ (۴۵) غلام حسنین: شمس الہدایۃ (رد علی من قال بقولہ ان علمہ تعالٰی لا یتعلق بالمعدومات)، حیدر آباد (دکن) ۱۳۰۱ھ؛ (۴۶) بہاء الدین بن محمد السرمدی: تنبیہ الغافلین، بمبئی ۱۳۱۹ھ؛ (۴۷) دلدار علی غفران مآب: عماد الاسلام، لکھنؤ ۱۳۱۸ھ؛ (۴۸) عبداللہ نعمہ: تاریخ فلاسفۃ الشیعہ، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۴۹) علی نقی: اسلام کا نظام زندگی، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۵۰) سید احمد علامہ ہندی:

علم اور فلسفہ، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۵۱) اصغر عباس : شاہ کار فطرت، اسرار انسانیت، کراچی؛ (۵۲) سید صالح الشہرستانی : لم و جامعتنا العلمیۃ، در مجلۃ العرفان، بیروت رمضان ۱۳۸۸ھ؛ (۵۳) عصام : نسیحۃ الکرام و فضیحۃ اللئام، مخطوطہ ۱۲۰۶ھ؛ (۵۴) علی دوانی، هزارۂ شیخ طوسی، تہران ۱۳۴۹ھ؛ (۵۵) محمد مہدی الآصفی : مقدمۃ شرح اللمعۃ الدمشقیۃ، نجف ۱۳۸۷ھ؛ (۵۶) محمد ہاشم خراسانی : منتخب التواریخ، تہران ۱۳۴۷ھ.

(مرتضیٰ حسین فاضل)

علم کے بارے میں صوفیہ کے خیالات :

صوفیہ کے مختلف خانوادے یا سلسلے ہیں ۔ اکثر بڑے بڑے صوفی صاحب تصنیف بھی ہوئے ہیں، جن میں القشیری (صاحب الرسالہ)، ابو نصر سرّاج (صاحب کتاب اللمع)، ابوطالب المکی (صاحب قوت القلوب)، ابن العربی (صاحب فتوحات و فصوص الحکم) اور الہجویری (صاحب کشف المحجوب) کے علاوہ السہروردی المقتول اور دوسرے قابل ذکر ہیں ۔ السہروردی کی کتابیں بنیادی سمجھی جاتی ہیں ۔ بہرحال سب نے علم الٰہی اور علم انسانی کے بارے میں اپنے اپنے انداز میں کچھ مشترک اور کچھ مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ بعض صوفیہ شریعت کے قریب ہو کر گزرتے ہیں ۔ بعض متکلمین کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں اور بعض حکماے اشراق (اشراقیوں) کی ۔ بعض نے شطحیہ انداز میں گفتگو کی ہے اور بعض نے رمزیہ عبارتوں میں ۔ یہ یاد رہے کہ صوفیہ کی مقبول عام اصطلاح معرفت ہے ۔ تاہم ان کی کتابوں میں علم کی اصطلاح بھی آتی ہے ۔ معرفت کا مطلب (اصولی طور پر) خداے تعالٰی کو پہچاننا ہے ۔ اس کے دوسرے معنی حقیقت کی دریافت یا کائنات اور انسان اور دوسری اشیا کی باطنی حقیقت کا ادراک ہے ۔ معرفت وہ علم ہے جس کا حقیقی منبع وجدان یا الہام ہے، جو ایک داخلی ذریعہ ہے ۔ بایں ہمہ صوفیہ علم کے دوسرے سرچشموں کا انکار نہیں کرتے، مثلاً حضرت نظام الدین اولیاؒ کے نزدیک علم تین طرح سے حاصل ہوتا ہے : (۱) بطور حِسّ، (۲) بطور عقل اور (۳) بطور قُدس ۔ در حقیقت یہ تیسری قسم ہی معرفت کہلاتی ہے ۔ اس کے کئی نام اور کئی صورتیں اور بھی ہیں : کشف، ارتقا، تجلی، الہام اور وحی ۔ ان کی تشریحات جدا جدا ہیں، البتہ یہ مُسلّم ہے کہ یہ وجدانی داخلی عمل ہے (اس کی تفصیل کے لیے رک بہ معرفت) ۔ یہاں چند صاحب تصنیف اکابر صوفیہ کے خیالات کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے ۔ القشیری کے رسالۃ فی التصوف میں علم اور معرفت دونوں کا ذکر آیا ہے اور ان کے تقابلی درجے کا بھی تذکرہ ہے ۔ ان کے بعد الہجویریؒ (صاحب کشف المحجوب) آتے ہیں، جن کا سلسلہ جنید بغدادیؒ تک پہنچتا ہے اور انہوں نے رسالہ القشیری سے بھی استفادہ کیا ہے ۔ وہ ایک طرف ظاہر (متابعت شریعت) پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرف حسین بن منصور الحلاج کی بھی تردید نہیں کرتے ۔ تاہم ان کی کتاب کشف المحجوب متوسط طریقے کی کتاب ہے ۔ اس میں انہوں نے علم کے بارے میں جو بحث کی ہے اسے ایک حد تک (ابن العربی اور اشراقیین سے ہٹ کر) معتدل صوفیہ کا نمائندہ تصور کیا جا سکتا ہے ۔ مثال کے طور پر انہیں ابو نصر سرّاج کے مسلک کے قریب سمجھا جا سکتا ہے ۔

الہجویری کے نزدیک علم دو ہیں : (۱) علم خداوند تعالٰی اور (۲) علم خَلق (مخلوق) ۔ علم خداوندی لا انتہا ہے : وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۶)، یعنی خداے تعالٰی کا علم موجودات و معلومات ہر شے کو محیط ہے ۔ اس کے مقابلے میں علم انسانی محدود ہے : وَمَا أُوتِيتُم

مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۸۵)، یعنی تم لوگوں کو (بہت ھی) کم علم دیا گیا ھے۔

علم کی حد احاطة المعلوم اور تبین المعلوم ھے ۔ علم ایک صفت ھے، جس سے ذی حیات (حیّ) عالم بن جاتا ھے : العلم صفة یصیر الحیّ بہا عالم ۔ اس میں لفظ حیّ قابل توجہ ھے، اس لیے کہ 'حیّ' میں انسان کے علاوہ دوسرے جاندار بھی شامل ھیں ۔ خداوند تعالٰی کا علم اس کی حکمتوں اور اس کی صفتوں سے ھویدا ھے اور محیط ھے ۔ علم بندہ (انسان)، جو امور خداوند تعالٰی اور اس کی معرفت سے متعلق ھے، دو طرح کا ھے : ایک ظاھر اور دوسرا باطن ۔ دونوں باھم پیوستہ ھیں : ''ظاھر حقیقت بے باطن نفاق'' اور ''باطن حقیقت بے ظاھر زندقہ الخ . . . ۔ علم حقیقت کے تین ارکان ھیں : (۱) علم بذات خداوند تعالٰی، (۲) علم بصفات و احکام اور (۳) علم بافعال و حکمت ۔ علم شریعت کے تین ارکان ھیں : (۱) کتابُ اللّٰہ، (۲) سُنّت رسول اللّٰہ اور (۳) اجماع امت ۔ یہ دونوں سلسلے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ھیں۔

ذات اور صفات خداوندی کا اثبات مظاھر کائنات سے ھوتا ھے، چنانچہ ان آیات سے ظاھر ھے : اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ (۲۵ [الفرقان] : ۴۵)، یعنی کیا تم نے اپنے پروردگار (کی قدرت) کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح دراز کر (کے پھیلا) دیتا ھے؛ اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ (۸۸ [الغاشیة] : ۱۷)، یعنی یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کیے گئے ھیں ۔ اس طرح خالق (فاعل) اپنی صفات سے پہچانا جاتا ھے ۔ الہجویری نے علم کی دو شکلیں بیان کی ھیں : (۱) 'علم مِن اللّٰہ' علم شریعت ھے اور (۲) 'علم مع اللّٰہ' مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا اور یہ دونوں لازم و ملزوم ھیں۔

علم کی تعریف میں الہجویری نے ابو علی ثقفی کا قول نقل کیا ھے : العلمُ حیوة القلب من الجہل و نورالعین من الظلمة ۔ پھر فرمایا : العلمُ حجابُ الاکبر؛ یہ ان لوگوں کے بارے میں ھے جو صرف رسمی علوم کو کافی سمجھتے ھیں اور معرفت سے دور رھتے ھیں۔

الہجویری نے علم اور عمل کو لازم و ملزوم قرار دیا ھے اور ایسے علوم کو بے منفعت کہا ھے جو علم والے کو عمل سے دور رکھے : وَ یَتَعَلَّمُوْنَ مَا یَضُرُّھُمْ وَلَا یَنْفَعُھُمْ (۲ [البقرة] : ۱۰۲)، یعنی کچھ ایسے (منتر) سیکھتے جو ان کو نقصان ھی پہنچاتے اور فائدہ کچھ نہ دیتے۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا : اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنْ عِلْمٍ لَا یَنْفَعُ (مسلم : الصحیح، کتاب الذکر)، یعنی اے اللّٰہ! میں ایسے علم سے تیری پناہ مانگتا ھوں جو نفع نہ دے ۔ الہجویری نے یہ حدیث لکھی ھے کہ طلب علم ھر مسلمان پر فرض ھے : طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیْضَةٌ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ (ابن ماجہ، المقدمہ، باب ۱۷) اور علما کے بارے میں یہ آیت لکھی ھے : اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا (۳۵ [فاطر] : ۲۸)، یعنی خدا سے تو اس کے بندوں میں سے وھی ڈرتے ھیں جو صاحب علم ھیں ۔ الہجویری فرماتے ھیں کہ انسانی عمر کوتاہ ھے؛ پس ایسے ھی علوم سیکھے جائیں جو ضروری ھوں، یعنی جو معرفت خداوند تعالٰی پیدا کریں اور مخلوق خدا کے کام آئیں ۔ اسی طرح انھوں نے معرفت اور عرفان کے بارے میں حکیمانہ گفتگو کی ھے۔

ابن العربی : فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے مصنف ابن العربی کے خیالات علم کے بارے

میں ان رمزوں اور علامتوں کے حوالے سے بیان کیے جاسکتے ہیں جو ان کی خصوصیت اور ان کی ایجاد ہیں؛ لیکن ان کی بنیاد تصوف پر ہے؛ جسے انہوں نے اپنے کمال سے علامتی ہونے کے باوجود قابل قبول بلکہ مقبول بنا کر پیش کیا ہے۔ ابن العربی کا سب سے بڑا صوفیانہ (عارفانہ) عقیدہ وحدت الوجود ہے اور اس کا علمی طریق کار (method) تاویل ہے۔ ابن العربی کا خیال ہے کہ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے حقیقت میں وہ نہیں جو ظاہر میں نظر آتا ہے، بلکہ وہ ہے جو اس ظاہر کے باطن میں ہے۔ تأویل کے معنی ظاہر سے باطن کی طرف انتقالِ ذہن ہے۔ ابن العربی قرآن مجید کی تشریح و تفسیر میں اسی طریق کار سے کام لیتے ہیں اور لفظ آیات ہی سے یہ معنی نکالتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے الفاظ آیات (= علامات) ہیں اور اصل حقیقت بذریعۂ تأویل حاصل ہو سکتی ہے۔ کائنات، ابن العربی کے نزدیک، اسماء الحسنیٰ کا انعکاس ہے۔

ظاہر ہے کہ اس خصوصی تفہیم کی روشنی میں ابن العربی کا نظریہ باطنی مفہوم پر مشتمل ہے، جس کے لیے وہ کبھی فلسفیانہ اور کبھی رمزی زبان استعمال کرتے ہیں۔ علم کا تصور ان کے یہاں عقلی نہیں بلکہ جذباتی اور نفسیاتی ہے۔ ان کے نزدیک علم درحقیقت باطن کے انعکاس کا وجدان ہے، اگرچہ اس کی تحصیل کے لیے ظاہری اور رسمی زبان کا استعمال ناگزیر ہے۔ اس لحاظ سے علم کا مسئلہ محض زبان کا مسئلہ بن جاتا ہے کیونکہ علمِ حقیقی (معرفت) اپنی ماہیت حقیقی میں باطن کے شعور کا نام ہے، جس کے لیے کوئی زبان مکتفی نہیں، البتہ اشارے اور رموز کچھ تصور دلا سکتے ہیں۔

ابن العربی کی یہ رمزیہ حکمت آگے چل کر خاصی مقبول ہوئی۔ اس سے اثر پذیر حضرات میں صدر الدین قونوی، قطب الدین شیرازی، شبستری، اور جامی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت سید احمدؒ سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا جنہوں نے ابن العربی کی حکمت کی پُرزور تردید کی (برہان احمد فاروقی: *Mujaddid's Conception of Tawhid*؛ (۲) ایم۔ ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*، مقالہ مجدد صاحبؒ پر)۔

شہاب الدین السہروردی (الشیخ المقتول):

السہروردی کی حکمت الاشراق پر بحث کا یہ موقع نہیں، لیکن اشارۃً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اشراقیت کے محققین کے نزدیک ان کا مسلک (عام خیال کے برعکس) برہان اور عقلی استدلال کا مخالف نہیں بلکہ فی الحقیقت یہ نورِ باطن (اشراق) پر زیادہ زور دیتا ہے۔

السہروردی نے اپنی کتابوں میں اکتساب علم کے چار مراتب شمار کیے ہیں: (۱) رسمی طلب علم والے، یعنی علمائے ظاہر؛ (۲) رسمی علم کے ساتھ عقلی استدلال والے، مثلاً الفارابی اور ابن سینا؛ (۳) استدلال عقلی سے بے نیاز (عقل الہامی اور اشراق باطن حاصل کر لینے والے)، مثلاً الحلاج، بسطامی، تُستری وغیرہ؛ (۴) جو استدلال عقلی میں بھی کامل ہیں اور انہوں نے اشراق کو بھی تسلیم کیا ہے (یہ حکمائے متألہین ہیں؛ ان میں السہروردی نے اپنے علاوہ فیثاغورث اور افلاطون کا بھی ذکر کیا ہے)۔ السہروردی کے نزدیک علما (حکما) کے بعد قطب اور امام کا درجہ آتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اشراقیت، علم کی ایک نئی داخلی تعبیر کرتے ہوئے، مشائین کی تردید کرتی ہے اور اپنے جملہ نظام کو 'نور الانوار' کی علامت کے گرد مستحکم کرتی ہے۔ اس میں ملائکہ اور ارواح کے حوالے بھی آتے ہیں، جو عقل اعلیٰ کے نمائندے ہیں اور یہی علم کا منبع

اول سمجھے جاتے ہیں (دیکھیے ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*؛ حسین نصر: *The Three Sages*).

جلال الدین رومی ؒ: ان کے علمی تصورات بظاہر صوفیانہ ہیں، لیکن کئی مقامات پر حکمت اور کلام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل ماخذ بھی دیکھیے: (۱) ایم ایم شریف: *History of Muslim Philosophy*؛ (۲) شبلی: سوانح مولانا روم؛ (۳) محمد اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، لندن ۱۹۰۸ء؛ (۴) الجیلی: اَلْاِنسان الکامل؛ (۵) محمود شبستری: گلشن راز؛ (۶) فرید الدین عطار: تذکرہ اور (۷) مثنویات؛ (۸) جامی: لوائح اور (۹) نفحات الانس؛ نیز رک بہ جلال الدین رومی۔

آخری دور:

شاہ ولی اللہ دہلوی ؒ: شاہ صاحب ؒ کے جملہ افکار امتزاجی نوعیت کے ہیں۔ ان کے یہاں شریعت اصل ہے، لیکن طریقت کے راسخ تصورات اور عقیدے بھی برحق ہیں اور نقطۂ نظر میں کلّیت، یعنی دینی، صوفیانہ، تمدنی اور عمرانی اور عقلی تصورات کا تعمیری امتزاج، ہے۔

علم اور تعلیم کے سلسلے میں بھی ان کا طریق کار یہی ہے۔ ان کے جو خیالات ارتفاقات سے وابستہ ہیں وہ علم و تعلیم، تمدنیات اور معاشیات ہی کی ایک اطلاقی صورت ہے۔ قدرتی طور سے اسرار دین کی تحقیق ان کی کتابوں کا جزو اعظم ہے اور اسی زاویۂ نظر سے انھوں نے علم کی تین قسمیں بتائی ہیں: (۱) محکمات (قرآن مجید کی محکم آیات)؛ (۲) سنت قائمہ؛ (۳) فریضۂ عادلہ (نظام فصل خصومات)۔ انھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ایک حدیث نقل کی ہے: مَنْ یُرِدِ اللّٰہُ بِهٖ خَیْرًا یُفَقِّهْهُ فِي الدِّیْنِ (البخاری، کتاب العلم، باب ۱۰)، یعنی اللہ تعالٰی جس کی بھلائی چاہتا ہے اس کو دین کی سمجھ عنایت فرماتا ہے؛ [اِنَّ الْعُلَمَآءَ وَرَثَةُ الْاَنْبِیَآءِ، یعنی علمائے امت وارثان منصب نبوت ہیں (ابن ماجہ، المقدمہ، باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم)]۔ تفکّر فی الدین بھی ان کے علمی اصولوں کا حصہ ہے۔

شاہ صاحب ؒ کا نظریۂ علم کلی ہے۔ وہ امور دین اور امور تمدن کے ساتھ امور باطن کو بھی شخصیت انسانی اور اجتماع انسانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی لیے ان کا سلسلۂ فکر، جو باطن سے تعلق رکھتا ہے، خاص غور کے قابل ہے۔ وہ ایسے لطائف انسانی سے تعبیر کرتے ہیں اور ان پر مقامات و احوال کو وابستہ کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ انسان میں تین لطائف ہیں: (۱) عقل؛ (۲) قلب اور (۳) نفس۔ ان کا وجود نقل، عقل اور تجربے سے ثابت ہے (حجۃ اللہ البالغہ، حصۂ دوم)۔ اس ضمن میں وہ ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ آدمی کا دین اس کی عقل ہے اور جس کی عقل نہیں وہ دین سے بے بہرہ ہے۔ ان کے نزدیک عقل اس چیز کا نام ہے جس سے ان حقائق و معارف کا ادراک ہوتا ہے جن کے ادراک سے حواس خمسہ قاصر رہتے ہیں؛ قلب اس چیز کو کہتے ہیں جو جذبات کا مرکز ہے اور عزیمت و ارادہ و اختیار اسی سے صادر ہوتے ہیں اور نفس اس چیز کا نام ہے جس میں خواہشات (لذت وغیرہ) پیدا ہوتی ہیں۔ حواس، عقل کے ادراک کے لیے مواد بہم پہنچاتے ہیں۔ نظریات کا تمام تر انحصار بدیہیات پر ہے اور بدیہیات کا وجود محسوسات پر موقوف ہے۔ یہ قلب اور عقل کے لیے ضروری ہیں۔ ان تشریحات سے شاہ صاحب ؒ کے عقلی منبع علم اور اس کے مادّی لوازم کی ضرورت کا صاف صاف پتا چلتا

ہے ۔ وہ ان لطائف ثلاثہ کے ساتھ روح اور سرّ کا بھی ذکر کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک قلب کے دو رُخ ہیں : ایک جسم کی طرف، دوسرا عالمِ تجرّد کی طرف ۔ اسی طرح عقل کے دو رُخ ہیں : ایک عالمِ مادّی کی طرف، دوسرا عالمِ فوقانی کی طرف ۔ اس دوسرے رُخ کا نام روح اور سرّ ہے ۔ روح کا وصف انس اور انجذاب ہے اور عقل کا وصف ان امور پر یقین ہے جن کا ماخذ علوم عادیّہ کے قریب ہے، مثلاً ایمان بالغیب اور توحید افعالی؛ لیکن سرّ، جو عقل کی بالاتر شکل ہے، اس کا وصف ان حقائق کا مشاہدہ ہے جو علوم عادیہ کے درجے سے بالا تر ہیں ۔ وہ ”مجرّدِ صرف“ (اللہ تعالٰی کی ذات) کی گویا نقل اور حکایت ہے، جو زمان و مکان سے اعلٰی اور بالا ہے ۔ اس سلسلے میں شاہ صاحبؒ نے خاص بات یہ فرمائی ہے کہ بے زبان حیوانات میں بھی لطائف ثلاثہ ہوتے ہیں، لیکن ان کی عقل حیوانی ہے، جو بلند تر نہیں ہوسکتی ۔

انسانوں میں کامل ترین افراد — انبیا — جملہ لطائفِ عالیہ کا مجموعہ ہوتے ہیں، جن کا ملاءِ اعلٰی سے براہِ راست تعلق ہوتا ہے ۔ اسے علم انبیا کہا گیا ہے ۔

علم کا ثمر یقین ہے ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں : یقین سراسر ایمان ہے ۔ یقین میں توحید، اخلاص، توکل اور شکر وغیرہ احوال ہیں ۔ شاہ صاحبؒ کی علمی حکمت میں یقین کا بڑا درجہ ہے ۔ ان کی رائے میں یقین کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کسی عقیدۂ شرعیہ (مثلاً مسئلۂ تقدیر، مسئلۂ معاد و جزاے اعمال) پر یقین لائے، یہاں تک کہ اس کا ایمان اس کی عقل پر غالب آ جائے اور اس کے قواے فکریہ اس کے تصور سے بھر جائیں اور اس کے اثرات نفس اور قلب پر اس طرح مترشح ہوں کہ جس بات پر اس کا یقین ہے اس کی حیثیت ایک امرِ مشاہد و محسوس کی ہو جائے ۔ یقین [illegible] ہے ۔ اس سے صبر اور استقامت پیدا ہوتی ہے اور توکل و شکر کی لذت ملتی ہے ۔

عقل برتر کے احوال میں ایک بڑا مقام تجلّی ہے ۔ بقول سہل تستری تجلی کی تین قسمیں ہیں : (۱) تجلّیِ ذات یا مکاشفہ؛ (۲) تجلّیِ صفات ذات؛ (۳) تجلی حکم ذات یا عالم آخرت ۔

فراست صادقہ اور رؤیاے صالحہ بھی احوال میں شامل ہیں اور یہ بھی برتر عقل کے مظاہر ہیں ۔

اس تفصیل سے شاہ صاحبؒ نے علم کے جملہ مدارج کا اثبات کر دیا ہے، جو مادیات کے مشاہدہ و تجربہ سے لے کر حواس کے توسط سے عقل کے انکشافات تک اور ان سے بڑھ کر روح (یا سرّ یا برتر عقل) کے اعلٰی مدارج (تجلّی) کی معرفت پر محیط ہے ۔ اس میں جو امتزاجیت اور کلیت ہے وہ واضح ہے (انھیں مباحث پر سطعات اور ہمعات میں زیادہ تفصیل سے لکھا ہے) ۔ ان کے تصورِ علم میں تجربی، عقلی، منفعتی، تمدنی، اور فوق العقل کی تجلیات علمی سبھی شامل ہیں اور ان کے بعض بیانات کانٹ Kant کی ”تنقید عقل محض“ سے گہری مماثلت رکھتے ہیں ۔

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ : خانوادۂ ولی اللّٰہی کے چشم و چراغ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ مجاہد تھے، مگر بطورِ مصنف ان کی علمی تصانیف بھی خاص امتیاز رکھتی ہیں ۔ اپنے نامور دادا کے مانند انھوں نے بھی علم کے روحانی اور عقلی سرچشموں اور ان سے متعلق لازمی سوالات کے جواب دینے کے لیے عبقات کے نام سے ایک فکر انگیز کتاب لکھی ۔ دیگر کئی مسائل کے علاوہ موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے ہماری بحث ان امور سے متعلق ہے : (۱) علم کیا ہے؟ (۲) خدا کن معنوں میں واسعٌ علیم اور علیمٌ حکیم ہے؟ (۳) انسانی علم [illegible] کیا ہے؟ (۴) خدا کی معرفت کے کیا

معتی ہیں؟ (۵) علوم عقلی و نقلی میں تطبیق کی کیا صورت ہے؟ (۶) علوم شرعی و غیر شرعی کی حد کیا ہے اور (۷) حکمتِ یونانی سے متأثر تصوف یا حکمت کہاں تک حقیقت سے روشناس کرا سکتی ہے؟

ان کے نزدیک انسانی علم کے سرچشمے ہیں: (۱) محسوسات سے معلومات اخذ کرنا؛ (۲) معلوم سے مجہول کی دریافت؛ (۳) محسوسات سے جو علم حاصل ہو اس کی ترتیب و تشکیل اور تنظیم و تدوین سے نئے انکشافات بذریعۂ عقل ۔ اس سلسلے میں انہوں نے احساس، تخیل، توہم اور تعقل کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں ۔ وہ عقلی صورتیں (بتوسطِ تعقّل) اگر محسوسات سے حاصل شدہ ہیں تو بدیہیات ہیں ۔ معلوم سے نامعلوم کی طرف ذہن کا بتدریج انتقال نظر کہلاتا ہے؛ یہ علم نظری ہے ۔ اگر یہ علم اچانک حاصل ہو گیا ہے تو علمِ حدسی ہے ۔ غیبی علوم، یعنی غیب سے علم پانے کے طریقوں میں وحی، تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت، مشاہدہ، وجدان، تجلیات، کشف، عالم مثال کے ساتھ اتصال و ربط وغیرہ ہیں ۔ وحی کے سوا سارے غیبی علوم عموماً کشف والہام کہلاتے ہیں ۔ معلوم کی خبر دینے والے علوم کو علوم نقلیہ کہتے ہیں ۔ غرض تعقّل، نقل اور کشف، علم انسانی کے یہ تین ذرائع ہیں ۔ عقلی ذرائع بھی اگر درست طریق سے مرتب ہوں تو صحیح ہیں، مگر الہام ایک قطعی اور یقینی ذریعہ ہے ۔

ایسا علم جس میں معلوم کا ثبوت اور وجہ بھی علم ہی ہو، علمِ نقلی کہلاتا ہے ۔ عالم عقلی اور صورت علمیہ کا تعلق، لاہوت کے علوم اربعہ، واحد عقلی، حقیقت، تجلیات، انسان کے ارادہ و اختیار کا تعلق علم الٰہی سے، روح کی حقیقت اور نفس ناطقہ، نسمہ (بُخاری جسم) اور نفس ناطقہ کا ایک ہونا، نسمہ کی تہذیب اور کمال انسانی کا اس پر منحصر ہونا اور اس کے فنونِ پنجگانہ، غرض متعدد اہم مسائل پر عالمانہ تبصرے ہیں ۔ اس کے بعد علومِ مدونہ کی بحث ہے، جن میں شرعی علوم (فقہ وغیرہ) اور علم تصوف مذکور ہیں ۔ شاہ شہیدؒ نے علوم کے لیے مخصوص اصطلاحیں استعمال کی ہیں: جس علم کا قوتِ محرکہ سے تعلق ہے وہ فقہ ہے؛ جس کا قوتِ متخیلہ سے تعلق ہے اس کا نام آداب التصفیہ المعزلہ ہے (یعنی خیال کی صفائی کے طریقے اور گوشہ گزینی کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں)؛ جس علم کا قوتِ واہمہ سے تعلق ہے وہ علم الانشغال والمراقبات و النسب ہے؛ قلب سے جس علم کا تعلق ہے اسے علم السلوک کہا ہے اور اسی علم میں اخلاق اور انسان کے فطری جذبات و ملکات، نیز احوال و مقامات سے بحث کی جاتی ہے (عبقات، اُردو ترجمہ، از مناظر احسن گیلانی، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، ص ۳۰۴)۔

عبقات دراصل تشکیل الٰہیات اسلامیہ کے اس سلسلے کی کڑی ہے جس کی ابتدا مجدد سرہندیؒ نے کی اور یونانیات اور ہندیات سے اسلامی تصوف کو پاک کرتے ہوئے تصوف اور دین کو ایک حقیقت قرار دیا تھا ۔ پھر یہ سلسلہ شاہ ولی اللہؒ کے ذریعے آگے بڑھا، جس کی شرح جدید شاہ شہیدؒ نے کی ۔ مغربی اثرات کے بعد مسئلے کی نوعیت تبدیل ہو چکی تھی ۔ اب سائنس اور دین کا معارضہ در پیش تھا ۔ اس معارضے میں علامہ اقبال لاہوری نے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ۔ شاہ شہیدؒ کی طرز فکر حکمت قدیم کے حوالے سے ہے اور اقبال کا سائنس اور حکمت جدید کے حوالے سے، مگر عمومی نہج دونوں کی ایک ہے (مقدمۂ عبقات، اُردو ترجمہ)۔

مسلمانوں کے قدیم علمی نظریے کی خصوصیات:

گزشتہ سطور میں ذکر آ چکا ہے کہ مسلمانوں کا تصور علم (اور بعد میں ان کی ساری علمی تحریک)

قرآن مجید کے اثرات کی رہین منت ہے ۔ یہ سرا سر غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں نے علم یونانیوں یا دوسرے عجمیوں سے سیکھا ۔ مسلمانوں کی اصل ذہنی تحریک قرآن مجید سے ابھری ۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، قرآن مجید کی رو سے خدائے تعالٰی کی ذات واسعٌ علیم اور علیمٌ حکیم ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں ۔ انسان کا علم محدود ہے ۔ اسے خدا کے متعلق علم حاصل ہو سکتا ہے، مگر محدود ۔ انسان خدا کی معرفت اس کی حکمتوں اور اس کی قدرت کے شواہد (آیات) سے حاصل کر سکتا ہے ۔ جہاں خدا کی وجدانی جستجو سلوک اور معرفت سے ممکن ہے وہاں خدا کی صفات کا علم مشاہدے سے اور اس کی حکمتوں کا علم تحقیق و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے ۔

قرآن کی رو سے علم کلیت کا حامل ہے، یعنی انسان کو حواس، مشاہدہ، تخیل، تعقل و تجربہ اور کشف و الہام سب طریقوں کے اجتماع سے علم حاصل ہو سکتا ہے ۔ صرف حواس، صرف عقل، صرف تجربہ کافی نہیں ۔

علم کا ایک راستہ الہام بھی ہے، جسے وجدان یا تلقی بالغیب بھی کہا جاتا ہے ۔ اس کا منبع روح اور وہ برتر قوتیں ہیں جو عالم ارواح سے وابستہ ہیں ۔

علم کا ایک ذریعہ رویاے صادقہ بھی ہے ۔

قرآن مجید کی رو سے انسانی علم معرفت خداوندی کے علاوہ ایک متعدی سلسلۂ عمل بھی ہے ۔ علم کے ساتھ اعمال صالحہ لازم و ملزوم ہیں ۔ علم کا ایک مقصد خدا کی معرفت اور دوسرا مقصد تزکیۂ نفس ہے ۔ ایک اور مقصد اجتماع انسانی کی تہذیب ہے، جو عمومی فلاح و خیر کا باعث ہو ۔ علم کا ایک اور مقصد مشاہدۂ کائنات اور تحقیق و جستجوے اشیا (علم الاشیا) اور خدا کی حکمتوں کی دریافت ہے ۔ تذکیر بآلاء اللہ، تذکیر بآیات اللہ اور تذکیر بایام اللہ (ماضی میں امتوں کی سعادت و شقاوت اور آئندہ کے لیے عبرتیں) بھی علم صحیح کا ایک منصب ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے ان کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے ۔

قرآن مجید نے جہاں تدبر اور تعقل پر زور دیا ہے وہاں ایمان اور یقین کو ساری زندگی کی بنیاد قرار دیا ہے : ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ ۚۖ فِیْهِ ۚ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ ۙ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ ۙ وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ ۚ وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ یُوْقِنُوْنَ (۲ [البقرة] : ۲ تا ۴)، یعنی یہ کتاب (قرآن مجید) اس میں کچھ شک نہیں کہ کلام خدا ہے، خدا سے ڈرنے والوں کی رہنما ہے، جو غیب پر ایمان لاتے اور آداب کے ساتھ نماز پڑھتے اور جو کچھ ہم نے ان کو عطا فرمایا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو کتاب (اے محمدؐ) تم پر نازل ہوئی اور جو کتابیں تم سے پہلے (پیغمبروں پر) نازل ہوئیں سب پر ایمان لائے اور آخرت کا یقین رکھتے ہیں ۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک علم شک کے بجائے یقین سے پیدا ہوتا ہے ۔ اسی یقین کی بدولت مسلمان تسخیر عالم کے قابل ہوے ۔ یہ صحیح ہے کہ حکما اور معتزلہ کے بعض گروہوں نے شک کے لیے بھی گنجائش نکالی ہے (دیکھیے پیچھے حکما کے ذکر میں)، مگر مسلمانوں کا عام رویہ یقین کے حق میں رہا ہے ۔ اس قرآنی تصور کے خلاف جدید دور کے بعض اہل علم نے ریب اور شک کو ازدیاد علم کا ذریعہ قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ تقلیدی رویہ ہے جو کچھ تو قدیم یونانی لاادریت اور ارتیابیت کے زیر اثر ہے اور

کچھ جدید مغربی تشکیک، خصوصاً وجودی فلسفیوں کی لایعنیت کی تحقیق کا ثمر ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک جو علم یقین سے پیدا نہیں ہوتا وہ انتشار ذہنی پر منتج ہوتا ہے۔

قرآن مجید نے معلومات کے دو حصے قرار دیے ہیں: (۱) محکمات اور یقینی اصولوں میں یقین، مثلاً خدا، رسالت، وحی، یوم الآخرہ، جزا و سزا؛ (۲) متشابہات: هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ (۳ [آل عمران]: ۷)، یعنی وہی تو ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی؛ بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں)۔ محکمات میں خدا، رسول، قیامت اور جزا و سزا پر یقین ثابت اور اس کے احکام واضح ہیں۔ متشابہات میں تعبیر و تاویل کا راستہ کھلا رکھا ہے، مگر یہ بھی یقینیات (محکمات) کے تابع ہیں۔ متشابہات کے نتائج محکمات کی ضد نہیں ہو سکتے، لیکن ان کی تعبیر و تاویل میں منطق سے کام لیا جاتا ہے؛ لیکن یہ مسلّم ہے کہ منطق کے سب نتائج یقینی نہیں ہو سکتے، اس لیے متشابہات کا درجہ محکمات کے برابر نہیں ہو سکتا۔ ان میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے بارے میں مزید یقین تک پہنچنے کے لیے جستجو ممکن ہے، مگر اسے شک کے بجائے کسی غیر معلوم شے کی جستجو کیوں نہ کہا جائے۔ غرض قرآن مجید نے خدا، رسول، آخرت، قرآن مجید، جزا و سزا اور نیکی میں یقین کو لازمی ٹھیرا کر نوع انسانی کے لیے سکون و اعتماد کی فضا پیدا کی ہے اور نامعلوم کے بارے میں جستجو، تحقیقات اور تجربے کو بھی تسلیم کیا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ تسخیر کائنات قرآنی علم کا ایک اہم مقصد ہے تاکہ نیکیاں پھیلیں، انسانوں کی فلاح و سعادت کے سامان مہیا ہوں اور کلمۃ اللہ تمام عالم پر چھا جائے۔

بے نفع علم اور بے عمل علم حکمت قرآنی کے خلاف ہے، مگر یہ نافعیت مغرب کی Pragmatism (نتائجیت) سے مختلف ہے۔ قرآن مجید کی پیش کردہ نافعیت خود غرضی سے پاک ہے اور اس میں دین و دنیا دونوں کا نفع پایا جاتا ہے۔ ان عظیم اصولوں کے تحت اسلام کی علمی تحریک نے عالمگیر اثرات پیدا کیے اور باوجودیکہ بیرونی حملہ آوروں نے بار بار اس تحریک کو تہ و بالا کیا، مگر قرآن مجید کے گہرے نفوذ کی وجہ سے یہ تحریک ہر بار خود کو از سر نو منظم کرنے میں کامیاب ہو جاتی رہی، یہاں تک کہ حملۂ تاتار کی تباہ کن یلغار نے اگرچہ مسلمانوں میں عقلی تجربی اور سائنسی و ریاضیاتی تحریک کو بالکل ختم کر دیا اور ہزاروں سائنس دان اور ان کے معمل برباد ہو گئے (جس کے باعث اسلامی تجربی تحریک جانبر نہ ہو سکی)، تاہم مسلمانوں کی علمی تحریک جدید مغربی غلبے کے آغاز تک عالمگیر کردار اور عمومی فلاح و سعادت کا بہت بڑا وسیلہ ثابت ہوئی اور مغرب نے اس سے بہت کچھ سیکھا۔

مسلمانوں کی اس علمی تحریک کی ایک خصوصیت اس کی حرکیت (Dynamism) تھی، جو عقائد و افکار کو زندگی کی حرکت (عمل) کا ذریعہ بناتی رہی۔ ذہن سے خارج کی طرف سفر اس کا خاصہ تھا۔ عقیدے کی خاطر مسلمان دنیا میں پھیل جاتے رہے۔ انھوں نے جمادات، نباتات، حیوانات، جغرافیۂ ارضی اور طبعی احوال، یعنی دریاؤں، سمندروں، جڑی بوٹیوں، درختوں، پودوں، پرندوں، کیڑوں، انسانی قبیلوں اور نسلوں کی اقسام وغیرہ وغیرہ کا مشاہدہ کیا اور کتابیں لکھیں اور ان کے لیے سفر اختیار کیے۔

اسلامی تحریک علمی کی دوسری خصوصیت عملیت ہے۔ عملیت سے مراد ان مقاصد کا ذوق ہے جو

فرد و اجتماع دونوں کے لیے مفید ہوں۔ مسلمانوں نے بے مقصد اور بے نفع علوم کی حوصلہ افزائی نہیں کی۔

تیسری خصوصیت کُلّیت یا سالمیت ہے، یعنی زندگی کو اس کے اجزا کے حوالے سے نہیں دیکھا بلکہ کُل کو مدِّ نظر رکھا (یعنی خارج کے ساتھ باطن، حواس و تخیل کے ساتھ عقل و روح اور دنیا کے ساتھ آخرت)۔ دنیا میں پہلی مرتبہ مسلمانوں ہی نے علم میں عالمی (آفاقی) نقطۂ نظر قائم کیا۔ دنیا کی عمومی عالمگیر تاریخیں لکھنے کا رواج مسلمانوں سے شروع ہوا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے تذکرے بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے مرتب کیے، کیونکہ قرآن مجید نے خود سب مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اس طرح وہ رجحان جسے آج کل World View کہا جاتا ہے مسلمانوں ہی کا پیدا کردہ ہے۔

ایک اہم قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کو (ذاتی اور عمرانی) نیکی کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ ذہانت کے فروغ کے ساتھ ساتھ انسانی ہمدردی اور انسانیت کے جذبے کی تقویت کو مقصود قرار دیا۔ ذوقِ نیکی کے ساتھ ساتھ زندگی کے نظم اور ادب و شائستگی کی جستجو اور حکمتِ خداوندی کی دریافت کی بے غرض لگن اس علمی تحریک کے نتائج ہیں۔ اس کے چند اور پہلو بھی ہیں، مگر یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں (دیکھیے روزنتال : *Knowledge Triumphant* ؛ Arnold و Guillaume : *The Legacy of Islam*، آکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ Briffault : *The Making of Humanity*؛ لی بان : تمدنِ عرب، اردو ترجمہ از سیّد علی بلگرامی؛ جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی)۔

یورپ کی نشأۃ الثانیہ پر مسلمانوں کی علمی تحریک کے اثرات:

یورپ کی موجودہ تہذیب پر مسلمانوں کی علمی تحریک کا بہت بڑا احسان یورپ میں طریقِ تجزیہ و تجربہ کا آغاز ہے، جس سے سائنسی طریقِ کار اور عمل کی طرف توجہ ہوئی۔ ابتدا میں یہ عمل عقلی اِنسیت (Rational Humanism) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ بیکن *Bacon* کی مشہور کتاب *Advancement of Learning* اسی رجحان کی آئینہ دار ہے۔ بعد میں اہلِ مغرب نے سائنسی انکشافات کی طرف قدم بڑھایا۔ عربوں کے علوم و فنون کے اثرات کا عقلی اثر یہ ہوا کہ درایت (مشاہدہ اور عقلی تجربہ) کی رسم پڑی۔ اسی کی وجہ سے یورپ نے استقرا سے کام لینا شروع کیا اور سائنس و ریاضی کی طرف توجہ زیادہ ہوئی، اس لیے کہ ان کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے۔ اسلامی علوم و فنون اور ان کے اسالیب کے زیر اثر یورپ میں نشأۃ الثانیہ کی تحریک ابھری (دیکھیے Briffault : *The Making of Humanity*)۔

اسلامی علوم و فنون نے کچھ تو ہنگری اور بلقانی ریاستوں کے ذریعے اور زیادہ تر اندلس اور صقلیہ کے راستے یورپ میں نفوذ کیا۔ خلافتِ اندلس میں پوری علمی آزادی حاصل تھی۔ طلیطلہ اور قرطبہ کے مضافات میں بے شمار خانقاہیں تھیں، جو مسافروں کے لیے اقامت گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ یورپ کے تمام ممالک سے طالبانِ علم عربوں کے علمی مراکز کا رخ کر رہے تھے اور وہاں آ کر مسلمانوں کی علمی فیاضی سے مستفید ہوتے تھے۔ صقلیہ میں نارمنوں اور فریڈرک دوم اور اس کے جانشینوں نے مختلف علوم و فنون (فلسفہ، سائنس اور طب) کی کتابوں کا لاطینی میں بکثرت ترجمہ کرایا۔ یورپ میں اندلس کے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت بھی فریڈرک کے واسطے سے اطالیہ اور صقلیہ کی راہ سے ہوئی اور فلسفہ و طب کے علاوہ دیگر علوم کی کتابیں بھی لاطینی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ ان

کتابوں کے بیشتر مترجم یہودی علما تھے، جنھوں نے یورپ کے ثقافتی ارتقا میں بھرپور حصہ لیا اور اسلامی ثقافت کو یورپ کے دور دراز اور نیم مہذب علاقوں تک پہنچایا۔ عربی کتابوں کے عبرانی اور لاطینی تراجم یورپ کے لیے سرچشمۂ رحمت ثابت ہوے۔ فرانسیسی اور جرمن راہبوں نے علوم کی درسی کتب یہودی فضلا سے پڑھیں۔ ولیم آف نارمنڈی کے ساتھ بے شمار یہودی فضلا انگلستان آئے، جہاں اوکسفرڈ میں ان کے ہاتھوں پہلا مدرسہ قائم ہوا۔ اسی سکول میں راجر بیکن Roger Bacon (۱۲۱۴ تا ۱۲۹۴ء) نے عربی زبان اور علوم حکمیہ حاصل کیے۔ کہا جاتا ہے کہ مغرب میں تجربی علوم کا سہرا راجر بیکن کے سر ہے۔ مسیحی یورپ نے مسلمانوں کے علوم راجر بیکن سے سیکھے، جس نے خود اوکسفرڈ کے علاوہ پیرس میں قیام کر کے مسلمانوں کے علوم سیکھے تھے۔ وہ برملا یہ اعتراف کرتا تھا کہ اس کے معاصرین کے لیے علم صحیح کا واحد ذریعہ صرف عربی زبان اور اس کے علوم ہیں۔ اسے اقرار تھا کہ اس نے ارسطو کا فلسفہ ابن رشد کی تصانیف کے تراجم سے سمجھا ہے (Robert Briffault: *The Making of Humanity*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲، ۲۰۳؛ George Sarton: *Introduction to the History of Science*، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲: ۹۶ تا ۹۹۶ و بمواضع کثیرہ)۔

فلسفہ و علم کلام: مسلمانوں نے مغرب کو فلسفۂ یونان سے آشنا کیا اور یونانی حکمت سے یورپی اہل علم کو اس وقت تعارف پیدا ہوا جب وہ عربی فکر سے آشنا ہوے۔ یورپ پر گہرا اور دیرپا اثر بوعلی سینا کی تصانیف کے لاطینی تراجم سے ہوا۔ بوعلی سینا نے جو تصورات مغرب کو دیے ہیں ان میں Intentio (معقولات) بالخصوص قابل ذکر ہے، جس کے معنی ہیں وہ چیزیں جو عقل سے سمجھ میں آ سکیں۔ بوعلی سینا کے نزدیک تصورات (intentions) اولی دو قسم کے ہیں: (۱) کسی شے کا ابتدائی تصور، مثلاً درخت اور (۲) کسی شے کا ثانوی یا منطقی تصور جو مجرد آفاقی تصورات کے تعلق میں قائم کیا جائے۔ ابن سینا کا یہ دعوی تھا کہ منطق کا موضوع تصورات ثانوی ہیں، جن سے معلوم سے غیر معلوم تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اس دعوے کو البرٹوس میگنوس Albertus Magnus (۱۱۹۳ تا ۱۲۸۰ء) نے اخذ کیا اور اس کے بعد یہ مسیحی متکلمین کی روایت میں شامل ہو گیا۔ البرٹوس میگنوس ابن سینا کے علاوہ الفارابی اور ابن رشد کے افکار سے بھی مستفید ہوا۔ اس کے افکار کا مآخذ ابن میمون کے عربی تراجم تھے۔ البرٹوس میگنوس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے فلسفے کو لاطینی ثقافت میں سمو دیا۔

مغرب کے مصنف الفارابی کی تصانیف سے بھی حیرت انگیز طور پر متاثر ہوے۔ بعض اہم مسائل میں الفارابی اور سینٹ ٹامس ایکویناس St. Thomas Aquinas (۱۲۰۴ تا ۱۲۹۲ء) میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے، مثلاً عقل انسانی کی اہمیت، وجود باری تعالی، توحید ذات، عرفان الٰہی کا امکان، کلام الٰہی کا ذہن انسانی پر وارد ہونا، اسماے باری تعالی، معجزات کا دلیل نبوت ہونا اور حشر اجساد۔ سینٹ ٹامس ایکویناس بعض مسائل میں ابن رشد سے متفق ہے۔ ان دونوں کے مقاصد یہ تھے کہ عقل کو اس کا مناسب مقام دیا جائے، فلسفۂ قدیم سے کام لیا جائے (لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے نتائج پر تنقید کی جائے)، تصوف اور اس عقلیت کے درمیان، جو الہامی مذہب کے امکان کو تسلیم نہیں کرتی، ایک درمیانہ راستہ اختیار کیا جائے اور اس کو مدلل طور پر ثابت کیا جائے۔ ان دونوں کے نزدیک فلسفہ اور الہام الٰہی کے درمیان تصادم

ناقابل تقسیم ہے ۔ دونوں وجود باری تعالیٰ، ہدایت عالم بوسیلۂ باری تعالیٰ، توحید عالم سے توحید باری تعالیٰ کا ثبوت، وغیرہ مسائل میں ایک ہی قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں (T. W. Arnold و Alfred Guillaume : *The Legacy of Islam*، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۲۷۷ ببعد) ۔ سینٹ ٹامس ایکویناس نے اس نظریے کا اظہار کیا ہے کہ ریاست جمہور کے مفاد کے لیے ہے نہ کہ عوام ریاست کے لیے، لیکن یہ خیال بھی اسلامی تصور کا عکس ہے ۔ وہ اس فکر کا بھی علمبردار تھا کہ اقتدار اعلیٰ کا مالک خدائے تعالیٰ ہے (اَلْمُلْکُ لِلّٰہ)، جس کے امین جمہور ہیں اور وہ اپنے اختیارات کسی بادشاہ یا حکومت کو تفویض کر دیتے ہیں ۔ وہ مسلمانوں کی طرح سودی کاروبار کا بھی مخالف تھا (George Sarton : *Introduction to the History of Science*، بالٹی مور ۱۹۳۱ء، ۲ / ۲ : ۹۱۳، ۹۱۴) ۔ ایکویناس کی *Summa Theologie* مغربی مسیحیت کا مستحکم قلعہ ہے، جس نے نشأۃ الثانیہ کی تحریک میں حیرت انگیز طور پر فکری رہنمائی کی ہے ۔ اس پر اسلامی عقائد کا گہرا اثر نظر آتا ہے ۔ *Summa* کا یورپ کی علمی و فکری تاریخ میں وہی درجہ ہے جو اسلام میں الغزالی کی احیاء علوم الدین کا ہے ۔ مارٹن لوتھر Martin Luther کی مذہبی تحریک پر بھی اسلامی عقائد کا اثر ہے ۔ اس کے علاوہ اخوت، مساوات اور عدل کے تصورات، جو یورپ کے مختلف سیاسی انقلابات میں ابھرے، یونانیوں سے زیادہ مسلمانوں کے اثر کا پتا دیتے ہیں [نیز رک بہ ریاضت؛ علم؛ اخلاق] ۔

علم تاریخ: اس علم کے ساتھ مسلمانوں سے زیادہ کسی نے اعتنا نہیں کیا ۔ مسلمانوں سے پہلے تاریخ محض واقعات (بلا سند) پر مبنی تھی، جسے توہمات و خرافات اور قصہ و داستان کا مجموعہ سمجھا جا سکتا ہے ۔ مسلمان چونکہ اس واقعہ کی صداقت کے جویا رہتے تھے؛ لہٰذا انہوں نے علمی بنیادوں پر علم تاریخ کی بنیاد قائم کی، جس کے لیے انہوں نے شہادت، روایت اور درایت، تینوں کو اہمیت دی ۔ انہوں نے ہر قسم کی روایتوں میں سند کی مسلسل جستجو کی اور راویوں کے حالات اس سعی و تلاش سے بہم پہنچائے کہ اسے ایک عظیم فن بنا دیا ۔ الطبری کی تاریخ الرسل والملوک، البلاذری کی فتوح البلدان، ابن الأثیر کی الکامل اور طبقات ابن سعد (اسی طرح البدایہ والنہایہ) تاریخ اور سوانح کی عظیم کتابیں ہیں، جن کی مثال نہیں ملتی ۔ ان میں تمام واقعات بسند متصل مذکور ہیں ۔ سنہ وار واقعات کا بیان بھی عرب مؤرخین کی امتیازی خصوصیت ہے ۔ ابن خلدون فلسفۂ تاریخ اور علم الاجتماع کا موجد ہے ۔ اس نے درایت کے اصول مرتب کیے اور اس امر کی تشریح کی کہ راویوں کی جرح و تعدیل کے علاوہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں؛ اس کے علاوہ عادت و طبیعت کے اصول، سیاست کے قواعد اور انسانی عمران کے اقتضا کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے ۔ السخاوی نے الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ میں مؤرخ کے لیے دس شرائط گنوائی ہیں: مؤرخ ذاتی اغراض و خواہشات اور جنبہ داری سے پاک ہو؛ سب لوگوں کی قدر جانتا ہو، ان کے حالات و مراتب سے واقف ہو تاکہ کسی کم مرتبہ شخص کو اونچا نہ اٹھائے اور بلند مرتبے والے کو نیچا نہ گرائے؛ اس کے ساتھ اس نے ایک اور شرط یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علوم اور بالخصوص فروع اور اصول کے مراتب کا واقف ہو اور الفاظ اور ان کے محل استعمال کو اچھی طرح جانتا ہو (نیز دیکھیے Franz Rosenthal : *A History of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۳۶۸، ۳۶۹) ۔ مختصر یہ کہ مسلمانوں نے علم تاریخ کو اتنی ترقی دی کہ

تاریخ نویسی کے سائنسی انداز کی موجودہ مغربی تحریک بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکی ۔ واقعات لکھتے وقت ہر فقرے کے لیے ماخذ کا التزام مسلمانوں کا دستور رہا ہے، جو اب علماے یورپ کا بھی معمول ہے ۔

علم جغرافیہ : مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو بھی بے حد ترقی دی ۔ انھوں نے دور دراز ممالک کے سفر کیے، تمام دنیا کے عجائبات دریافت کیے ۔ حدود زمین کی پیمائش کی اور مختلف اقوام و ملل کے حالات لکھے ۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کا علم جغرافیہ ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے ۔ انھوں نے ایسے سفرنامے مرتب کیے جن سے دنیا کے ان ممالک کے حالات معلوم ہوے جہاں اہل یورپ کا گزر تک نہ ہوا تھا ۔ ابن بطوطہ اور ابن جبیر کے سفرنامے معلومات کے خزانے ہیں ۔ الادریسی : نزهة المشتاق یورپ کے جغرافیہ نویسوں کا واحد ماخذ رہا ۔ شاید دنیا کا پہلا نقشہ مسلمانوں ہی کا بنایا ہوا تھا ۔

علم ہیئت و نجوم : اس فن کو باقاعدہ علم کے درجے پر پہنچانے والے مسلمان علما تھے ۔ انھوں نے ان تمام ستاروں کی فہرست تیار کی جو اس حصۂ آسمان پر نظر آئے جو ان کے مقابل تھا اور بڑے بڑے ستاروں کے نام رکھے، جو آج تک تبدیل نہیں ہوے ۔ انھوں نے یہ اصول دریافت کیا کہ شعاع نور فضا میں بشکل قوس گزرتی ہے ۔ چاند اور سورج کے افق پر نظر آنے کی توجیہ کی اور بتایا کہ یہ اجرام قبل از طلوع اور بعد از غروب کیوں دکھائی دیتے ہیں ۔ علاوہ ازیں انھوں نے شفق کی اصلیت اور ستاروں کے جھلملانے کی صحیح وجہ دریافت کی ۔ یورپ میں جو پہلی رصدگاہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی ۔ اجرام فلکی کی نقل و حرکت کے متعلق مسلمانوں کی تحقیقات کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ زمانۂ حال کے ماہرین ریاضیات نے ان کے رصدی نتائج سے استفادہ کیا ہے (Draper : *Conflict between Religion and Science*، لنڈن ۱۸۸۹ء، ص ۵۹ تا ۸۰) یورپ کے قرون وسطی میں احیاے علوم کی طرف جو پہلا قدم بڑھایا گیا وہ الفرغانی کی کتاب "مبادیات علم نجوم" کا ترجمہ تھا (Henry Smith Williams : *Historians' History of the World*، لنڈن ۱۹۰۴ء، ۸ : ۲۷۹) ۔

علم المناظر والمرایا : الہیثم کی کتاب الفجر الشفق سے کیپلر Kepler کو انعکاس کرۂ ہوائی کا علم ہوا ۔ الہیثم کی دوسری عظیم کتاب کتاب المناظر ہے، جس کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور جس سے کیپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ استفادہ کیا ہے ۔ اس میں آئینوں کے نقطۂ اجتماع الضوء، ان میں مسائل کے ظاہری مقامات، مسئلۂ انعطاف شعاعی کا بظاہر بڑا پن، وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے ۔ ابن الہیثم کی اس کتاب کو یورپ کی معلومات علم مناظر کا ماخذ خیال کیا جاتا ہے (لیبان : تمدن عرب، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، مطبوعۂ آگرہ، ص ۳۳۳؛ نیز رسالۃ الضوء، مطبوعہ در *ZDMG*) ۔

الجبر والمقابلہ : خود الجبرا کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے موجد مسلمان ہی تھے ۔ انھوں نے علوم ریاضیہ کو بہت ترقی دی ۔ الخوارزمی کی کتاب الجبر والمقابلہ کے انگریزی ترجمے سے اہل یورپ نے بہت کچھ استفادہ کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۱۳) ۔ نالینو Nallino نے الخوارزمی کی کتابوں کی مدد سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس فن میں مسلمان ہی یورپ کے استاد تھے ۔

علم ہندسہ : رسم ہندسہ اہل ہند کا علم ہے، تاہم یورپ میں سب سے پہلے رقوم ہندسہ کو روشناس کرانے والے مسلمان ہی تھے ۔ اپنے وقت

میں مشینوں (حِیَل الھندسیہ) کی ایجاد میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ تھے ۔ اس کی شہادت، ان عظیم جنگوں کی تنظیم سے ملتی ہے جن میں مسلمانوں کی بالادستی مُسلّم ہے اور اس بالادستی کی ایک وجہ مشینوں کا استعمال تھا۔

علم الکیمیا: مسلمانوں نے مختلف قسموں کے تیزابوں کی ایجاد اور علمی نقطۂ نظر سے علم کیمیا کی صحیح بنیاد ڈالی ۔ انھوں نے گندھک کے تیزاب اور الکحل جیسی چیزیں ایجاد کیں، ان کے تناسبات اور امتیاز کو معلوم کیا، گیسوں کی خاصیتیں دریافت کیں اور زہریلی معدنیات کو نہایت مفید ادویات میں تبدیل کر دیا (تمدن عرب، ص ۴۳۶) ۔ غرض علمِ کیمیا اپنے ارتقا اور اصلیت کے لیے اہلِ عرب کی سعی و کوشش کا رھینِ منت ہے۔

علم طب: مسلمانوں کی طب سے یورپ ہمیشہ فائدہ اٹھاتا رہا ہے ۔ یورپ میں علم طب کا سب سے پہلا مدرسہ سلرنو (جنوبی اٹلی) کا تھا، جسے مسلمانوں نے قائم کیا تھا ۔ اس کے علاوہ بارھویں صدی عیسوی کے بعد یورپ میں متعدد یونیورسٹیاں قائم ہوئیں، جو علوم جدیدہ کا مرکز بن گئیں، مثلاً بولونیہ Bologne، پادووہ Padova اور پیرس، جہاں تعلیم و تدریس کی بنیاد قدیم مصنفین کے عربی تراجم پر مبنی تھی ۔ وی انا (۱۵۲۰ء) اور فرینکفرٹ (۱۵۸۸ء) میں طب کا نصاب بو علی سینا کی القانون اور الرازی کی المنصوری پر مبنی تھا ۔ پتھری نکالنا اور چیچک کا علاج مسلمانوں کی اولیات ہیں۔

نظریۂ ارتقا: Theory of Evolution یا نظریۂ ارتقا کا موجد چارلس ڈارون Charles Darwin سمجھا جاتا ہے، جس نے حیاتیات میں نسل انسانی کو ایک ارتقا یافتہ مخلوق قرار دیا ہے ۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ پہلے حیات کا آغاز جمادات کے ترقی یافتہ مواد سے ہوا، جس نے نباتات کی شکل اختیار کی؛ اس کے بعد ترقی کر کے اس میں حیوان کے خصائص پیدا ہوئے اور وہ حیوان اب ترقی یافتہ انسان ہے ۔ اس ارتقائی حقیقت کو مسلمان صدیوں پہلے معلوم کر چکے تھے ۔ ان حکمائے اسلام میں مصنّفین اخوان الصفاء، ابن مسکویہ، نصیر الدین طوسی، نظامی عروضی سمرقندی اور مولانا روم قابل ذکر ہیں، مگر مسلم حکما نے قرآنی عقیدۂ تخلیق آدم کو نظر انداز نہیں کیا ۔ ادھر حکمائے یورپ میں سے بعض تخلیق خاص (special creation) کے بھی قائل ہیں اور ڈارون کے سارے نتائج سے متفق نہیں ۔ ہربرٹ سپنسر Herber Spencer کا نظریہ Emergent Evolution بھی اس سلسلے میں قابل غور ہے ۔ ان حکما نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حرف بحرف وہی ہیں جو انیسویں صدی کے آخر میں ڈارون، سپنسر اور ھکسلے Huxley وغیرہ کی زبان سے ادا ہوئے۔

علم ادب: مسلمانوں کے علوم نے یورپی ادبیات کو متأثر کیا ۔ پروفیسر Asin Palacios نے دعوٰی کیا ہے کہ مسلمانوں کے علم کائنات اور معراج رسول ؐ کی حکایات اور ابن عربی کی کتابوں کے عناصر دانتے Dante کی *Divina Commedia* (''طربیۂ خداوندی'') کا مأخذ ہیں ۔ اسی طرح ابن العربی کے فلسفیانہ خیالات اور مسلمان صوفیہ کے تصور عشق کا عکس دانتے کی نظموں میں پایا جاتا ہے ۔ الف لیلۃ و لیلۃ کی داستان در داستان نے مغرب کے ادب پر خاص اثر ڈالا (مثلاً بوکیشیو Giovanni Bocaccio کی *Decameron*) اور اٹلی اور فرانس میں قصہ نویسی کی مختلف صورتوں کو فروغ نصیب ہوا ۔ مسلمانوں نے یورپ میں تین ایسی ایجادیں رائج کیں جن میں سے ہر ایک نے دنیا میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا: (۱) قطب نما، جس کی مدد سے یورپ دنیا کے بعید ترین کناروں تک

بھیج گیا؛ (۲) بارود، جس نے پرانے جنگجوؤں کے اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور (۳) کاغذ، جس سے کتابوں کی اشاعت میں آسانی پیدا ہوئی۔

دیگر اثرات: مسلمانوں نے صرف علوم و فنون سے یورپ کو نئی زندگی عطا نہیں کی بلکہ اسلامی تہذیب کے بے شمار اثرات نے یورپ کی سماجی زندگی میں بھی انقلاب پیدا کر دیا۔ اہل یورپ مسلمانوں کے اخلاق و اعمال کی برتری سے متأثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں اپنے وحشیانہ اخلاق و اوضاع کے دور کرنے کا جذبہ پیدا ہوا۔

مذہبی اصلاح کے اسی جذبے نے مذہبی انقلاب کی صورت اختیار کر لی، جس کا ظہور پروٹسٹنٹ مذہب کے نام سے ہوا۔ فرقۂ پروٹسٹنٹ کا بانی مارٹن لوتھر تھا، جس نے قرطبہ اور طلیطلہ میں عربی فلسفے اور علوم اسلامیہ کی تعلیم پائی تھی۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسلام ہی کے مطالعے سے لوتھر کو کیتھولک چرچ میں اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔

فلاح عامّہ کے لیے عمارات مسلمانوں کے ہر دور میں ملتی ہیں۔ مدارس، شفاخانے، سرائیں، پل، حمام، ہر دور میں بنتے رہے [مثال کے لیے رک بہ سنان]۔ فن تعمیر کے بعض اسالیب، باغ آرائی کے طریقے [رک بہ باغ]، آرائش کتاب کی حسین صورتیں [رک بہ فن: تجلید، تذہیب، خطاطی، مصوری]، وغیرہ مسلمانوں کے لیے وجہ امتیاز تھیں۔ مغرب ان کے اثرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا تھا۔

مسلمانوں نے مذہبی اصلاح کے علاوہ یورپ کو معاشرتی مساوات (کالے گورے کے فرق کو مٹانا)، حریت، اخوت، عدل اور انسان دوستی کا بھی سبق دیا اور اندلس اور صقلیہ میں اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیا۔

اسلام نے یورپ کے [illegible] اس کے تمدن تہذیب و معاشرت، صنعت و صناعی، طباعت و [illegible]، [illegible] و فن اور خطاطی، [illegible] وغیرہ پر گہرا اور پائدار اثر ڈالا ہے۔ موجودہ یورپ کی علمی، فکری اور مذہبی بیداری مسلمانوں ہی کی مرہون منت ہے۔ اور اس کے کئی عسکری اور تعلیمی ادارے (institutions) مسلمانوں کے اثر کے مظہر ہیں۔

مغرب کی علمی تحریک آج شباب پر ہے اور یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ وہ قیمت اور معنی کے اعتبار سے مسلمانوں کے علوم آج کے ترقی یافتہ یورپ کے علوم کے ہم سنگ ہیں۔ بریفالٹ کے بقول ''ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان امور کا نتیجہ ہے جس سے تحقیق کی نئی روح پیدا ہو گئی، تفتیش کے نئے طریقے معلوم کیے گئے، تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کیے گئے، ریاضیات کو ترقی دی گئی اور یہ سب کچھ اسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بے خبر تھے۔ یورپ میں اس روح کو اور ان اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے'' (*The Making of Humanity*، Briffault، لندن ۱۹۱۹ء)۔ فاضل روزنتال نے بھی کچھ اسی انداز میں اپنی کتاب *Knowledge Triumphant* (لائیڈن ۱۹۷۰ء، ص ۳۳۴) میں خراج تحسین ادا کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اسلام نے علم پر اتنا بھرپور زور دیا ہے کہ اس کے زیر اثر قرون وسطی کی اسلامی تہذیب و ثقافت نے بڑے بڑے علما اور مفکرین پیدا کیے۔ یہ اسلامی تہذیب کا ایسا کارنامہ ہے جس کی فیض رسانی سے عالم انسانیت تا ابد مستفید ہوتا رہے گا . . . اور علم کو جو مرکزی اہمیت اسلامی تہذیب نے دی ہے اس کی نظیر کسی اور تہذیب میں نہیں ملتی''۔ اس کے خیال میں مسلمانوں [illegible] و آداب قدر نہیں [کتاب

مذکور، ص ۳۴۴]۔

مآخذ: (۱) T. W. Arnold و Alfred Guillaume: *The Legacy of Islam*، لنڈن ۱۹۳۱ء، بمواضع کثیرہ؛ (۲) J. W. Draper: *History of the Conflict between Religion and Science*، لنڈن ۱۸۸۵ء، ص ۱۰۲؛ (۳) D. S. Margoliouth: *Mohammedanism*، مطبوعۂ لنڈن، ص ۲۲ تا ۱۵۲؛ (۴) Rosenthal: *History of Muslim Historiography*، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ص ۲۰ تا ۸۱؛ (۵) وہی مصنف: *Knowledge Triumphant*، لائیڈن ۱۹۷۰ء؛ (۶) George Sarton: *Introduction to the History of Science*، بالٹی مور ۱۹۲۷ء تا ۱۹۴۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) Henry Smith Williams: *The Historians History of the World*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ۸: ۱۰۷ تا ۲۸۲؛ (۸) R.S. Briffault: *The Making of Humanity*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱۰۲ تا ۲۰۲؛ (۹) عباس محمود العقاد: اثر العرب فی حضارة الاورپہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) عمر فروخ: تاریخ العلوم عند العرب، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۱۱) لیبان: تمدن عرب، اردو ترجمہ سید علی بلگرامی، لاہور و آگرہ، بمواضع کثیرہ۔

[شیخ نذیر حسین نے لکھا]۔

(ادارہ)

مسلمانوں کا علمی نظریہ:

دورِ جدید: مغرب کے سیاسی غلبے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار بھی پھیلے اور غالب آتے گئے، جن کے زیر اثر تاریخ میں پہلی مرتبہ مسلمانوں میں اسلام کی سالمیت، قطعیت اور کاملیت کے بارے میں تشکیک پیدا ہوئی۔ بلکہ قرآن مجید کے بارے میں تاویل قبیح اور تحریف مطالب کا بھی آغاز ہوا۔

مغربی افکار کی اشاعت کے بعد (جن کا اثر سب سے پہلے ترکیہ اور مصر پر اور پھر برصغیر ہند و پاک پر ہوا) چند [illegible]

(الف) کیا علم کا اسلامی نظریہ قوانین فطرت (Nature) کے مطابق ہے؟

(ب) کیا اسلام کا علمی تصور اور تعبیر جدید سائنس اور جدید معقولات کے سامنے ٹھہر سکتا ہے؟

(ج) کیا اسلام کا علمی نظریہ سائنسی تجربوں سے حاصل شدہ افکار کی رو سے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے؟

(د) علم الحیات (Biology)، معاشریات و عمرانیات (Sociology)، نفسیات (Psychology)، مارکسی اقتصادیات (Scientific Socialism) اور جدید طبیعیات (Physics)، خصوصاً خلائی اور ایٹمی شعبہ ہائے علم نے اسلام کے علمی مسلّمات کو کیا رد نہیں کر دیا؟

گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں یورپ کے علمی غلبے کے باعث اسلام کے علمی نظریات کے بارے میں یہ شبہات بار بار سامنے آئے اور ان پر اضافہ یہ بھی ہوا کہ مستشرقین کے ایک گروہ نے تاریخ نگاری کے پردے میں مسلمانوں کی تہذیبی و علمی تاریخ پر اندر سے حملے کیے اور ثابت کیا کہ علم میں مسلمانوں کا حصہ کم سے کم تھا اور جو تھا وہ یونانیوں، عجمیوں، عیسائیوں، یہودیوں اور ہندوؤں سے حاصل کردہ تھا۔

اس مقالے میں ان مخالفانہ کوششوں کے تجزیہ و تردید کی گنجائش نہیں۔ یہاں صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ مسلمان علما نے اس نئے اور عجیب و غریب تجربے سے نباہ کس طرح کیا۔

بظاہر اس کی تین صورتیں نظر آتی ہیں: (الف) مغرب کے سامنے کامل مغلوبیت؛ (ب) معذرتی مفاہمتی کوششیں؛ (ج) اثباتی بحث نفسی۔

یورپ کی علمی یلغار نے سب سے پہلے ترکیہ، [illegible] کیا تو ان ممالک میں ایسے

علما پیدا ہوئے جنھوں نے اسلام کو برحق مذہب مانتے ہوئے بھی یورپ کی سائنسی اور معقولاتی یورش کے سامنے ہتھیار ڈال دیے ۔ ہندوستان میں نیچریت (Naturism) پر زور دیا جانے لگا ادھر ترکی میں ضیا گوک الپ [رک بہ گوک الپ، ضیا] اور اس کے ساتھیوں نے علم و معاشرت کے قدیم انداز کو یکسر نظر انداز کرنے کی سفارش کی ۔ مصر میں مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے شاگردوں نے بظاہر مفاہمتی مقاومت اختیار کی، لیکن عملاً معاونی انداز اختیار کیا ۔ قاسم امین اور طٰہٰ حسین (اور بعد میں حسنین ہیکل) خالص مغربی تصور پر مر مٹے ۔ جہاں تک سید جمال الدین افغانی کا تعلق ہے، ان کی تحریک علمی سے زیادہ سیاسی تھی اور مثبت تھی؛ تاہم اس سیاسی کش مکش میں مغرب کی علمی بالادستی کو تسلیم کر کے دینی فکر میں قدرے مفاہمت کا رنگ اختیار کیا ۔ پھر کچھ بعد کہا جا سکتا ہے کہ افغانی نے رسالہ العروۃ الوثقٰی کے ذریعے ایجابی مسلک کے کچھ عالم پیدا کیے، جن میں ان کے ممتاز شاگرد مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے شاگرد فرید وجدی وغیرہ شامل ہیں ۔ ان کے بعض شاگردوں کے لہجے میں پہلے معذرت کا اور بعد میں خالص تشکیکی بلکہ مخالفانہ انداز پایا جاتا ہے ۔ انھوں نے طبعی علوم (Natural Science) کے نظریوں اور جدید منطق کو قبول کر کے تاویل کی ایسی صورتیں نکالیں جن سے قرآن مجید کی تکذیب کو ٹالا تو جا سکتا تھا، مگر اس کی تصدیق کی ایمان پرور تحریک کو ضعف پہنچا ۔

مفتی محمد عبدہٗ نے اپنے رسائل اور تفسیر المنار میں معذرتی اصول کے تحت قرآنی معارف علمیہ کی تشریحات کیں اور اسلام اور بیسویں صدی کے معاشرے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ۔ ان کے افکار پر مغربی اقدار کا گہرا تاثر ہے ۔ [illegible] اور احکام شریعت کی ایسی تشریح و تاویل کرنے کے درپے نظر آتے ہیں جس سے تمدن جدید کے مطالبات کی تکمیل ہو سکے (تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) Adams : *Modernism in Egypt* ؛ (۲) Lord Cromer : *Modern Egypt* ؛ (۳) H. A. R. Gibb : *Studies on the Civilization of Islam* ؛ (۴) محمد البہی : الفکر الاسلامی الحدیث ؛ (۵) السید محمد رشید رضا : تاریخ الشیخ محمد عبدہٗ ؛ (۶) ابو الحسن علی ندوی : مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش، لکھنؤ ۱۹۶۸ء ۔

مصر میں جوں جوں سائنسی تعلیم کو فروغ ہوتا گیا اور جدید معقولات بھی اشاعت پذیر ہوئیں تو اس سے تشکیک کی لہر اور تیز ہوتی گئی، مگر اس اثنا میں ایک فائدہ یہ ہوا کہ مغربی سائنسی معقولات کی تنقید و تجزیہ کا سلسلہ مغربی علما نے خود شروع کر دیا اور مسلّمہ شدہ نظریات کی تردید و ترمیم کی غرض سے کتابیں لکھی جانے لگیں ۔ اس سے ان تجدد پسند متشککین کا موقف خود ہی بے آبرو ہونے لگا ۔ مزید برآں ادھر مغرب میں اسلام کا مطالعہ قدرے وسیع القلبی سے ہونے لگا اور اسلام کے علمی رویوں کے حق میں گفتگو کرنے والے بہت سے مغربی علما پیدا ہو گئے ۔ ان میں لیبان Le Bon، ڈریپر Draper، براؤن Browne، نکلسن Nicholson، بریفالٹ Briffault وغیرہ کے نام ممتاز ہیں ۔

اس تجربے نے کہ بعض مصر کے جدید حلقوں میں اسلام اور اس کے علمی تصورات کے حق میں ایجابی آوازیں اٹھنے لگیں ۔ اس سلسلے میں جن نامور اہل علم نے غیر معمولی کام کیا ان میں محمد احمد شاکر، حسن البناء الساعاتی، المراغی، جمال الدین القاسمی، الزرقاء، محمصانی، صبحی صالح، ابو زہرہ وغیرہ ممتاز ہیں ۔ جدید ترین دور میں اخوان المسلمون کی

تحریک نہ صرف اثباتی تحریک تھی بلکہ اسلام کے حق میں ایک جارحانہ انداز نظر تھا۔ دلیل کے بغیر اسلام کی حقانیت پر یقین اس کا خاص نعرہ تھا، تاہم اس مسلک نے عقلی اور سائنسی تجربے کا دامن ترک نہیں کیا۔ مثال کے طور پر سید محمد قطب شہید اور حسن البنّا وغیرہ نے عقل کو تسلیم کیا ہے، مگر فلسفے کو مشکوک ٹھیرایا، کیونکہ فلسفے کے تصورات ہر روز تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بلا شبہہ سائنسی تجربہ برحق ہوتا ہے اور حکمت خداوندی کا مظہر ہے، مگر سائنسی تجربہ ایک غیر جانبدار طریق کار ہے۔ اس کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا؛ البتہ سائنسی فلسفہ اس یقین سے عاری ہے جو سائنسی تجربے کی خصوصیت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں پہلا مرحلہ مقاومت اور معذرت کا تھا۔ سر سید احمد خان واضح طور سے مغربی تصورات نیچر کے قائل تھے اور اس میں خاصے انتہا پسند تھے۔ ان کے رفقا میں بھی بیشتر کا رویہ مفاہمتی تھا۔ اس دور کے عالموں میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے، جن کا علمی رویہ قدرے ایجابی تھا؛ چنانچہ سید امیر علی کی کتاب *Spirit of Islam* ایجابی زیادہ اور معذرتی کم ہے؛ البتہ شبلی، جنھیں علم کی جدید اثباتی تحریک کا علمبردار اول کہنا چاہیے، یورپ کی ترقیات کو تسلیم کر کے اس کے نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں (دیکھیے رسائل، الکلام، علم الکلام، مقالات وغیرہ)۔ ان بزرگوں کی تحریروں میں بے شمار مسائل زیر بحث آئے ہیں، مگر موجودہ مقالے کے نقطۂ نظر سے یہ مسئلہ کہ منطق، خصوصاً منطق یونانی، اب ہمارے علمی نصابوں میں کس حد تک شامل ہونی چاہیے، خاص طور سے نمایاں ہے۔ شبلی نے نصابات تعلیمی کے سلسلے میں (خصوصاً ندوۃ العلما کے ذریعے) [illegible] کے لیے دیکھیے اسی مقالے میں بذیل العلم و المتعلم۔

شبلی کا علمی موقف یہ ہے کہ عقل و حکمت (فلسفہ) ایک ضروری علم ہے اور مسلمانوں نے فلسفے کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، البتہ راسخ مسلمان سوفسطائیت اور لاادریت کے ہمیشہ مخالف رہے ہیں۔ مسلمانوں نے عقل عملی تجربی کا بھی استعمال کیا ہے اور ریاضی اور علوم طبیعیہ کو نظر انداز نہیں کیا اور اب بھی انھیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ انھوں نے شاہ ولی اللہؒ کے تتبع میں عقل اور الہام دونوں پر زور دیا ہے اور کہا ہے کہ مسلمانوں کی جدید علمی تحریک میں علم کے ان دونوں سرچشموں سے استفادہ کرنا چاہیے، مگر یہ علمی تحریک مقلدانہ نہیں مثبت اور آزاد ہونی چاہیے۔ وہ علی گڑھ کی علمی تحریک سے مطمئن نہ تھے۔ ان کے تخیّل کے زیر اثر قائم کردہ دارالمصنفین اعظم گڑھ میں بھی اسی اسلوب پر کام ہوا، لیکن شبلی اور سید سلیمان ندوی کے بعد زیادہ کام تاریخ سے متعلق رہا۔ ظہور پاکستان کے بعد شبلی کی عقلی تحریک آگے نہیں بڑھی، البتہ شبلی کے تصور نما فرد ابوالکلام آزاد نے (جو دارالمصنفین میں شامل نہیں ہوئے) شبلی کے جارحانہ علمی نظریے کو کچھ اور آگے بڑھایا اور یہ تصور پیش کیا کہ سائنس اور جملہ علوم عقلی اپنی جگہ ٹھیک ہیں، لیکن ان نظریات کی روشنی میں الہام کی ذہنیات کو پرکھنا درست نہیں۔ قرآن مجید کا علم قرآن مجید ہی کی مدد سے حاصل ہو سکتا ہے یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے۔ خدا کی ذات اس کی صفات ربوبیت و رحمت سے پہچانی جا سکتی ہے۔ بایں ہمہ علوم جدیدہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ سائنسی تحقیقات کا جھکاؤ روز بروز الہامی حقیقتوں کی تصدیق کی طرف بڑھ رہا ہے۔

[illegible] مغرب کے علمی نظریے کا سب

سے زیادہ نتیجہ خیز، مؤثر اور تعمیری تجزیہ علامہ اقبال لاہوری نے کیا ہے۔ اقبال کے ہاں جامعیت بھی ہے اور استدلال کی قوت بھی۔ مشرقی اور مغربی علوم (خصوصاً حکمت) پر ان کی نظر ناقدانہ تھی، جس نے انہیں تجزیے کا پورا حق بھی دیا اور اس کا استعمال بھی انہوں نے نہایت مثبت بلکہ جارحانہ انداز میں کیا ہے۔ ان کے افکار کو احیائی افکار کہنا چاہیے۔

اقبال نے اپنی شاعری میں عقل کی بے چارگی کا بار بار ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حقیقت کا علم محض عقل سے حاصل نہیں ہو سکتا: اس کے لیے وجدان، ایمان، یقین اور عشق کی ضرورت ہے۔ وہ دانش برہانی کو کمتر سلسلۂ جستجو سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک دانش ایمانی برتر ذریعہ ہے۔ علم ان کے نزدیک ابن الکتاب ہے اور عشق امّ الکتاب ہے۔ اس کے باوجود اقبال کے علمی نظریے میں کُلّیت ہے جزویت نہیں۔ وہ حواس، تعقل اور تجربۂ عملی سے حاصل شدہ علم کو رد نہیں کرتے، محض عقلی منطقی تحصیل علم سے اختلاف رکھتے ہیں۔ علم کو عمل اور تجربے کے ذریعے جو اہمیت حاصل ہے، اقبال اس کی بے حد تکریم کرتے ہیں اور علم الاسماء (علم الاشیا) کی تحقیق، تنظیم، تجزیہ اور تدوین کو تسخیر آفاق کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں، جیسا کہ قرآن مجید کا حکم ہے۔

اقبال مسلمانوں میں ایک انقلابی علمی تحریک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنے انگریزی خطبات (اور مکاتیب) میں بار بار یہ لکھا ہے کہ جس طرح بنو عباس کے زمانے میں یونانی علوم کے مقابلے میں اشاعرہ نے ایک جوابی مثبت تحریک پیدا کی تھی اور جس طرح امام غزالیؒ نے تہافۃ الفلاسفہ کے ذریعے ارسطو کی منطق (اور دانش برہانی) پر کاری ضرب لگائی تھی، اسی طرح مسلمانان عالم کو علوم جدیدۂ مغرب کا گہرا ناقدانہ مطالعہ کر کے اسلام کے اصل تصور علم کو روشن اور اس کی اصل روح کا دوبارہ احیا کرنا چاہیے (اس سلسلے میں انہوں نے ایک نصاب بھی مرتب کیا تھا، جو سر آفتاب احمد [علی گڑھ] کی فرمائش پر تیار ہوا تھا)۔

برصغیر پاک و ہند میں ۱۹۳۰ء کے بعد جو سیاسی تحریکیں اٹھیں اور ۱۹۴۷ء میں ملک کی جس طرح تقسیم ہوئی اس کی شورشوں اور ہنگاموں کی وجہ سے اقبال کی علمی تحریک کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھی اور ابھی تک کسی تعلیمی فلسفے کی تعیین بھی نہیں ہوئی۔ اس زمانے میں عنایت اللہ خان المشرقی (تذکرہ)، سید ابو الاعلٰی مودودی (کتب و رسائل) اور غلام احمد پرویز (کتب و رسائل، خصوصاً نظام ربوبیت وغیرہ) اپنے اپنے انداز میں جدید علمی تصور کی تشکیل میں مصروف ہیں، جس کی معین صورت ملکی صورت حال اور تنظیم علمی کی پائیداری پر منحصر ہے۔

مآخذ: ہر جگہ متن میں مذکور ہیں۔

(سید عبداللہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

(ب) علوم مدوّنہ

العِلْمُ المُدَوَّن : (جمع : العلوم المدوَّنة) علم کے مباحث میں علوم کے بارے میں سرسری طور سے ذکر آتا رہا ہے، لیکن علم اور علوم کی اصطلاحات میں ذرا سا فرق یوں ہے کہ علم عام ہے اور علوم میں علم کی خاص منظم صورتیں مدنظر ہیں ۔ بغرض سہولت ان صورتوں کو علم مدوّن (یا بصورت جمع علوم مدوّنہ) کہا جاتا ہے ۔ تھانوی نے العلوم المدونة کی تعریف یہ کی ہے : ھی العلوم التی دُوِّنَتْ فی الکتب کعلم الصرف والنحو والمنطق والحکمة و نحوھا (کشاف اصطلاحات الفنون، المقدمہ، ۱ : ۲)، یعنی وہ علوم جو چند اصول و مبانی کی بنیاد پر کتابوں کی صورت میں مرتب ہوے اور ان پر کتابیں لکھی گئیں اور ہر علم مدوّن کا موضوع مسائل اور مبادی ہوتے ہیں؛ لیکن اس تقسیم کے بارے میں اختلاف بھی ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے، مبادی ہوتے ہیں اور غایت بھی ہوتی ہے ۔ جملہ علوم مدوّنہ کی تدوین کے بنیادی عقلی اصول متعلقہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علم چونکہ وسیع اور ساری کائنات پر (بلکہ ماوراء الکائنات بھی) محیط ہے، اس لیے اس میں انواع و اقسام کا ہونا لازمی امر ہے ۔ پھر ہر علم کی مختلف شاخوں کا ہونا بھی ناگزیر ہے۔ علم ایک حقیقت واحدہ یا معنی واحد ہی کیوں نہ ہو، مختلف جہات کی بنا پر اس کی کئی کئی قسمیں بالکل بدیہی ہیں۔

علوم کی انواع : انواع علوم کی بحث علم العلم کی کتابوں میں موجود ہے ۔ یہاں الفہرست (ابن ندیم)، الشفاء (ابن سینا)، احصاء العلوم (الفارابی)، مفاتیح العلوم (الخوارزمی)، فوائد خاقانیہ، مقدمۂ ابن خلدون، کشف الظنون (حاجی [illegible] (قاضی شوکانی)، تعریفات (الجرجانی)، کشاف (تھانوی)، مفتاح السعادۃ (طاش کبری زادہ)، ابجد العلوم (صدیق حسن خان) اور دیگر کتب حکمت سے انواع علوم کا یہ بیان بطور خلاصہ مرتب کیا گیا ہے۔

عام مصنّفین اوّلاً علوم کی دو قسمیں بتاتے ہیں : (۱) خدا کا علم اور اس کی لا انتہائیت و وسعت؛ (۲) انسان کا علم اور اس کی دو حدیں، یعنی (الف) وہ علم جو بذریعۂ الہام و وحی و کشف حاصل ہوتا ہے اور (ب) وہ علم جو نقل، تعقّل اور تجربہ و ممارست سے حاصل ہوتے ہیں۔

دینی نقطۂ نظر سے علم کی تقسیم یہ کی گئی ہے : (۱) شرعی علوم؛ (۲) غیر شرعی علوم ۔ ان میں سے ہر ایک کی کئی ذیلی قسمیں ہیں ۔ [یہ بحث آگے آتی ہے]۔

ابن سینا نے الشفاء میں لکھا ہے کہ ہر علم یا تو مقصود بالذات ہوگا یا غیر مقصود بالذات ۔ اوّل الذکر علم کو حکمت (یا علوم الحکمیة) کہیں گے اور اگر یہ بغرض اعتقاد ہیں تو حکمت نظری اور اگر بغرض عمل ہیں تو حکمت عملی :

(الف) حکمت نظری : یہ (۱) علم اعلٰی (یا الٰہی)؛ (۲) علم اوسط (ریاضی) اور (۳) علم ادنٰی یا طبعی پر مشتمل ہے ۔ اگر نظر (غور و فکر تدریجی) امور مجرد عن المادّۃ کے بارے میں ہے تو اس سے علم الٰہی پیدا ہوگا اور اگر امور موجود فی الخارج کے بارے میں ہے تو طبعی ۔ جن امور کا ذہن میں مادّے سے مجرد ہونا ممکن ہے، مگر وہ مادیت کے علم میں استعمال ہوتے ہیں، ان پر غور فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) حکمت عملی : اس میں علم تہذیب الاخلاق، علم تدبیر المنزل اور علم السیاست شامل ہیں۔

غیر مقصود بالذات علوم : یہ علوم آلیہ کہلاتے [illegible] علوم کی تحصیل میں آلہ یا

ذریعہ بنتے ہیں۔

سید شریف جرجانی نے نظری اور عملی کی دو اقسام بتائی ہیں، لیکن بعض صناعات، مثلاً علم الخیاطۃ اور علوم آلیہ میں سے منطق کو عملی علوم میں شامل کیا ہے۔

صاحب المفتاح نے لکھا ہے کہ اشیا مراتب وجود کے اعتبار سے چار طرح کی ہوتی ہیں: (۱) وہ جو کتابت میں آتی ہیں؛ (۲) وہ جو عبارت سے متعلق ہیں؛ (۳) وہ جو اعیان سے تعلق رکھتی ہیں؛ (۴) وہ جو اذہان میں ہیں۔ انھوں نے کہا ہے کہ علوم کی تقسیم بھی اسی اعتبار سے ہونی چاہیے۔

تقسیم کی ایک اور صورت بھی ہے: (۱) وہ علوم جنھیں اہل شرع نے قرآن و حدیث کی تشریح کے لیے وضع کیا ہے (تفسیر، تاویل، وغیرہ) یا فنون ادبیہ، جو مذکورۂ بالا کے معانی کے ادراک میں معاون (یا آلہ) ہوتے ہیں؛ (۲) وہ علوم جو حکما نے تحقیق الاشیا کے لیے (اپنی عقل کے مطابق ان کی کیفیت اور خواص کی دریافت کے ذریعے) وضع کیا ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: (۱) حکمی؛ (۲) غیر حکمی۔ علوم حکمیہ وہ علوم حقیقی ہیں جو ابتداے زمانہ سے مستقلاً چلے آتے ہیں۔ علوم غیر حکمیہ میں دینی اور ان کے معاون علوم شامل ہیں۔

علم کی تقسیم کی ایک اور صورت یہ بتائی گئی ہے: (۱) علم حضوری؛ (۲) علم حصولی (حضوری سے مراد ہے: هو بحضور الاشیاء انفسها عند العالم کعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها؛ حصولی سے مراد ہے: هو بحصول صورة الشیء عند المدرک و یسمی بالعلم الانطباعی ایضا لان حصول هذا العلم بالشیء انما یحتاج بعد انتقاش صورة ذلک الشیء فی الذهن لا بمجرد حضور ذلک الشیء عند العالم (دیکھیے صدیق حسن خان: ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۱۲).

ابن خلدون نے علم اور صناعات کو الگ الگ سلسلۂ عمل قرار دے کر اس پر مفصل بحث کی ہے، لیکن صناعات کو تمدن کے لیے علم ہی کی طرح ضروری ٹھہرایا ہے، بلکہ ان کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیا ہے۔ صناعات وہ ہیں جن کا حصول عقل تجربی اور فکر عملی کے ذریعے ممارست عمل پر موقوف ہے۔

علم کی ایک اور تقسیم معقولات و منقولات ہے۔ معقولات وہ ہیں جن کا مواد عقل سے بنتا ہے اور منقولات وہ جو بذریعۂ نقل (روایت، سماع اور تحریر) حاصل ہوتے ہیں۔

اسی طرح بعض علما نے علم کو حقیقی اور غیر حقیقی میں تقسیم کیا ہے۔

اسلامی تاریخ کے ایک دور میں علم کی دو اور قسمیں بھی نظر آتی ہیں، یعنی شرعیات اور فلسفیات۔ شرعیات کا مطلب علوم دینیہ عربی اور فلسفیات سے مراد فن منطق، فن ترسیل اور انشاے مجلسی و درباری ہیں، جن کا شمار سلسلۂ علمی میں ضروری سمجھا جاتا تھا، لیکن درحقیقت ان کو علم کی اقسام نہیں کہا جا سکتا۔

علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین و متوسطین نے کسی علم کے محمود و مذموم ہونے کی جو بحث اٹھائی تھی وہ آگے بھی جاری رہی؛ لیکن ایک زمانے سے یہ بحث رہی ہے کہ علم بہ از جہل ہے۔ ہر علم کچھ نہ کچھ افادیت رکھتا ہے۔ صدیق حسن خان نے صراحت کی ہے: انه لا شیء من العلم من حیث هو علم بضار و لا شیء من الجهل من حیث هو جهل بنافع لان فی کل علم منفعة ما فی امر المعاد او المعاش او الکمال الانسانی (ابجد العلوم، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۴۳)۔ باین ہمہ یہ سوچنا بھی پڑتا ہے کہ اگر علم و ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کے لیے علم کے تحصیل و تدریس [illegible] اور انتخاب کا مسئلہ ضرور

طے ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ وہ کونسے علم ہیں جو انسانوں کے لیے مفید اور سعادت دارین اور فلاح دنیوی و اخروی کے لیے نافع ہیں اور وہ کونسے ہیں جو انسانیت کے لیے مضر ہیں، مثلاً مسلمانوں میں تمام وہ علوم جو ظنّ و تخمین، توہم پرستی، بے عملی و بے یقینی پیدا کرتے ہیں مذموم سمجھے گئے ہیں؛ مستقبل کی ظنی پیش گوئی کرنے والے علم، مثلاً کہانت اور فال گیری، کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ کہا ہے۔

اس مسئلے پر محدثین سے لے کر علمائے اخلاق (مثلاً امام غزالیؒ وغیرہ) تک سب نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علم منطق کے مذموم و محمود ہونے کی نزاع بھی معروف و مشہور ہے۔ منطق کے حق میں لکھنے والے بھی بہت ہیں اور اس کے خلاف لکھنے والے بھی بہت، لیکن ان سب مسائل میں معیار ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ جو علوم یقین و ایمان کو ضعف پہنچاتے ہوں، یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقادی کو جنم دیتے ہوں، یا حیات کی ترقی کے تصور کو دھندلا کرتے ہوں، وہ اچھے نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ سحر و طلسمات اور نیرنجات، جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ابدی قطعی حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں، بجا طور سے علوم مذمومہ ہی خیال کیے جا سکتے ہیں۔ گویا علم برائے علم کوئی شے نہیں۔

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ مسلمانوں میں اولیں فضیلت تو علم دین ہی کو حاصل ہے، لیکن جن یقینی علوم کی حوصلہ افزائی قرآن مجید نے کی ہے وہ بھی بڑی فضیلت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔

علوم کی انواع اور ان میں باہمی ترجیح کی صورتوں پر بحث ہو چکی ہے، لیکن ابھی یہ بحث باقی ہے کہ کلچر کی تشکیل میں حصہ لینے والے علوم کی کیا حیثیت ہے [illegible] معاشرتوں کے اندر سے پیدا ہوتا ہے، لہٰذا سب معاشرتی علوم کسی نہ کسی طور پر پسندیدہ علوم ہو جاتے ہیں؛ لیکن معاشرتوں کے کلچر سے ابھرتے ہوئے سب فنون ضروری نہیں کہ پسندیدہ ہوں، کیونکہ ان میں سے بعض حیات کُشی اور بے عملی و عیش کوشی کا وسیلہ بن سکتے ہیں۔ بہر حال جو علم دینی یا دنیوی لحاظ سے نافع نہیں، اسے غیر مستحسن ہی کہا جائے گا۔

مسلمانوں نے زباندانی کے علوم پر خاص زور دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے قرآن و حدیث کے فہم میں مدد ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان علوم نے بہت جلد ایک مرتب شکل اختیار کر لی۔ کوفہ و بصرہ کے ابتدائی ادیبوں نے (جن میں الاصمعی بھی شامل ہیں) ادب کی لسانی بنیادیں قائم کیں اور مقصد بھی فہم قرآن تھا۔ اس کے بعد فن حدیث منضبط کے ذریعے رجال کا فن ابھرا۔ پھر دوسرے علوم آگے بڑھے۔ اس اثنا میں ادب کے دوسرے علوم تدریس و تعلیم کا ذریعہ (یا عام شائستگی و تربیت کا وسیلہ) بن گئے۔ جن کتابوں کو عموماً ادب کی کتابیں کہا جاتا ہے وہ دراصل جامع معلوماتی کتابیں ہوتی تھیں اور ان میں وہ سب معلومات مل سکتی تھیں جو ایک عام اوسط ذوق اور شائستہ قاری کے لیے مطالعہ و مسرت کا سامان مہیا کرتی تھیں۔ ان سے صرف و نحو کے قواعد، زبان و انشا کے لطائف، حکایات و واقعات تاریخی کی حفاظت اور شعر و شاعری کے رموز بھی سیکھے جاتے تھے۔ ان میں دانش زندگی بھی ملتی تھی اور معاشرے کے آداب بھی جمع ہوتے تھے۔ اس سلسلے کی کتابوں کی فہرست طویل ہے۔ عربی میں الجاحظ کی کتاب البیان و التبیین اور اسی کی کتاب المحاسن و الاضداد؛ ابن عبدربہ کی العقد الفرید؛ ابن قتیبہ کی عیون الاخبار؛ الابشیہی کی المستطرف؛

اور النویری کی نہایة الارب، کے علاوہ خزانة الادب، کتاب الاغانی، وغیرہ وغیرہ مرتب ہوئیں ۔ اس قسم کی کتابوں کو شائستگی کے فروغ کا ذریعہ بنایا گیا۔

مقامات [رک بآں] و محاضرات [رک باں] کے سلسلے کی کتابیں اور قصص و حکایات بلکہ خود تاریخ وغیرہ کو دانش آموزی کا ایک ذریعہ بنا لیا گیا اور کتب اخلاق کا تو موضوع خاص ہی یہ ہے۔

روزنتال نے صحیح لکھا ہے کہ مسلمانوں میں علم کا ایک مقصد شائستگی اور اخلاق عالیہ کی ترویج تھا اور دنیا کی کوئی قوم اس بارے میں مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی (دیکھیے *Knowledge Triumphant*، لنڈن ۱۹۷۰ء، ص ۲)۔

ترجیحی لحاظ سے شرعی علوم کو سب پر فوقیت حاصل تھی؛ ان کے بعد علوم آلیہ؛ ان کے بعد تصوف اور علوم حکمت، خصوصاً حکمت عملی؛ ان کے علاوہ بہت سے اور علوم ہیں، جنہیں ابن خلدون نے صناعات میں شمار کیا ہے اور جن میں سے بعض آج باقاعدہ علوم کی صف میں شامل ہیں۔

علوم مدونہ کی ترتیب و تقسیم :
علوم مدونہ کی ترتیب و تفریع کے بارے میں مختلف مصنفین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں۔

ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ) میں سب سے پہلے اقلام (رسم الخط کی مختلف شکلوں) کی بحث کی ہے، اس کے بعد کتب شرائع المنزلہ اور اس کے بعد قرآن مجید سے ۔ مقالۂ ثانی نحویین و لغویین کی کتابوں؛ مقالۂ ثالث اخبار والآداب والسِیَر و الانساب؛ مقالۂ چہارم شعر و الشعراء؛ مقالۂ پنجم کلام و متکلمین؛ مقالۂ ششم فقہ، فقہا اور محدثین؛ مقالۂ ہفتم فلسفہ اور علوم قدیمہ، مثلاً ہندسہ، ارثماطیقی، نجوم، علم آلات طب؛ مقالۂ ہشتم سحر و طلسم و نیرنجات؛ مقالۂ نہم مذاہب و اعتقادات، مثلاً الحرانیہ، الکلدانیہ، مزدکیہ، خرمیّہ وغیرہ اور مقالۂ دہم کیمیاگران اور قدیم فلاسفہ وغیرہ کے بارے میں ہے ۔ اس سے واضح ہے کہ اس کتاب میں دین کے سرچشموں (صحائف) کو اولیت دی ہے اور قرآن کی بحث کی ہے، اس کے بعد علوم لسان و ادب، پھر کلام اور فقہ و حدیث، پھر فلسفہ اور علوم حکمت کی اور غیر یقینی توہماتی علوم اور باطنی مذہبوں کو سب سے آخر میں جگہ دی ہے۔

الخوارزمی نے مفاتیح العلوم میں بڑی سادہ تقسیم کی ہے ۔ کتاب کے دو مقالے ہیں: مقالۂ اول علوم شرعیہ اور ان کے معاون علوم کے لیے ہے اور مقالۂ دوم میں علوم العجم من الیونانیین وغیرہم کے ۔ غور کے قابل امر یہ ہے کہ الخوارزمی نے اولیت فقہ کو دی ہے اور کتاب اللہ اور سنة رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور اجماع امت (نیز قیاس، استحسان اور استصلاح) کو فقہ کا ماخذ قرار دے کر بعد میں لایا گیا ہے ۔ ترتیب میں یہ ترجیح زمانے کے مزاج اور فقہی سرگرمیوں کے غلبے کا پتا دیتی ہے ۔ ترتیب یہ ہے: مقالۂ اوّل: علوم شرعیہ وغیرہ میں فقہ، کلام، نحو، کتابۃ، شعر و عروض اور اخبار؛ مقالۂ ثانی: علوم العجم وغیرہ میں فلسفہ، منطق، طب، علم العدد، ہندسہ، علم النجوم، موسیقی، حیل اور کیمیا۔

ابن خلدون کی تقسیم: ابن خلدون نے علم کو عقل و فکر کی ترقی کے نقطۂ نظر سے دیکھ کر یہ تقسیم کی ہے: (۱) العلوم الحکمیة الفلسفیة: انسان ذو فکر ہے اور اس لحاظ سے یہ علوم انسان کے لیے طبعی ہیں؛ (۲) علوم النقلیة الوضعیة: یہ علوم واضع شرعی سے بذریعۂ خبر منقول ہیں ۔ ان میں عقل کو دسترس نہیں، اس کے سوا کہ ان کے

اصول کی مدد سے بذریعۂ نقل ممکن ہے۔ اس صنف میں علم تفسیر، علم القراءۃ، علم الحدیث، اصول الفقہ، فقہ، علم العقائد، علم الکلام، علم تصوف، علوم الانبیاء اور ان کے معاون (علم رویا و کشف وغیرہ) آتے ہیں۔ علوم اللسان العربیۃ بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور ان میں علم اللغۃ، علم النحو، علم البیان اور علم الادب قابل ذکر ہیں؛ (۳) ایک دیوتائی صنف علوم السحر و الطلسمات ہے، جو شرع میں مذموم ہے۔

علوم العقلیہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ یہ عمومی عقل انسانی سے متعلق ہیں، اس لیے کسی ایک ملت سے مخصوص نہیں بلکہ جملہ اقوام اور پوری نسل انسانی کے غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ ان کا دوسرا نام فلسفہ و حکمت ہے اور یہ چار انواع پر مشتمل ہیں: (۱) علم المنطق؛ (۲) علم طبیعی: اجسام عنصریہ (معدنیات، نباتات، حیوانات)، اجسام فلکیہ اور حرکات طبیعیہ پر غور و فکر کا علم (موضوعہ الجسم الطبیعی من حیث انہ یستعد للحرکۃ والسکون)؛ (۳) علم ماوراء الطبیعۃ: روحانیات کا علم، علم الالٰہی، جس کے مسائل علم الکلام میں بھی آ جاتے ہیں؛ (۴) علم مقادیر و اعداد، جس کی چار اصناف (تعالیم) ہیں: (الف) علم الہندسۃ؛ (ب) علم الارثماطیقی؛ (ج) علم الموسیقی اور (د) علم الہیئۃ۔ ان میں سے ہر ایک کی فروع ہیں۔ طبیعیات کی فروع میں علم طب اور فلاحت؛ علم العدد کی فروع میں علم الحساب اور علم الفرائض و المعاملات [= معرفۃ الحساب فی معاملات المدن فی البیاعات و المساحات و الزکوات وغیرہ]؛ اسی طرح ہیئۃ کی فروع میں علم الازیاج، نجوم کی فروع میں علم احکام النجوم، علم الاعداد کی فروع میں الجبر والمقابلہ اور علم ہندسہ کی فروع میں المناظر و المرایا اور علم الاثقال، الکریۃ و المخروطات وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

علوم مدونہ کی سب سے اچھی تفصیل حاجی خلیفہ نے کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون کے مقدمے میں دی ہے۔ سب سے پہلے باب اول میں علم کی تعریف (ماہیت) اور اس کی تقسیم دی گئی ہے۔ اس کے بعد العلم المدون پر بحث کرتے ہوئے اس کے موضوع، مبادی، مسائل اور غایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھر تقسیم العلوم ہے اور اس کے بعد مراتب علم اور شرف علم؛ یہ چونکہ مفصل ہے اس لیے اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے:

حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ علم کی تقسیم کئی طریقوں سے عمومی ہے یا ہو سکتی ہے: (۱) علم کے قدیم اور محدث ہونے کے لحاظ سے؛ (۲) اس لحاظ سے کہ یہ تصور سے متعلق ہے یا تصدیق سے؛ (۳) اس لحاظ سے کہ اس کا ادراک بذریعۂ حس ہوتا ہے یا بذریعۂ قیاس؛ (۴) اختلاف موضوعات کے لحاظ سے، جن میں سے بعض کو عالیہ کہا جائے گا اور بعض کو آلی۔

تقسیم اول کی رو سے علوم مدونہ کی دو انواع ہیں: (الف) وہ جنھیں اہل شرع نے مدون کیا؛ (ب) جنھیں فلاسفہ نے مدون کیا۔ شرعی علوم میں فنون ادبیہ کی اہمیت اس لیے ہے کہ ان کی مدد سے قرآن و سنت کی لفظی توضیح، معنوی محاسن اور لطافتوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم مشترعہ میں علم القراءۃ، علم الحدیث، علم اصول حدیث، علم تفسیر، علم الکلام، علم الفقہ، اصول فقہ اور علم الادب (اور صوفیہ کے نزدیک علم التصوف بھی) اس میں شامل ہیں۔ مختار رائے کے مطابق علم الخلاف و الجدل اور علم المناظرہ کو علوم شرعیہ میں شمار نہیں کیا جاتا، لیکن بعض وجوہ سے رفتہ رفتہ انھیں علوم شرعی میں شامل تصور کر لیا گیا، اگرچہ ثقہ رائے یہی ہے کہ محض اثبات حق کے طور پر گفتگو فعلاً

شرعی علم بن سکتی ہے؛ لیکن الزامی گفتگو اور جدل کو وہ رتبہ نہیں دیا جا سکتا۔ فوائد الخاقانیۃ میں جو تقسیم آئی ہے، اس کا ذکر کرتے ہوئے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ علوم یا تو نظری (یعنی کیفیت عمل سے غیر متعلق) ہونگے یا عملی (یعنی کیفیت عمل سے متعلق)؛ اس کے بعد علوم یا تو آلیہ ہوں گے (یعنی کسی دوسرے علم کے حصول کا وسیلہ ہوں گے) یا غیر آلیہ (یعنی مقصود بالذات)۔ حکمت کی تعریف یوں کی گئی ہے: علم باحوال اعیان موجودات علی ما ھی فی نفس الامر؛ لیکن یہ ہماری قدرت و اختیار میں نہیں۔ جو علم ہمارے اختیار میں ہے وہ عملی ہو گا۔

حاجی خلیفہ نے تقسیم کی ایک اور صورت بتائی ہے: علم حکمی اور علم غیر حکمی؛ حکمیہ وہ ہے جو کسی ایک دور اور ایک قوم سے متعلق نہیں اور غیر حکمیہ اس کے برعکس ہے۔

علوم حکمیہ کو علوم الحقیقۃ بھی کہتے ہیں۔ غیر حکمی کی ذیلی تقسیم ہے: دینی اور غیر دینی۔ دینی میں محمود و مذموم و مباح علم کا ذکر ہے۔ غیر دینی علوم میں طب اور حساب کو اہمیت حاصل ہے، اس لیے کہ طب صحت بدن انسانی کی خادم ہے اور حساب معاملات میں مفید ہے۔ علم السحر و الطلسمات والشعبذۃ والتلبیسات کو علم مذموم کہا گیا ہے اور علم الاشعار کو (جس میں سخف و سخافت کا شائبہ نہ ہو) مباح۔

حاجی خلیفہ نے اس پر زور دیتے ہوئے لکھا ہے کہ علوم میں جو تفاوت ہے ان کی غایتوں کی وجہ سے ہے، ورنہ علم ہر حال میں علم ہے اور جہل سے بہتر ہے؛ فالعلم من حیث انہ علم فضیلۃ لا تنکر ولا تذم فالعلم بکل شیء اولی من الجہل ... ان سکوں میں انجالنیں

(ابجد العلوم، ص ۸۰)۔

چوتھی تقسیم صاحب شفاء السقم کے حوالے سے ہے:

(الف) جو علم بذات خود مقصود بالذات ہو، مثلاً علم الحکمۃ: علم کے ساتھ اعتقاد بھی لازم ہو تو وہ حکمت نظری ہے اور اگر اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل بھی واجب ہے تو وہ حکمت عملی ہے۔ حکمت نظری کی تقسیم یوں کی گئی ہے: ۱۔ علم اعلی (= علم الالٰہی)؛ ۲۔ علم ادنی (= علم الطبیعی)؛ ۳۔ علم اوسط (= الریاضی) اور ریاضی کی تقسیم: (۱) ہندسہ؛ (۲) ہیئت؛ (۳) عدد؛ (۴) موسیقی۔ اسی طرح حکمت عملی کی اقسام ہیں: (۱) علم الاخلاق؛ (۲) علم السیاسۃ (تدبیر منزل، سیاست منزل)؛ (۳) الاحکام السلطانیۃ یا سیاست مدن۔

(ب) یا پھر یہ علوم مقصود بالذات نہیں، بلکہ کسی اور مقصد کے تابع ہیں، یعنی ان کی مدد سے کسی دوسرے علم میں آسانی مطلوب ہے، مثلاً علم المنطق، علم الادب (نحو، لغت، علم الصرف وغیرہ)، علم الخط۔

حاجی خلیفہ کے نزدیک طاش کبری زادہ (مفتاح السعادۃ) نے جو تقسیم کی ہے وہ سب سے عمدہ ہے۔ یہ تقسیم اس استدلال پر مبنی ہے کہ اشیا کا وجود چار مراتب میں قائم ہوتا ہے: ان للاشیاء وجوداً فی اربع مراتب فی الکتابۃ والعبارۃ والاذہان والاعیان (ابجد العلوم، ص ۹۳)، یعنی (۱) کتابت میں؛ (۲) عبارت میں؛ (۳) اذہان میں اور (۴) اعیان میں [اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے]۔

یہ چاروں بعض کے وجود کا ذریعہ ہیں، اور ان سے انواع علوم وابستہ ہیں۔

طاش کبری زادہ نے سات دوحات (درختوں) میں بتفصیل ذیل دہ انواع شمار کی ہیں:

(۱) العلوم الخطیۃ (ان کا کتابت سے متعلق

علوم) : علم ادوات الخط، علم قوانين الكتابة، علم تحسين الحروف، علم كيفية تولد الخطوط عن اصولها، علم ترتيب حروف التهجي، علم تركيب اشكال بسائط الحروف، علم املاء الخط العربي، علم خط المصحف اور علم خط العروض۔

(۲) العلوم المتعلقة بالالفاظ (یعنی الفاظ سے متعلق علوم) : علم مخارج الحروف، علم اللغة، علم الوضع، علم الاشتقاق، علم التصريف، علم النحو، علم المعاني، علم البيان، علم البديع، علم العروض، علم القوافي، علم قرض الشعر، علم مبادي الشعر، علم الانشاء، علم مبادي الانشاء و ادواته، علم المحاضرة، علم الدواوين، علم التواريخ ۔ اس ضمن میں ان فروع العلوم العربية کا ذکر کیا ہے : علم الامثال، علم وقائع الامم و رسومهم، علم استعمالات الالفاظ، علم الترسل، علم الشروط والسجلات، علم الاحاجي و الاغلوطات، علم الالغاز، علم المعمى، علم التصحيف، علم المقلوب، علم الجناس، علم مسامرة الملوك، علم حكايات الصالحين، علم اخبار الانبياء عليهم السلام، علم المغازي والسير، علم تاريخ الخلفاء، علم طبقات القراء، علم طبقات المفسرين، علم طبقات المحدثين، علم سير الصحابة والتابعين، علم طبقات الشافعية، علم طبقات الحنفية، علم طبقات المالكية، علم طبقات الحنابلة، علم طبقات النحاة اور علم طبقات الحكماء الاطباء۔

(۳) العلوم الذهنية (یعنی اذہان سے متعلق علوم) : یعنی علم المنطق، علم آداب الدرس، علم النظر، علم الجدل اور علم الخلاف۔

(۴) العلوم الحكمية النظرية (یعنی اعیان سے متعلق علوم) : العلم الالٰہی، العلم الطبیعی اور العلوم الرياضية، جو چار ہیں : (۱) علم العدد؛ (۲) علم الهندسة؛ (۳) علم الهيئة؛ (۴) علم الموسيقى۔

اب ان علوم کی فروع آتی ہیں :

فروع العلم الالٰہی : علم معرفة النفوس الانسانية، علم امارات النبوة، علم معرفة الملائكة، علم معرفة المعاد، علم مقالات الفرق۔

فروع العلم الطبیعی : علم الطب، علم البيطرة، علم البيزرة، علم النبات، علم الحيوان، علم الفلاحة، علم المعادن، علم الجواهر، علم الكون والفساد، علم قوس قزح، علم الفراسة، علم تعبير الرؤيا، علم احكام النجوم، علم السحر، علم الطلسمات، علم السيميا، علم الكيميا ۔ ان میں سے ہر ایک کی فروع حسب ذیل ہیں :-

فروع الطب : علم التشريح، علم الكحالة، علم الاطعمة، علم الصيدلة، علم طبخ الاشربة والمعاجين، علم قلع الآثار من الثياب، علم تركيب انواع المداد، علم الجراحة، علم الفصد، علم الحجامة، علم المقادير والاوزان، علم الباه؛ فروع علم الفراسة : علم الشامات والخيلان، علم الاسارير، علم الاكتاف، علم قيافة الاثر (یعنی علم العيافة)، علم قيافة البشر، علم الاهتداء بالبراري والاقفار، علم الريافة، علم استنباط المعادن، علم نزول الغيث، علم العرافة، علم الاختلاج؛ فروع علم احكام النجوم : علم الاختيارات، علم الرمل، علم الفأل، علم القرعة، علم الطيرة؛ فروع السحر : علم الكهانة، علم النيرنجات، علم الخواص، علم الرقى، علم العزائم، علم الاستحضار، علم دعوة الكواكب، علم التصريفات، علم الاخفاء، علم الحيل الساسانية، علم كشف الدك، علم الشعبذة، علم تعلق القلب، علم الاستعانة بخواص الادوية۔

اب علوم رياضيہ کی فروع کی طرف آتے ہیں :-

فروع الهندسة : علم عقود الابنية، علم المناظر، علم المرايا المحرقة، علم مراكز الاثقال، علم جر الاثقال، علم المساحة، علم انباط المياه، علم الآلات الحربية، علم الرمي، علم التعديل، علم البنكامات، علم الملاحة، علم السباحة، علم الاوزان والموازين، علم الآلات المبنية على ضرورة

علم الجلا؛ فروع الهيئة: علم الزيجات والتقاويم، علم حساب النجوم، علم كتابة التقاويم، علم كيفية الارصاد، علم الآلات الرصدية، علم المواقيت، علم الآلات الظلية، علم الاكر، علم الاكر المتحركة، علم تسطيح الكرة، علم صور الكواكب، علم مقادير العلويات، علم منازل القمر، علم جغرافيه، علم مسالك البلدان و الامصار، علم البرد و مسافاتها، علم خواص الاقاليم، علم الادوار والاكوار، علم القرانات، علم الملاحم، علم المواسم، علم مواقيت الصلوة، علم وضع الاصطرلاب، علم عمل الاصطرلاب، علم وضع ربع الدائرة المجيب والمقنطرات، علم عمل ربع الدائرة، علم آلات الساعة؛ فروع علم العدد: علم حساب التخت والميل، علم الجبر والمقابلة، علم حساب الخطائين، علم حساب الدور والوصايا، علم حساب الدراهم والدنانير، علم حساب الفرائض، علم حساب الهواء، علم حساب العقود بالاصابع، علم اعداد الوفق، علم خواص الاعداد المتحابة و المتباغضة، علم التعابي العددية في الحروب؛ فروع علم الموسيقي: علم الآلات العجيبة، علم الرقص، علم الغنج.

(٥) العلوم الحكمية العملية: علم الاخلاق، علم تدبير المنزل، علم السياسة.

فروع الحكمة العملية: علم آداب الملوك، علم آداب الوزارة، علم الاحتساب، علم سوق العساكر والجيوش.

(٦) العلوم الشرعية: علم القراءة، علم تفسير القرآن، علم رواية الحديث، علم دراية الحديث، علم اصول الدين المسمي بالكلام، علم اصول الفقه، علم الفقه.

فروع القراءة: علم الشواذ، علم مخارج الالفاظ، علم الوقوف، علم علل القراءات، علم رسم كتابة القرآن، علم آداب كتابة المصحف.

فروع الحديث: علم شرح الحديث، علم اسباب ورود الحديث و ازمنته و امكنته، علم ناسخ الحديث و منسوخه، علم تأويل اقوال النبي صلى الله عليه و آله و سلم، علم رموز الحديث و اشاراته، علم غرائب لغات الحديث، علم دفع مطاعن الحديث، علم تلفيق الاحاديث، علم احوال رواة الاحاديث، علم طب النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

فروع علم التفسير: علم معرفة المكي والمدني، علم الحضري والسفري، علم النهاري والليلي، علم الصيفي والشتائي، علم الفراشي والنومي، علم الارضي والسماوي، علم معرفة اول ما نزل و آخر ما نزل، علم سبب النزول، علم ما نزل على لسان بعض الصحابة رض، علم ما تكرر نزوله، علم ما تأخر حكمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حكمه، علم ما نزل مفرقا و ما نزل جمعا، علم ما نزل مشيعا و ما نزل مفردا، علم ما انزل منه على بعض الانبياء و ما لم ينزل، علم كيفية انزال القرآن، علم اسماء سوره، علم جمعه و ترتيبه، علم عدد سوره و آياته و كلماته و حروفه، علم حفاظه و رواته، علم العالي و النازل من اسانيده، علم المتواتر و المشهور، علم بيان الموصول لفظا المفصول معنى، علم الامالة والفتح، علم الادغام والاظهار والاخفاء والاقلاب، علم المد والقصر، علم تحقيق الهمزة، علم كيفية تحمل القرآن، علم آداب تلاوته و تاليه، علم جواز الاقتباس، علم ما وقع فيه بغير لغة الحجاز، علم ما وقع فيه من غير لغة العرب، علم غريب القرآن، علم الوجوه والنظائر، علم معاني الادوات التي يحتاج اليها المفسر، علم المحكم والمتشابه، علم مقدم القرآن و مؤخره، علم عام القرآن و خاصه، علم ناسخ القرآن و منسوخه، علم مشكل القرآن، علم مطلق القرآن و مقيده، علم منطوق القرآن و مفهومه، علم وجوه مخاطباته، علم حقيقة الفاظ القرآن و مجازها، علم تشبيه القرآن و استعاراته، علم كنايات القرآن و تعريضاته، علم الحصر والاختصاص، علم الايجاز

والاطناب، علم الخبر والانشاء، علم اعراب القرآن، علم بدائع القرآن، علم فواصل الآی، علم فواتح السور، علم خواتم السور، علم مناسبة الآیات والسور، علم الآیات المتشابہات، علم اعجاز القرآن، علم العلوم المستنبطة من القرآن، علم امثال القرآن، علم اقسام القرآن، علم جدل القرآن، علم ما وقع فی القرآن من الاسماء والکنی والالقاب، علم مبہمات القرآن، علم فضائل القرآن، علم افضل القرآن و فاضلہ، علم مفردات القرآن، علم خواص القرآن، علم مرسوم الخط و آداب کتابتہ، علم تفسیرہ و تاویلہ و بیان شرفہ، علم شروط المفسر و آدابہ، علم غرائب التفسیر، علم طبقات المفسرین، علم خواص الحروف، علم خواص الروحانیة، علم التصرف بالحروف والاسماء، علم الحروف النورانیة والظلمانیة، علم التصریف بالاسم الاعظم، علم الکسر والبسط، علم الزایرجہ، علم الجفر والجامعة، علم دفع مطاعن القرآن۔

فروع الحدیث : علم المواعظ، علم الادعیة، علم الآثار، علم الزہد والورع، علم صلوٰة الحاجات، علم المغازی۔

فروع اصول الفقہ : علم النظر، علم المناظرة، علم الجدل، علم الخلاف۔

فروع الفقہ : علم الفرائض، علم الشروط والسجلات، علم القضاء، علم حکم التشریع، علم الفتاوٰی۔

علوم نظری کی ۳۰۵ (ثلاثمائة و خمسة علوم) قسمیں بیان کی گئی ہیں۔

علم حکمت کی تشریح :

علم مدونہ میں ایک طویل الذیل نوع حکمت ہے۔ عیب تکرار کے باوجود، اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ علوم حکمت (حکمیة) کا واضح تصور سامنے آ جائے۔

حکمت نام ہے علم حقائق موجودات کا بقدر طاقت بشری۔ حکمت کی دو قسمیں ہیں : (۱) جس میں اعمال و افعال انسانی اور ان کے مذموم و ممدوح ہونے کی بحث کی جاتی ہے اور ایسے حکمت عملی کہتے ہیں؛ (۲) جس میں ان معلومات سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی اعمال و افعال سے نہیں اور ایسے حکمت نظری کہتے ہیں۔

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں : ۱۔ تہذیب اخلاق؛ ۲۔ تدبیر منزل؛ ۳۔ سیاست مدن۔

حکمت نظری کی بھی تین قسمیں ہیں :۔

۱۔ حکمت طبعی اس میں اجسام سے اس لحاظ سے بحث کی جاتی ہے کہ ان میں استحالہ و تغیر پذیر ہونے کی صلاحیت ہے (مثلاً پانی کیونکر ہوا ہو جاتا ہے؟ پانی سے بخارات کس طرح نکلتے ہیں؟ زمین میں زلزلے کے کیا اسباب ہیں؟ وغیرہ)۔ نفس ناطقہ کی بحث بھی حکمت طبعی سے متعلق ہے کیونکہ اس کا بدن انسانی سے تعلق ہے اور حکمت طبعی کا موضوع جسم ہے۔ طبیعیات ان امور کو کہتے ہیں جو جسم کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں استحالہ و تغیر کی استعداد ہے۔ اس میں مادۂ اُولی کی بحث اہم ہے۔ اس کے بعد صورت جسمیہ (عرض اور امتداد) کی بحث آتی ہے؛ پھر صورت نوعیہ، تلازم مادہ و صورت، عوارض عامہ۔ اسی سے فلکیات کا علم ظہور میں آیا [قدیم تصور کی رو سے فلک یا افلاک بھی ایک طرح کا جسم ہیں] اور اس کی اپنی بحثیں ہیں [رک بہ علم فلکیات]۔ اسی سے اشعہ اور روشنی (ضوء) کی بحث متعلق ہے۔ اس کے بعد اجسام مرکبہ کی بحث ہے۔ اسے عنصریت کہا جاتا ہے۔ عالم حیوانات و نباتات، معادن و کائنات جو کی صور و اشکال، سب عناصر اربعہ (مٹی، ہوا، پانی، آگ) سے ترکیب پاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک مختلف عناصر سے مرکب ہے۔ عناصر، زمین و آسمان کے درمیان ایک فاعلی

قوت کا درجہ رکھتے ہیں اور افلاک سے موسم اور شعاعوں کی تاثیر قبول کرتے ہیں ۔ علم طبقات الارض بھی انھیں کیفیات سے متعلق ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ زمین چار طبقوں پر مشتمل ہے، جو حرارت و برودت کے اصول پر بنے ہیں ۔ ہوا کے چار طبقے ہیں : طبقۂ دخانیہ، طبقۂ زمہریریہ، طبقۂ ہوائی خالص اور طبقۂ متوسط ۔ علم کائنات الجوّ بھی عناصر اربعہ سے متعلق ہے (= اسطقسات) ۔ انھیں عناصر کی ترکیب و امتزاج سے فضا میں مختلف چیزیں پیدا ہوتی ہیں ۔ برف، بخارات، اولے، ابر، بجلی، شفق، بارش، شبنم، قوس قزح، بگولا، شہاب ثاقب، وغیرہ ۔ جو بخار اور دخان زمین کے اندر پیدا ہوتے ہیں، ان میں ایک خاص امتزاج کے ذریعے معدنیات وجود میں آ گئی ہیں۔

معدنیات سے؛ یعنی بعض دھاتوں کو ایک خاص تناظر میں رکھنے سے، اشیا بڑی یا چھوٹی دکھائی دیتی ہیں ۔ اسی سے خوردبینوں کی ایجاد ہوئی (مسلمانوں کے فن مناظر و المرایا میں ان دھاتوں کی بحث آتی ہے) ۔ نفوس و ارواح بھی اجسام سے متعلق ہیں اور اجسام کے افعال ارادیہ کا سرچشمہ ہیں ۔ اجسام کی (خصوصاً انسان کی) باشعور قوت سے منظم افعال صادر ہوتے ہیں ۔ ان ارواح کو روح نباتی، روح حیوانی اور روح انسانی کہا جاتا ہے ۔ ایک گروہ کی رائے میں جمادات بھی روح سے خالی نہیں۔ روح انسانی (نفس ناطقہ) روح کی ایک برتر قسم بھی مانی جاتی ہے ۔ نفس انسانی کا علم، اور کشف و رؤیا وغیرہ کا علم ارواح یا نفسیات کا علم کہلاتا ہے ۔ تناسخ اور ارتقا کی بحثیں بھی اس ضمن میں آتی ہیں، یعنی اجسام کی قلب ماہیت کیسے ہوتی ہے اور بدن سے روح کے جدا ہو جانے کے بعد کیا کیا صورتیں ممکن ہیں؟

۲ ۔ ریاضی : اس میں اجسام کی مقادیر و اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم الاعداد بھی اسی سے متعلق ہے۔ اس کی انواع کی تفصیل اس سے پہلے آ چکی ہے۔

۳ ۔ حکمت الٰہی (علم اعلٰی : الٰہیات) اس میں مجرّدات سے بحث کی جاتی ہے، جو مجردات و جسمیات دونوں میں مشترک ہیں، مثلاً موجود و معدوم، واحد و کثیر، علت و معلول وغیرہ۔

بعض حکما نے مجرّدات کے علم کو الگ رکھا ہے اور امور عامّہ (یعنی مجرّدات و جسمیات کے مشترک امور) کو الگ ۔ اسی طرح بعض حکما سمعیات (رسالت و نبوت، حشر و نشر وغیرہ) کو علم الٰہی میں رکھتے ہیں۔

مختلف علوم کے مقالات کی تقدیم و تاخیر بطریق ذیل ہوگی :-

۱ ۔ علوم دینیہ۔

۲ ۔ بعض دیگر علوم (مثلاً سوانحی ادب، تاریخ، جغرافیہ)۔

۳ ۔ علوم ادبیہ۔

۴ ۔ علوم حکمیہ : (۱) الٰہیات؛ (۲) منطق؛ (۳) علوم ریاضی ۔ (حساب، ہندسہ، الجبر والمقابلہ، مساحۃ، وغیرہ)؛ (۴) نیم ریاضی علوم (نجوم، جفر، رمل، وغیرہ)؛ (۵) ظنی علوم (طلسم و نیرنجات، تعبیر خواب، وغیرہ)؛ (۶) علوم طبیعیۃ (فلکیات، طبیعیات، کیمیا، وغیرہ)؛ (۷) عملی طبیعیات (طب، فلاحت، وغیرہ)؛ (۸) علوم حکمت عملی (معاشرتی علوم، مثلاً سیاسیات، معاشیات، وغیرہ)۔

۶ ۔ صناعات و متفرقات۔

مفصل فہرست مقالات بالکل آخر میں درج کی جائے گی (سیّد عبداللہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) ☆	معتمد ادارہ
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب) ☆	ایڈیٹر

☆ تا ۲۷ ستمبر ۱۹۷۶ء

☆ از ۳۱ جنوری ۱۹۷۶ء

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹینفرڈ) وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۴۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۵۔ جناب معزالدین احمد، سی۔ ایس۔ پی (ریٹائرڈ)، ۲۳۳۔ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور

۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۸۔ جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۹۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۰۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ خازن دانش گاہ پنجاب، لاہور

باردوم: رجب ۱۴۲۶ھ/اگست ۲۰۰۵ء
زیرِ نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. xiii

(Adjam...... Ilm)
1396/1976
2nd Print 1426/2005